

FILOSOFICKÁ REVUE

Odborný čtvrtletník pro filosofii

XI

Redaktoři:

ThPhDr. METODĚJ M. HABÁŇ O. P.,

S. Theologiae Magister, agreg. člen university Angelicum v Římě,

P. JIŘÍ MARIA VESELÝ O. P.

OLOMOUČ 1939

Obsah :

Č L Á N K Y

<i>Dr. Metoděj Habán O. P.</i> : Nové formy kultury	1
Princip vůdcovství	51
Substituce osobnosti	97
Duchovní autonomie	149
<i>Prof. P. M. Hudeczek O. P.</i> : Ontologické základy pravdivosti poznání	16
<i>Dr. Rich. Messer</i> : Umění	163
<i>Karel Metyš</i> : Základy estetiky Martina Deutingra	55
<i>Dr. František Müller</i> : Dialektická totalita v pedagogice	112
Idea vzdělání	154
<i>Dr. Artur Pavelka</i> : Hylomorfismus a moderní fyzika	57
<i>Dr. Hyacint Podolák O. P.</i> : Filosofie L. Brunschvicga	21
<i>Ing. F. Pujman</i> : K tvarosloví pobožných her, zvláště českých, z věku středního	152
<i>P. Sertillanges O. P.</i> : Základy mravní iniciativy	3
Krátkost života	101
<i>Dr. Bernardin M. Skácel O. P.</i> : Věda, filosofie a umění	67
Duševní pracovník dneška a katolický názor světový	108
<i>Dr. Otomar Smrčina</i> : Sören Kierkegaard očima Th. Häckera a E. Przywary	104
<i>Prof. Emilián Soukup O. P.</i> : Opus justitiae pax	49
Historický vývoj pojmu náboženství	145
<i>Dr. Amadeo Silva Tarouca</i> : Duch a lid	6
<i>Prof. Jiří M. Veselý O. P.</i> : Hospodářství a mravní zákony	11, 61, 116, 158

V A R I A

<i>Dr. Ant. Čala O. P.</i> : Sociologický soustavný kurs	38, 169
<i>fp</i> : O svobodě architektově	171
<i>Dubourg-Gasperec</i> : Čo prináša Cirkev do nového sociálneho poriadku?	131, 175
<i>-es</i> : Sv. Tomáš a Aristoteles, scholastika a neoscholastika, tomismus a neotomismus	74
<i>F. S. Horák</i> : Erasmus a Španělsko	125, 172
<i>B. Kocich</i> : Einsteinova teorie relativity a filosofie sv. Tomáše	81
<i>Dr. František Müller</i> : Úkoly katolické pedagogiky	27
Německý pedagogický realismus	83
<i>Prof. R. Ed.</i> : Mysterium Izrael	34
<i>Dr. L. Riedl</i> : Radiesthesie	32
Bolest očima lékaře	79
<i>Ing. Strádalová</i> : O katolicismu, socialismu a liberalismu podle španěl. spisovatele Donosa Cortesa	177

P. Konstanc Trnka O. P.: Sprangerova pedagogika

28, 77, 121

K R I T I K A

<i>Johannes Hessen</i> , Die Werte des Heiligen. - <i>Dr. Václav Chytil</i> , Universalismus jako metoda hospodářské vědy. - Časop. <i>Przeglond Filozoficzny</i> . - <i>Jacques Maritain</i> , Questions de conscience. - <i>Ed. Janssens</i> , Études de psychologie animale. L'instinct d'après W. Mc Dougall. - <i>Christianus</i> , Die Totengräber des sudetendeutschen Katholizismus. - <i>Sigmund Freud</i> , Úvod do psychoanalýsy. Výklad snů. <i>G. Elliot Smith</i> , Dějiny člověka. - <i>J. B. Kozák</i> , Věda a duch. - <i>Platon</i> , Alkibiades, Hipparchos a Milovníci. - <i>N. Berd'ajev</i> , Christianstvo i antisemitizm.	40
<i>René Hubert</i> , Esquisse d'une doctrine de la moralité. - <i>H. Lützel</i> , Führer zur Kunst. - <i>Arthur Siebert</i> , Von der Pflicht der Philosophie in unserer Zeit. - <i>Karl Boldt</i> , Die Einheit des Erkenntnisproblems. - <i>Alex. Willwol S. J.</i> : Seele und Geist. - <i>L. Noel</i> , Le Réalisme immédiat. - <i>Benedetto Croce</i> , Evropa v 19. století. - <i>Dr. Josef Kratochvíl</i> , Příručka dějin filosofie. Časop. <i>Polski przeglad tomistyczny</i> . <i>Tillmann</i> , Steinbüchel, Müncker, Das Handbuch der katholischen Sittenlehre. <i>Kahánek</i> , Zákulisí presidentské volby dra Beneše. - <i>Antonio Labriola</i> , La concezione materialistica della storia. - Sborník <i>La Tchecoslovaquie devant notre conscience et devant l'histoire</i> . - <i>Stránský</i> , The educational and cultural system of the Czechoslovak Republic. - <i>František Lazecký</i> , Vladaři. - <i>Dunin-Borkovski S. J.</i> , A la conquete des cimes. - <i>Garrigou-Lagrange</i> , Die Beschauung. - <i>Schopenhauer</i> , Sämtliche Werke. <i>N. O. Losskij</i> , Mystical intuition. <i>Dr. Jiří Veselý</i> , Slubní soud	86
<i>A. H. Podolák O. P.</i> , Pojem metafysiky v Aristotelových „Libri Metaphysicorum“. - <i>Neuvième semaine internationale de sythès</i> , L'invention. - <i>Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System</i> . - <i>Dr. Hugo Dingrer</i> , Die Methode der Physik. Časop. <i>Erkenntnis</i> . Sborník <i>Die wissenschaftliche Sprache</i> . <i>Aloys Wenzel</i> , Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. - Sbor. Institutu sv. Anselma v Římě <i>Miscellanea philosophica</i> . - <i>M. Gorce a F. Bergounioux</i> , Science moderne et philosophie médiévale. - <i>O. Pech</i> , Příruční slovník	

pedagogický. - *Platon, Protagoras.* - *Max Scheler, Crisi dei valori.* - *Paul Claudel, Rozhovory o životě a smrti.* - *Card. Verdier, Problèmes sociaux et réponses chrétiennes.* - *Fr. C. Endres, Alte Geheimnisse um Leben und Tod.* - *F. Hlučka, Das Problem der Logik.* - *E. Delaye, Éléments de morale sociale.* - *F. J. C. Hearnshaw, Vývoj politických ideí.* - *Boris Jakovenko, Dějiny ruské filosofie.* - *Dr. Alfred Fuchs, Kurs křesťanské státovědy.* 133

Dominik Pecka, Tvář člověka. *Mariano Campo, Cristiano Volff e il razionalismo precritico.* *J. Woroniecki O. P., Katolickość tomizmu.* - *S. Adamczyk, Tomistyczna teoria poznania zmysłowego.* - *N. Jung, Bewegungslehre des F. Suarez.* - *Dr. F. Kahánek, Beneš contra Beck. Musica antiqua bohemica.*

Vavř. Vodička O. S. B., Chesterton čili filosofie zdravého rozumu. - *Kamil Krofta, Z dob naší první republiky.* - *A. Lang, J. H. Newman.* - *La femme catholique dans le monde contemporain.* — *M. Rast S. J., Theologia naturalis.* - *P. Styk, V zmätkoch a búrkach.* *Dr. J. Horníček, Kniha o rodopisu. Výtvarná práce moravských umělců.* *A. Dempf, Christliche Philosophie.* - *Dr. J. Beneš, Rozumem ke zdroji pravdy.* - *S. Vanni Rovighi, La filosofia di Edm. Husserl.* - *A. Grégoire, Immanence et transcendence.* - *Charakter und Krankheit.* - *P. Lippert S. J., Liebfrauenminne.* - *C. F. Ramuz, Míra člově-*

ka. - *A. Schopenhauer, Sämtliche Werke.* - *Dr. M. Salomon, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles* 181

P O Z N Á M K Y

Materialismus minulého století, krvavé stopy dneška. - Revise hodnot. - Odešel prof. dr. Miloš Weingart. 46

100 let buněčné theorie. - Spor o vědeckost a původnost na universitě v Praze. - Max Picard, Útěk před Bohem. - Zajímavá knížka z r. 1816. - Alois Musil, Italie v Africe. - Eduard Winter, Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. - R. I. Malý, Marx a Řím ve světle živé skutečnosti. - Th. Häcker, Křesťan a dějiny. - Vilém Bitnar, Postavy a problémy českého baroku literárního. 94

Zase jedna rehabilitace. - Úkoly české filosofie. - Experimentální metoda. - Dr. B. Vašek, Katolická akce. - Týž, Dnes a zítra. - Blaise Pascal, Vermächtnis eines grossen Herzens. - Pascal, Gedanken. - Křesťanská revue. — Dr. V. Ducháč, Za kulisami politiky. - Vyšehrad. - Dr. O. Schmidt, Národy na rozcestí. 139

Vychovatelské listy [o filosofii Blondelově]. - Náboženská revue. - Plody českého myšlení: 1. Věda; 2. Filosofie. - Prof. Tvrdý: Úkol filosofie. 187

Nové formy kultury.

Maritain¹ stanoví stupně kultury a hierarchii kulturních forem které dávají národům určení a poslání, podle života akce a kontemplace.

Filosofie vlastně zná problém akce a kontemplace jako problém činnosti produktivní a činnosti vnitřní čili immanentní.

Činnost produktivní znamená sdělení vlastní energie duševně-fysické předmětu, aby byl přetvořen podle tvořivé síly lidského ducha. Duch lidský je příčina a zdroj aktivity, která se uplatňuje účinným zásahem do věcí, na které může působit a které může přetvářet. Činnost lidského ducha je v tomto oboru značně omezena přirozeným stavem věcí, na němž nemůže nic změnit. Přece však i tam se uplatňuje inteligence a svobodná vůle lidská, pokud vytváří z hmoty nástroje techniky nebo umělecké předměty, a liší se od činnosti, jíž působí na hmotu pouhá přirozená energie lidského organismu. Činnost produktivní je nejvíce patrná v hmotném světě. Její účinnostmi jsou i hmotné jednotky ve vzájemném působení a ve vzájemné závislosti.

Produktivní činnost lze měřit časově, probíhá časově a sama sebou je přechodná. Účinek její se projevuje v předmětu, kde něco vykoná. Pochází z činitele a přechází do hmotného předmětu; v něm nabývá svého dovršení. V této přecházející činnosti činitele do předmětu, který se tím přetvořuje, záleží dokonalost činitele; je to činnost v něčem a pro něco jiného. Dělník na př. pracuje na zevnější díle, na tomto díle vyčerpává svou dokonalost dělnické činnosti. Poněvadž ve vykonaném díle je i dokonalost a zadostučinění činitele, produktivní činnost je často spojena s egoismem. Vykonává-li člověk jako produktivní dílo i dílo lásky k bližnímu na př. přispět chudému, nebo napomínat klesajícího, pak i toto dílo je naplněno egoismem. Mravokárce potřebuje chybního, aby byl sám mravokárcem, almužník potřebuje chudých, aby sám byl dobrodincem atd. Mnoho z lidské činnosti je konáno pouze jako produktivní dílo zevnější a proto i nejlepší díla jsou přeplněna sobectvím. Nejsou dosti čistá.

¹ J. Maritain, Questions de conscience (Desclée de Brouwer, 1938.).

Vnitřní činnost, immanentní je docela jiného druhu, patří do duchovního řádu, je výrazem života ducha. Immanentní činnost zdokonaluje samého činitele, zůstává v něm a povznáší ho. Dílo immanentní činnosti se projevuje úkony poznání a lásky; odehrávají se v duši a při tom znamenají pro ni nový způsob aktivní existence a zdokonalení, lepší než je pouhý fakt fysické existence. Úkonem poznání duch si osvojuje věci mimo sebe, úkonem lásky táhne k jiným věcem mimo sebe. Takové úkony neznamenaají jen přechod, nýbrž předpokládají pevnost a dokonalost činitele. I když tato immanentní činnost trvá jen okamžik, přece tento okamžik je trvalý, protože je nadčasový. Duchovní činnost má věčnou hodnotu; láska zůstává na věky.

Proto Aristoteles postavil v hierarchii činnosti immanentní činnost výše než produktivní a zevnější, poněvadž immanentní činnost je životní a povznášející. Hlavní bída moderních dob záleží v tom, že hledají jen zevnější činnost produktivní a filosofie zdůvodňuje jen její platnost. Immanentní činnost na př. myšlenková byla pojata jen jako činnost produktivní. V tom tkví hluboké kořeny omylů ideologií² moderní doby.

V immanentní činnosti dává filosofie tomistická přednost úkonu intelektu před úkonem vůle, neboť úkon intelektu je dokonalejší. Rozum svou vlastní povahou je více duchovní a nehmotný a tedy je schopen větší imanence než vůle. Tato pravda tak zářivá sama v sobě je snadno porušitelná v aplikaci. Porušené upotřebení zářivé zásady pravdy způsobilo mnoho rozvratu. Tím však netrpí vlastní smysl pravdy, který z toho plyne, že poznání pravdy je vznešenější a vyššího druhu než pouhá činnost. Život myšlenkový je lepší než projevy života podle nižší stránky lidskosti. Jediný úkon intelektu, který znamená vedení a řízení práce a povinností, který znamená vůdčí sílu pronikající zmatkem nejistoty a mlhy jiných, je cennější než mnoho práce bez pořádku a bez smyslu, nebo bez dostatečného důvodu a plánu.

Velký blud však v upotřebení této pravdy záležel v tom (dnes ještě u mnohých lidí trvá), že

² Viz Fil. revue, 4. č. min. ročníku: Omyly doby.

řeční a římsí aristokraté považovali práci za méněcennou. Svět i lidé práce jsou dělání jen pro vyšší třídu intelektuálů a aristokratů. (Některé systémy si vzaly tuto aplikaci za základ, na př. feudalismus, kapitalismus a j.) Křesťanství však napravuje tuto bludnou aplikaci. I když je rozum schopen větší imanence a má duchovní prvenství, přece pro člověka láska v mnohých věcech je lepší než intelekt. Poznáním existují věci v nás podle našeho chápání a podle pojmů myslí, kdežto láskou nás věci přitahují k sobě, jak jsou v sobě. Proto milovat vyšší a dokonalejší věci je lepší pro člověka než je jen poznávat. Je lepší milovat Boha, než ho jen poznávat; je lepší milovat své bližní, kteří mají v sobě obraz Boží, než je jen poznávat. Odstraníme-li z člověka tuto jeho vyšší stránku, pak je ovšem lépe ho jen poznávat než milovat, neboť zbaven své podobnosti s Bohem, nemá člověk víc než jiné věci a neznamena pro nás nic vyššího a většího než jsme sami. Láskou lze si přisvojit mnoho ze skutečnosti a věcí nejen v řádu mravním a duchovním, nýbrž i v ontologickém. Lze milovat vše, co je vznešené, velké a povznášející, na příklad v lidské duši i v přírodě, pokud i ona nese na sobě znamení a odraz Boží vznešenosti a velikosti.

Život úvahový tím nabývá své plné platnosti ve všech projevech. Zatím co úvahový (kontemplativní) život filosofů se soustředil celý na poznání pravdy, úvaha a myšlenka v křesťanství se spojuje přirozeně s projevem lásky. Láska vzrůstá poznáním a naplňuje novou dokonalostí svět psychický i skutečnost mimo nás.

V tomto smyslu a s náplní celé skutečnosti života, která je v člověku, nabývá plné platnosti život kontemplativní. Život úvahy a poznání má pak svůj přirozený poměr k činu a jednání. Jednání je duševně připravováno a člověk je schopen zásahu do skutečnosti platnějšího a lepšího, než jiný bez myšlenek, bez ideí a bez smysluplného plánu.

Činnost ve světle úplnosti, spojitosti a jednoty vnitřních prvků, z nichž vyvěrá, nelze pak redukovat jen na činnost zevnější a přechodnou. Je v ní hlubší jádro ontologické, to jest lidská přirozenost, jako duševně-organický celek. Jednotlivosti tohoto celku jsou důležité tak, že, není-li činnost výrazem celé přirozenosti, má na sobě

vždycky kaz nesouladu, nespokojenosti a není radostná.

Lidská činnost pravá se rodí v hloubkách ducha jako prvního zdroje, prochází schopností myšlenkovou a vůlí. Z myšlenky čerpá směr a světlo, aby činnost byla dokonalá a správná, plná smyslu, aby vykonala dílo krásné nebo účelné atd. Z vůle nabývá síly, rozhodnosti, odvahy a nutného boje proti překážkám, se kterými se přirozeně setkává. Z vůle nabývá lidská činnost své zvláštní krásy, kterou nazýváme „karakterností“, a zároveň lásky k dílu a práci. Vůle spolu s rozumem obrací lidskou činnost k poslednímu cíli a tak získává jas mravní správnosti, nebo opak šedého nátěru lidské ubohosti a nedostatečnosti.

Poněvadž však přirozenost lidská jako celek je ucelený a sjednocený zdroj činnosti, lidské skutky mají i své zabarvení citu nebo vášně a všech jiných prvků, psychicky pracujících na vytvoření lidského činu a díla.

Každý lidský skutek pochází z duchovní dokonalosti. Proto kontemplativní činnost, rozmnožující imanenci a duchovní skutečnost vnitřní, nesmírně přispívá ke každému lidskému dílu a činu.

Kdo si neuvědomí přirozenou souvislost a jednotu vnitřní struktury, jak zevnější a produktivní činnost je spojena s duchovní, nedovede nikdy se vyjádřit správně. Proto se podceňuje kontemplativní činnost a dává se přednost produktivní na úkor radosti z práce a činnosti.

Ani sociální činnost není vyňata z přirozených zákonů lidské přirozenosti a její jednoty. Sociální činnost slouží více zájmu společnosti a jiných, než vlastnímu. Proto vyžaduje zvláště dokonalého činitele člověka. K dokonalosti člověk dochází větším stupněm vnitřní duchovnosti a tedy imanence vnitřní činnosti.

Produktivní činnost zahrnuje do sebe i pojem práce, na příklad dělníka nebo řemeslníka. Práce znamená činnost, určenou k provedení díla užitečného nebo zdokonalujícího člověka a společnost. Práce je spolutvůrcí úkon lidský na díle Boha-Tvůrce, její sociální a ethický význam není jen v produkci užitečné věci pro člověka, není jen v řádě hmotném (jako v moderním světě technickém), nýbrž má svůj duchovní princip, intelekt a vůli, schopnosti ducha, z nichž nabývá své velikosti a radosti.

Práce posvěcená duchovním světlem, čistotou a silou, má cenu výkupnou pro člověka samého; ponechána sama sobě jako produkce hmotné věci, je příliš nelidská a spíše trestem než radostí. Práce i hmotná, pocházející z ducha a naplněna duchovní kvalitou, je podobna Boží dobrotě, která se rozdává a sdílí. Boží díla jsou díla lásky. Práce lidská je dokonalá, vychází-li z téže vnitřní kvality ducha moudrosti a lásky.

Úkolem³ člověka je skutečná činnost duše podle rozumu, a to činnost zdatná, aby mohla být označena jako dobrá činnost. Výkon člověka je život, který záleží ve skutečné činnosti duše a v jednání ve shodě s rozumem, a to způsobem dobrým a krásným. Proto pro člověka zdatná činnost je nejlepší a nejdokonalejší a přivádí ho do stavu blaženosti, ovšem, je-li úplná, neboť krátká doba zdatnosti neučiní člověka šťastným, jako jedna vlašťovka nedělá jara.⁴ Zdatnost vyžaduje duchovních hodnot rozumu a vůle.

Je třeba aplikovat tento pojem činnosti a práce na všechna odvětví práce, a pak její pojem nabývá své hodnoty a plně odpovídá hodnotě lidské osobnosti. Každá práce jest oděna vznešeností lidského ducha a jeho kvalitami. Žádná práce člověka nesnižuje, má-li na sobě alespoň nějakou část duchovní kvality. Do pojmu duchovní práce není zahrnuta jen práce v bibliotékách a na akademích, nýbrž práce celého lidstva.

Práce v pravém světle pojatá udává stupeň duchovnosti každé doby, tedy i naší doby. Doba čisté techniky jako produkce čistě hmotných prostředků a statků má v sobě málo z totality ducha a jeho kvalit. Doba, která znehodnocuje nebo zavrhuje kontemplativní činnost ducha, je povrchní a odcizena duchovnímu jádru lidské přirozenosti. Je plna ruchu výroby, ale nečiní lidi šťast-

³ Viz Aristoteles, Nikomachova ethika (Laichter, Praha, kn. I.).

⁴ Tamtéž.

né, nýbrž pouhé otroky práce. Práce v ní nemá svůj duchovní kořen a proto je břemenem. Doba, která pohrdá myšlenkovým životem pro ideologie a omyly špatných myslitelů, nemůže postavit nový a pevný základ pro život jak individuální, tak sociální. Nejen produktivní činnost je znamením stupně duchovnosti doby, nýbrž i vědecká, filosofická a výchovná práce označuje stupeň duchovních kvalit doby.

Je-li snižována filosofická činnost kontemplativní na úroveň produkce, je-li jen pro produkci, je to znamení, že duchovní jádro z ní vymizelo, že filosofie pozbyla svých hlubokých základů vědeckosti a duchovnosti, stala se zbytečnou nebo dokonce škodlivou ideologií.

Jsou-li v některé době duchovní hodnoty lidské osobnosti ztotožňovány s hodnotami biologickými, vzrůstu a příznivých podmínek pro vegetaci, pak úroveň pedagogie a jiných odborných věd je velmi nízká. Jsou-li sociální hodnoty měřeny jen zdatností výrobních prostředků a sociologie se obírá jen statistikami a konstatováním praktického stavu a v něm se hledá zákonitost, pak úroveň sociologie ztrácí duchovní základ a nelze ji nazvat vědou, vedoucí ke kultuře ducha a společnosti. Totéž lze tvrdit o všech kulturních produktech, z nichž zmizela duchovní zákonitost kontemplativního života.

Nové formy kulturní jsou podmíněny novým základem, novou školou duchovního života, výstavbou myšlenkovou podle zákonů přirozenosti lidské. I nový právní řád, má-li sloužit společnosti za základ, nemůže být lhostejný k duchovní základně lidského života.

Filosofie mnohých směrů jest jen neúčinný pokus o náhražku duchovnosti, na který dnešní doba nemá kdy. Dnešní doba potřebuje tomistických základů pro život a pro práci, aby přinesla nové a skutečné formy kultury.

Mag. dr. M. Habáň O. P.

Základy mravní iniciativy.

Kdo věří v dobro, musí věřit v Boha; nepřipouští-li kdo dobro, zapírá své vlastní nitro.

Mravní vědomí je vědomí vlastního určení, pokud jsme sami jeho strůjci, kam obrátíme svůj

život, jaké hodnoty si přiznáme, jaký ideál nás oživuje, jaké vztahy z toho vyvodíme. Poznáváme v něm pravé vědomí sebe samých, své nejhlubší bytosti.

Lidská přirozenost není jen předmět přírody, podřízený jejím silám a jejím zákonům pohybu, má v sobě iniciativní a tvůrčí schopnost, schopnost řídit sebe samu a v něčem i věci, které nás obklopují. Záleží plně na nás, abychom si stanovili zákon této činnosti, abychom jej uznali a provedli.

Pojmy o tom, co mají lidé konat, aby zadostučinili svému mravnímu vědomí, jsou velmi rozdílné. Jsou závislé na vnitřních dispozicích jedince; na jeho citu, na prostředí, na stupni civilisace, ale *v základní závaznosti dobra nelze se lišit*. Každý ví ve svém nitru, že nemůže jednat úplně podle libosti, že musí jít určitou cestou, že se nemůže oddat nevázaně životu animálnímu, že nemůže žít životem obráceným úplně jen na sebe. Je třeba se spravovat a podřizovat po své hmotné stránce, překročit hranice vlastního jedince, abychom uskutečnili něco z duchovního světa; pracuje v nás touha po ideálu, nikdy plně zadostučiněná.

Uznat tento ideál a souhlasit s ním znamená nastoupit na mravní cestu. Vstupujeme dobrovolně. Máme tajemnou schopnost, již můžeme uniknout sami sobě, a jsme při tom vázáni. Odporovat by znamenalo zničit svou lidskou stránku. Chtít mravní dokonalost je vyšší forma chtění celé naší bytosti, v níž je zákon účelnosti, vzrůstu a zdokonalení až do neohraničitelných mezí. Týž zákon účelnosti ostatně existuje ve všech věcech. Nelze ani toužit po nižší věci, bez stálé touhy po vyšších, neboť tato touha je příčina našeho stálého pohybu, je tajemný důvod, proč toužíme po různém druhu věcí. Existuje v nás síla touhy po úplnosti, již nelze odporovat bez nebezpečí rozbít vnitřní vyrovnanost, zničit v sobě sílu a oslabit se pro tak nutnou práci.

Dobro je závazné. Mravní závaznost je v tom označena, že nepřichází z venku, nýbrž pochází z nás, pochází z vlastního vědomí závaznosti. *Je to naše svědomí*.

Svědomí je v nás hlas vesmíru a hlas Bytí samého. Znamená pro nás tvořivý popud a zároveň orientační. Tvoří naši mravní skutečnost a určuje jí cestu.

Utvoří-li příroda živé embryo, určí mu životní běh; živá a dospělá bytost dává vznik embryu. Vše se rodí pro cíle, které určují a řídí činnost.

Totéž se děje v mravním řádě, uskutečňuje se v něm vyšším způsobem řád přírody. Vše začíná u posledních cílů. Svědomí nám ukazuje na poslední cíl, ne ovšem vždy hned na to jaký je sám v sobě, s této stránky si člověk musí odhalit svůj cíl a hledat jej (hledání ovšem dopadne buď dobře nebo špatně), avšak svědomí určuje a objasňuje naše určení tím, že řídí, a řídí stále výš, vzestupným způsobem, od těla k duchu; ze sebe samých k bližnímu nejdříve k nejbližšímu pak i vzdálenějšímu, až končí u všech. Svým duševním a myšlenkovým světem se stáváme vesmírem tím, že chápeme bratrství všech.

Mravní vědomí se druží přirozeně k vědomí náboženskému; nelze je oddělit. Bůh, jenž je předmětem náboženské úcty, je základ mravnosti pro svou nesmírnou všeobsáhlou. Mám náboženství, poněvadž ctím Nejvyšší Skutečnost, na níž závisí, a od níž pochází každá jiná skutečnost; žiji mravně, poněvadž jsem se rozhodl jednat důsledně v této první a nejvyšší závislosti.

Pochybnost o této jednotě a souvislosti může mít jen ten, kdo pochybuje o sobě. Má-li ale člověk plné vědomí sebe, nemůže pochybovat. Nemůžeme zneuznat to, co nás určuje než že zneuznáme i své bytí. Člověk je tedy bytost náboženská, je bytost mravní stejně jako je bytost myslící.

Mravní závazek je spojen s nejširšími projevy života, píše Bergson;¹ prožíváme jej dříve než jej zdůvodníme rozumem; předchází nás a je v nás dříve, než jej reflexivně poznáme, abychom s ním souhlasili nebo mu odporovali. Můžeme s ním nesouhlasit, neboť k duchovnímu vědomí se dostáváme reflexivně. Reflexivní úkon je svobodný, nemusíme jej pěstovat, můžeme mu dobrovolně odporovat, skrývat si sami sobě, co nám reflexivní poznání odhaluje. Skutečnost však zůstává. Nikdo nepochybuje o mravním řádu stejně jako nikdo upřímně nepochybuje o pravdě nebo o skutečné existenci věcí. Víme o tom evidencí vnitřní, duchovní, která je čistší než smyslová, má v sobě méně ilusí. Tato jistota je větší než vědecká, která ji nikdy nevynahradí.

V reflexivním pohledu na mravní přesvědčení je bezprostřední kontakt živé bytosti s vnitřním zákonem života; ve vědomí znamenáme z něho

¹ Bergson, Les deux sources de la Morale et de la Religion, p. 20 et 23.

popud, abychom se pohybovali podle něho. Vnitřní věci jsou pro nás jistější než vnější, neboť vnější svět nám uniká se svou hlubokou vnitřní skutečností. Věda poutá víc a více přírodu, ale poznává ji méně, rozumíme-li poznáním absolutní a decisivní poznatky, pronikající až k jádru, až k principům věcí.

Při tom ovšem tato vnitřní jistota je úplně příbuzná s vědeckou, neboť obě jsou plodem ducha, obě procházejí vědomím. Jistota mravního principu: „mám konat dobro“ je stejně jistá jako princip: co je pravdivé, není lživé nebo jakýkoli jiný.

O mravní vědomí je možné opřít závěry a učinit je základem, neboť pochází z tvůrčí moci, která nás formuje, pochází z celé skutečnosti, k níž patříme jako součást. Má tedy Nejvyšší Skutečnost ve své úplnosti mravní ráz? Jaký má tato Nejvyšší Bytost ideál jako zákon? Je Ideál sám, Pravda, kterou poznáváme praktickým životem, stejně jak byla odhalena poznáváním myšlenkovým.

Abychom dospěli k ní, je třeba projít údolím bludů a omylů, avšak i ony nutně přivádějí k pravdě. Mravní řád jako řád pravdy vyžaduje základ a zároveň, pokud se odráží v nás, vyžaduje iniciativu. Cítím v sobě sílu dobra, která mne vede k dobru dříve než jsem se tázal sám sebe, v čem záleží dobro. Síla je patrná i tehdy, konám-li zlo, neboť v té chvíli se projevuje jako silná reakce, jako smysl nazpět, výčitka svědomí.

Směr k dobru a výčitka jsou ve mně svědectví tvůrčí skutečnosti Boží, kterou poznávám pod jejími vlastnostmi, v tomto případě jako svatost a dobrotu v takové míře, jak to nedokáže přímo řád přírodní. Tímto způsobem přicházíme k Bohu, abychom poznali jeho projev ve svatosti. Stvořená bytost má už svou přirozeností určení k účelnosti a k dovršení sebe, je povinna jít k zdokonalení sebe; William James to nazval „heroismem“. V této tvůrčí síle a v našem mravním sklonu se zjevuje Bůh jako Svatý.

Bůh je svatý, poněvadž způsob jeho tvůrčí činnosti zjevuje jeho svatou činnost, jejíž zárodek

klade do lidské bytosti jako pramen ideálů na které nahlíží lidský duch; Bůh je tvůrce této vnitřní a imanentní nutnosti v lidské bytosti, kterou člověk stále pocítuje, i když se provinuje proti mravnímu řádu.

Řád světa tím nabývá nového rázu více než je pouhá účelnost. Povšechný vývoj jeho předpokládá myšlenku a pracuje pro myšlenku a protože je myšlen; je vlastně prací duchovního principu, který má svůj záměr. Vlastní ráz díla se poznává podle cíle, nikoliv podle začátku.

Konstatujeme-li tedy, že práce a průběh živých bytostí dospěl až k mravnímu řádu, až k takovému stupni dokonalosti, lze říci, že řád světa pokud provádí tento postup, vykonává a uskutečňuje mravní řád. Mravní řád je tedy dílem mravní tvůrčí síly.

Přírodní směr ve svém celku, přes všechny své stupně a fáze složitých forem, i s překážkami, až by tím směr byl zničen, nebo odvrácen od vzestupného průběhu, dospívá až k mravnosti jako ke svému ovoci a cíli. Proto příroda je k němu určena a orientována.² *P. Sertillanges O. P.*

² Přirozená struktura lidské bytosti vrcholící ve snaze po mravním zdokonalení je zdrojem stále nových podnětů k mravní činnosti. Z ní pocházejí popudy k ideálnosti, ke charakternosti, ke statečnosti a odvaze a jiným projevům dokonalé lidské osobnosti. Tyto popudy k iniciativě neznamenaají, že by jich člověk vždy používal a že by na nich budoval svou osobnost a její hodnoty. Zvláště svatost jako vrchol hodnot lidské osobnosti není dílem jen těchto popudů přirozenosti. Přece však přirozenost má pro ni vnitřní porozumění, má pro ni obdiv a hluboké projevy touhy. „Anima humana naturaliter christiana.“

Pravá iniciativa lidské osobnosti záleží v tom, že hledí uskutečnit v sobě tuto realitu ideálních hodnot všemi prostředky, které jí dává rozum a křesťanství. K této iniciativě jsou vázáni všichni lidé bez výjimky. Každý je povinen dospět k určitému stupni ušlechtilosti, která je nutná pro lidský život soukromý i sociální. Aby k tomu člověk dospěl, musí bojovat i s překážkami, se zlem, s okolím a prostředím, které působí zmatek a překáží rozvoji. Proto nelze se dívat na zlo jen pasivně. Nelze přenechávat odpovědnost za mravnost a dokonalost jen neurčitěmu osudu a libovůli. Každý svým způsobem je povinen aktivně bránit proti zlu sebe i druhé. Zvláštní povinnost ovšem doléhá na legitimní autority.

Duch a lid. Pokračování z minulého ročníku.

(*Pokus o moderní zdůvodnění totality člověka a její novou výstavbu v duchu nauky svatého Tomáše Akvinského.*)

Přincipem theocentrického řádu dospěl Tomáš k druhé etapě své totalitní filosofie. Zde začíná míti všechno architektonickou jednotu, důslednost a úplnost. O tom, doufám, bude důkladněji pojednávat analýsa Tomášova díla. Zde vytyčíme zatím jen tři základní důsledky, které vyplývají z principu theocentrického řádu, poněvadž právě tyto jsou prakticky svrchovaně důležité pro časovou výstavbu lidské jednoty v duchu a lidu. Jelikož skutečnost je theocentrickou jednotou řádu, je lidský totalitní ideál: 1. obecně poznatelný, 2. skutečně dosažitelný a 3. mravně závazný.

Skutečnost je theocentrickou jednotou řádu, proto je lidský totalitní ideál na prvním místě obecně *poznatelný*. Fenomenologicky zjištěné potřeby a sklony k totalitě mají životně existenční význam: *odpovídají* totiž skutečnosti. Přirozené dychtění, toužení a snažení - pokud se odehrává v hranicích, vymezených všemu lidskému odpovídá nezávislému od nás, v sobě samém existujícímu, nejvyššímu Bytí. Poznávací rozum je pro nás přirozeným orgánem poznání skutečnosti. Předtím jsme ukázali, jak Tomáš dospěl k ontologii poznání *dodatečně*, z předchozích pevně stanovených skutečností existence Boží a theocentrické jednoty řádu. Nyní teprve, poněvadž řád bytí a myšlení navzájem na sobě závisí - může lidské poznání nahlédnouti do nadčasové a nutné skutečnosti. Teprve nyní je dána poslední „instance“, na kterou se mohou a musí odvolati všechny totalitní ideály, které se tak měnily ve varu věků a vášní, a které vůbec chtěly si činiti nárok na nepomíjitelnost a na význam pro skutečný život.

Jak dalece je takový světový názor²² nejen nutný, nýbrž psychologicky přímo nepostradatelný, to nám ukazují dějinné zmatky, poučuje nás o tom ustavičné kolísání mezi dvěma extrémy, kdykoli

²² Je přirozené nejen „svědomí ve mně“, nýbrž — a to hlavně — „hvězdné nebe nade mnou“. Santer J.: Die philosophischen Grundlagen des Naturrechtes. Vídeň 1932, 3. f.

se více lidí pokusilo o svoje vlastní řešení, a ustavičné boje protichůdných náhledů, sváděné na poli myšlenkovém.²³

Poněvadž skutečnost je theocentrickou jednotou řádu, je lidský totalitní ideál také *skutečně dosažitelný*, jinak by lidé dávno propadli zoufalství, lethargii a skepsi ve zmateném tápání mezi pochybenými extrémními názory. Přirozený pud po jednotě, prapudový instinkt důvěry ve skutečnost se zdají nepopíratelný a nevykořetitelný. Nepovědomě, ale věčně žije pak v lidské přirozenosti přesvědčení, že všechny touhy a snahy přece jen nejsou v základě pochybené, marné a nicotné.²⁴

O přirozené potřebě a o přirozeném sklonu k jednotě nelze nikdy prakticky pochybovati. Je nyní možno, aby lidská přirozenost podstatně po jednotě toužila, měla k ní sklon, a přece zároveň by byla neschopna k jednotě dospěti? To je metafysicky nemožné, *jestliže existuje Bůh*, jestliže tedy je skutečnost theocentrickou jednotou řádu! Zdůrazňuji, že mluvíme o *podstatné* dosažitelnosti nebo nedosažitelnosti lidského totalitního ideálu. Při tom však musí se vědět o trojím, snad právě tak podstatném omezení této skutečné možnosti. Na prvním místě je to sama tíže a pomíjejícnost všeho tělesného, která stále klade přirozené hranice pro vnější výraz vnitřního ideálu. Za druhé: z přirozeného spojení, které má duše s tělem, plyne fenomenologicky jisté omezení našeho duševního chápání a snažení. Lidské poznání se musí stále vyrovnávati se smyslovým světem, musí být stále znovu a znovu vytrhováno a pevně postaveno proti odporu hmoty. Dále je ta skutečnost, že poznáný a uznaný ideál nikdy není ve vědomí přítomen ve stejné síle a v dlouhém trvání. Za třetí je rovněž zkušeností zjištěno,

²³ Srov. Inauen A.: Psychologische Prognose philosophiegeschichtlicher Entwicklung. Ein Versuch. *Ve Stimmen der Zeit* CX 1926. Str. 29—41.

²⁴ „Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi.“ C. G. 3, 44. „Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem ad quem est.“ I. 88. l. 4.

že neopanované lidské instinkty strhují k sobectví, nezřízenosti a nepoddajné povýšenosti.

Přes to všechno však platí existence optimismu, spoléhajícího na Boha a k němu usměrněného. Je metafysicky nemožné, aby naše přirozené sklony a touhy byly *bytoštně*, t. j. radikálně a pronikavě, již předem a samy od sebe, nicotné a neúčinné. Bůh neodnímá úplně věcem *to*, co potřebují k naplnění přirozených sklonů, které *On* sám do nich vložil.²⁵ Jinak by skutečnost nebyla jednotou řádu, nebyla by ani od Boha stvořena - alespoň ne v bytoštných vztazích, které jsou mezi vlohou a jejím uplatněním či naplněním, mezi rozmanitostí a vzájemným odporem. Protiklady a odpor, který zřejmě se hledí uplatnit v tělesné i duševní zákonitosti, nesmí tedy být „opravdovým“ protikladem, ani bytoštným naprosto pronikavým dualismem.²⁶

Stvořil-li by něco naprosto beze smyslu, protikladného a pochybeného, jednal by Bůh méně moudře než člověk. Poněvadž však Bůh nemůže být činný, aniž byl Sám bez Sebe přítomen - je čistým konem, absolutním bytím - proto nemůže být činný bez své podstatné dokonalosti. Bůh nemůže tvořit bez moudrosti;²⁷ proto nic nestvoří bez řádu.²⁸ Proto je tvorbě jejich schopnost uskutečňovati sklony k jednotě běžně přirozenou, ano metafysicky nutnou. Bůh přece nemůže věci jinak stvořit a uspořádat, než tak, aby odpovídaly Jeho stvořitelským idejím.²⁹ Bůh tedy není povinen k vůli nám filosofům, ani k vůli prudkým pudům přírody, ani k vůli pořádku ve vesmíru, aby skutečné vlohy a touhy dospěly k možnosti svého naplnění. Pouze a jedině k vůli Sobě je povinen,³⁰ vzhledem ke Svě dokonalosti, k naprosté Svě moudrosti a dobrotě,³¹ aby člověk a

lid se mohl dopracovati k žité jednotě způsobem, který vyžaduje řád.

To je tedy jedině myslitelný skutečný *mysl* vesmíru. Teprve nyní ve světle theocentrické metafysiky řádu, je vyplněna lidská řízeň po totalitě, a dualismus mezi přírodou a dějinami přestává se táhnouti do nekonečna.³² Nyní teprve existuje filosofie vývoje,³³ světový názor lidské víry v pokrok. Poněvadž rytmus mezi prostředkem a cílem má i v přírodě obecnou platnost, proto jej může člověk i ve svém duchovním rozvoji uplatnit, jen když se vřadí do souzvuku se skutečností. Tehdy je mu dána možnost k rozvinutí a lidskému zhodnocení techniky, politiky, kultury i dějin, které pokračují na podkladě řádu ve vesmíru.

Theocentrická jednota řádu ve vesmíru je tedy zároveň přirozeným a čistě lidským totálním smyslem kosmu. Avšak totální *mysl* je *stvořený*, a jako není Bohu nikterak vnucen, tak mu též nic nevnučuje.³⁴ Poslední imanentní přirozený cíl skutečnosti je pouze důsledkem jejího transcendentního přirozeního cíle. Tím pak je - pro každý druh určitým způsobem - Bůh sám.³⁵

Nyní rozumíme také té metafysické nutnosti, která je v theocentrickém řádu jednoty vesmíru. Je to nutnost *podmíněná*, při tom však - s výhradou svobodného rozhodnutí Boží Vůle - nutnost metafysická nebo-li absolutní.³⁶ Že jsou tělesné a duševní vlohy, sociální a osobní přirozené sklony takové a ne jiné, to je skutečnost, se kterou se musí počítat. Fenomenologie a psychologie, dějiny a sociologie mohou skutečnosti stanovit a ozřejmiti, mohou s nimi teoreticky i prakticky počítati, více však ne. Stojíme zde jako tvorové

De Ver. 23. 6 3. „capacitas ... secundum ordinem potentiae naturalis, quae a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem.“ III. 1. 3. 3.

³² Srov. Natorp P., Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen 1925, S. 166—7.

³³ Srov. Nink Caspar S. J. ve Scholastik. XII. 2. 1937. Str. 176—7.

³⁴ „Si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur.“ C. G. 2, 23.

³⁵ O tomto „duplex ordo“ srov. I. 21, 1. 3; 47. 3 atd.

³⁶ Je to u Boží Vůle „necessitas ex suppositione“, „conditionalis“; ut si hoc debet fieri, necesse est hoc prius esse.“ C. G. 2, 29, 30; tedy nutnost, které je třeba rozuměti „composite“, ibid. 25.

²⁵ „Quia Deus qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum.“ C. G. 2. 55.

²⁶ Jako je tomu v metafysice Mik. Hartmanna, která již proto nemůže nikdy být theisticky dostavěna.

²⁷ „Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus per suam sapientiam res in esse produxit. C. G. 2, 24.

²⁸ „Ea quae ex divina sapientia procedunt oportet esse ordinata.“ I—II, 102, 1.

²⁹ „Res naturalis debet esse talis quod imitetur propriam ideam quae est in mente divina.“ De Ver. 23. 6, 3.

³⁰ „Debitum secundum conditionem naturae“ (I—II. 111, 1, 2) je totéž, co „debitum ex dependentia“ (C. G. 2, 28.)

³¹ „Hoc autem debitum ex divina sapientia dependet.“

před božsky nevyzpytatelným tvůrčím rozhodnutím.³⁷

Bůh se rozhodl něco vytvořit, a to stvořit to tak, jak to nyní skutečně jest. Můžeme se k tomu skutečně danému pořádku v přírodě postavit optimisticky nebo pesimisticky, lze hlouběji pátrat v bytí a jeho možnostech, nikde však se nepodaří dokázati absolutní nutnost jevů. Jak ale jednou Bůh tento přírodní řád, s tak členitými potřebami a schopnostmi stvořil, pak *musí* tyto bytostné touhy a schopnosti dojít naplnění.

Bůh nemůže nic stvořit bez řádu, neboť nemůže tvořit bez moudrosti.³⁸ Proto je také poslední cíl kosmu a theocentrická jednota jeho řádu Bohem jako taková zamýšlena a *chtěna*.³⁹ Právě proto je lidský totalitní ideál 3. *mravně závazný*.

Svět by nemohl být od Boha, neměl-li by jednotu řádu; ta by pak nemohla být jednotou řádu, kdyby uznání nebo neuznání tohoto řádu záviselo na naprosté naší libovůli. Fenomenologicky je prvním svědkem pro to, co bylo řečeno, naše svědomí, a elementární mravní zásady,⁴⁰ všem lidem společné a zřejmé. Tehdy je nějaká hodnota uznána za mravně významnou, jestliže její vyplnění nezávisí na libovůli okamžiku, je-li nutno její vykonání jako osobní povinnost.⁴¹ A její významná důležitost se nám bezprostředně, nebo jinak jeví ve své povznesenosti nad čas, prostor a osobní potěšení. To je míra pro povinnost a řád, míra odpovídající povaze přirozenosti.

Ve jménu těchto norem všeobecně elementárních a vždy patrných, odvolají se lidé na absolutně pevné a obecně závazné právní zásady, známé jako „práva“ jednotlivce, „práva“ rodiny a „práva“ státu. Tato přirozená *práva* jsou však zároveň přirozenými *povinnostmi*,⁴² čili povinnostmi k řádu. V základě mají všechnu svoji jednoznačnou závaznost z jediné universální přirozené

povinnosti: Vyplňuj Boží řád!⁴³ Poněvadž tedy plnění theocentrického řádu je přirozenou a podstatnou povinností tvora jako takového, je plnění lidského totalitního ideálu mravně závazné.

Existuje tedy přirozená ethika, která může prakticky odvozovati svoji závaznost z té skutečnosti, že lidé jsou založeni tak a ne jinak, že přirozenost má právě tyto a ne jiné požadavky. Správně chápáná přirozená ethika je však daleko vzdálená od možnosti státi se etikou „krytí potřeb“. Svoji poslední normu nehledá naturalisticky v síle a rozkošnictví pudů, nebo v tělesných potřebách rasy. To se již fenomenologickým postřehem jasně projeví. Právu a spravedlnosti byl sice již podkládán všelijaký obsah, a pro jejich konkrétní vyjádření byla vynalézána mnohá moderní slova; dokonce i nespravedlnost byla páchána ve jménu práva a protipřirozeně jednáno ve jménu „přírody“. Nikdo však doposud nemohl účinně tvrditi, že spravedlnost *není* normou všeho lidského jednání, že je lepší bezpráví, než právo, a špatný čin je vyšší, než dobrý skutek. Vždy se nakonec musí člověk odvolat na *normu*, na to, co *má* býti, aby byl zřejmý pojem spravedlnosti.

Ethika se zde jeví již fenomenologicky jako *ethika řádu*. Ta je však *etikou skutečnosti*, existenční životní moudrostí. To, co býti *má*, dostává nakonec svoji závaznost od toho, co *je*. Poněvadž Bůh stvořil skutečnost tak a ne jinak, poněvadž do ní vložil již určité uzpůsobené vlohy a možnosti, proto je správné vše, co požaduje tento Bohem chráněný řád, a vše, co tento řád brzdí, je nesprávné.⁴⁴ To vše ovšem platí jen potud, pokud stačí naše síly, schopnosti a svoboda. Pouze na duševní úkony vůle vztahuje se přirozeně a fenomenologicky mravní příkaz.

Povinnost jako norma řádu a skutečnosti, koření v theocentrickém řádu, konečně pak v Boží vůli. Proto jest ethika řádu etikou *formální*, *etikou theocentrickou*. Z téhož metafysického důvodu je však též etikou *materiální* neboli etikou

³⁷ Skutečnost bytí „non habet rationem nisi divinam voluntatem“. I. 23, 5. 3 — přirozeně, že v metafysickém usuzování.

³⁸ „Potentia Dei nunquam est in re sine sapientia“. De Pot. 1, 5. 6; 7. 4. 9.

³⁹ „Ordo universi est proprie a Deo intentus“. I. 15. 2.

⁴⁰ Tak zv. „prima principia practica“, potom „synderesis“ a konečně svědomí.

⁴¹ Srov. Hessen J.: Wertphilosophie, Paderborn 1937.

⁴² Proto není u sv. Tomáše výraz „přirozené právo“ běžným, mluví za to o „lex naturalis“.

⁴³ „Quidquid in rebus creatis (Deus) facit, secundum convenientem ordinem et proportionem fecit: in quo consistit ratio iustitiae.“ I. 21. 4.

⁴⁴ „Primum ex quo dependet ratio omnis iustitiae, est sapientia divini intellectus, qui res constituit in debita proportionem et ad se invicem et ad suam causam: in qua quidem proportionem ratio iustitiae creatae consistit.“ De Ver. 23. 6.

hodnot. Plyne to z toho, že theocentrická jednota řádu ve vesmíru je jejím *přirozeným* cílem, její podstatně přirozenou náplní. Lidská totalita je tedy rovněž v tom, co přirozenost v člověku „míní“. Proto je správné, mravné a přirozené to, co *má* být, co má „od narození“ sklon,⁴⁵ aby se tak stalo. Díky theocentrickému řádu může Tomáš vysloviti všechn pokrok oblažující normu: Řád přirozený podstatně souhlasí se správným.⁴⁶

Logicky a metafysicky nutně z toho plyne platnost této věty, i v obrácené formulaci, když se řekne: Nespravedlnost, nemravnost a nepřirozenost se - podstatně - kryjí. Poněvadž vesmír je přirozeně uzpůsoben k theocentrické jednotě řádu, proto za porušením tohoto řádu přirozeně musí sledovati *trest*, neboli sankce řádu.⁴⁷ Ty záleží v tom, že rušitel theocentrického řádu, ať jde o jedince nebo o kolektivum, na trvalo a podstatně se vylučuje z dosažení vlastního totalitního ideálu.⁴⁸ Přírodu nelze zdokonaliti protipřirozeností. Je to nemožná věc, poněvadž všechno skutečné, jak je řízeno přirozeně, tak zároveň spěje k theocentrické jednotě řádu. Nemocnice a blázince, degenerované národy a kultury, trvalé krise a bratrovražedné boje vydávají o této přirozené pravdě stěží popíratelné svědectví. - Vyjádříme-li to pozitivně, tedy přirozeně žitá jednota může býti trvale dosažena jen uskutečněním theocentrického řádu.

Máme nyní pevné východisko, odkud může promýšlení řádu dále postupovat. Theocentrická filosofie řádu - podle logického a ethického rozčlenění - vede do všech podrobností běžného života. - Při tom ovšem není vyloučeno, že by se nemohl člověk odvážit vlastního rozhodování.⁴⁹ Zůstává hmotné těžiště, tělesná omezenost a sobecký instinkt, které na každém kroku odporují důsled-

⁴⁵ „Per se intenta a natura, vel potius a naturae auctore.“ I. 98. 1.

⁴⁶ „Causa propria est, quae nata est facere hoc.“ I.—II. 113. 10. 2. Právě tak určuje sv. Tomáš v řádu myšlení — pojmově i dodatečně fenomenálně — přiroz. formy a účelnosti, pohyby, nedostatky a zla.

⁴⁷ „Rectus rerum ordo convenit cum natura.“ C. G. 3. 26.

⁴⁸ „Bonum iustitiae vel ordinis universi quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum.“ C. G. 1. 96—94. Srov. II. D. 1. 2. 3.; I—II. 87. 1.

⁴⁹ Srov. Pieper J.: Traktat über die Klugheit. Lipsko 1937. Str. 37, 57.

nému uskutečňování žité jednoty v duchu a lidu. Konečně zůstává též ona neprůhlednost konkrétna, nedohledné následky jednotlivého úkonu, následky, kterým se obvykle vyhnout nemůžeme, jakmile jednou byly uvedeny v pohyb a ve svých důsledcích stále pokračují.

Ke zbabělému útěku od skutečnosti nemůže býti dostatečným důvodem ten fakt, že Bůh nechce garantovat lidskou ctižádost, bezdůvodné lpění na životě a zvířecí pohodlnost. I nedostatek a omezenost přirozených možností má svoje místo v Božím plánu.⁵⁰ Právě ta skutečnost, že imanentní řád v přírodě nemůže probíhat bez chyb a nedostatků, poukazuje na jeho přesahný, transcendentní princip. Skutečnost je sama sebou jako struktura řádu tak zařízena, *aby ne ona, nýbrž Bůh sám* nám byl konečnou pravdou a nejvyšším dobrem.⁵¹

Člověku však nestačí, aby takřka sám od sebe uskutečňoval Boží cíle, ve slepém sklonu po vlastním zdokonalení. Na rozdíl od neoduševnělé přírody,⁵² která je vedena heteronomně, nevědomky uskutečňujíc svůj cíl transcendentní, ve svém cíli imanentním,⁵³ musí se u člověka sám *duch* zařaditi do vzniku řádu. Přirozené poznání Boží a přirozená láska k Bohu pojí jej *bezprostředně*⁵⁴ s transcendentním principem jeho přirozenosti. Tím se člověk liší od zvířete, finální zákonitost volného ducha od pronikavé nutnosti všeho tělesného. Člověk již *nemůže* dosáhnouti transcendentní svůj cíl imanentním cílem své přirozenosti, poněvadž vedle svého imanentně přirozeného cíle musí sám pracovat na vlastním zdokonalení a hledati Boha, který je jeho cílem transcendentním, cílem, který má člověk poznávat, milovat a ve vši své činnosti uplatňovat. Jde zde o lásku k Bohu, která i v přirozených

⁵⁰ Srov. I. 48. 2; De Malo 1. 3. 16; „nam et hoc ipsum quod naturalis ordo institutus secundum ea quae sunt frequenter quandoque deficiat, providentiae subest divinae.“ C. G. 3. 99.

⁵¹ „Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis et diligibilis. II—II. 27. 4.

⁵² „Natura“ non dirigit in finem sed dirigitur. De Ver. 22. 1. 9.

⁵³ O tomto dvojím cíli srov. IV. D. 49. 1. 2. 5. 9. 1. sol.

⁵⁴ „Homo est secundum corpus sub corporibus coelestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo.“ C. G. 3. 92.

věcech si přisvojuje svobodně a radostně Bohem uložený řád.⁵⁵

Struktura řádu ve skutečnostech ukazuje však svojí pohyblivostí a theocentrickým usměrněním ještě na vyšší možnosti. Proti těm se však rázem bouří lidské myšlení. S naprostou nedůvěrou hledí mnoho lidí vstříc theocentrické filosofii řádu, jak ji vypracoval svatý Tomáš, poněvadž se *zásadně* neuzavírá nadpřirozeným možnostem. Největší přednost této filosofie je chápána jako její největší nevýhoda, když totiž ona sama jediná mezi všemi filosofickými systémy, které dochovaly dějiny, je pronikavě nakloněna theocentricky i prakticky sloužit za nádobu pro nadpřirozenou inspiraci, aniž by při tom musila třebaš jen v nejmenším měnit svoji logickou strukturu a ethické usměrnění svého vědeckého pojetí! Sami nahlížíme malichernost takových myšlenek, ale musíme přece jen podotknouti, že filosof - *jako filosof* - není kompetentní k apologetickým výletům do nadpřirozeného oboru zjevené teologie.

Vyzní-li tato práce přesto ve *filosofický poukaz na nadpřirozeno*, je to k vůli dokonalosti historického podání. Byl to *křesťanský* podaný obraz lidské totality, který psychologicky, historicky a ethicky Tomášovi tanul na mysli. Bez tohoto zřetele na Nadpřirozeno nikdy se neuzavře Tomášovo dílo v celek. Isolováno jen po stránce filosofické, stálo by jako torso, třebaš vědecky velmi plodné a dnes aktuální.

Theocentrická filosofie řádu má však i čistě věcný důvod, aby se zabývala nadpřirozenem. Logická struktura a živá dynamika skutečného řádu sama od sebe ukazuje na nadpřirozený ideál, jestliže si někdo jeho znalost napřed nadpřirozeně osvojil. Filosof jako takový ovšem nevychází ani zásadně, ani metodicky od nadpřirozeného poznání. Toliko fenomenologicky a jaksi dodatečně studuje přirozené účinky milosti, a nadhazuje fenomenologicky danou totalitní otázku o poměru přirozenosti k nadpřirozenu.

Vezme-li se princip theocentrického řádu s dostatek vážně, pak existuje zvláštní psychologie a anthropologie křesťana, a zvláštní dějinná filosofie křesťanských národů. Je-li skutečnost theo-

centrickou jednotou řádu, pak přirozené sebezdokonalování jedinců i národů *musí* býti v harmonickém souladu s řádem až do *druhotných ukazů přirozeného dění*, které fenomenologicky vykazuje život žitý v Milosti.⁵⁶

Příroda i nadpřirozeno pocházejí od Boha. Ve jménu theocentrické jednoty řádu je tedy metafysicky nemožný radikální, *podstatný* protiklad mezi prožívaným křesťanským přesvědčením a žitým rozvíjením osobnosti, mezi křesťansky inspirovaným kulturním životem a opravdovým vědomím příslušnosti k lidu.

Zachovávali se tedy skutečný theocentrický řád, pak mezi přírodou a nadpřirozenem a dále mezi rozumovou a dogmatickou vědou, mezi přirozeným a nadpřirozeným uměním žítí, mezi politickou a církevní věrností k přesvědčení, je samo sebou harmonický, jednotící vztah žité totality. - Při tom tento jednotící vztah naprosto nepopírá úplnou podstatnou transcendentní vyvýšenost nadpřirozena nad přírodu, poněvadž běží o jednotu *řádu*.

Dodatečně fenomenologicky má příroda i nadpřirozeno vztah ke skutečnému theocentrickému řádu, a tím též k přirozenému obrazu člověka, k našemu totalitnímu ideálu v duchu a lidu.

Tento životní vztah s dostatek vysvětluje, jak Tomáš mohl - bez ohrožení jednoty a vědecké průkaznosti svého díla - stále všemi směry natahovati nitky mezi přirozenem a nadpřirozenem a utkati živě pestrý koberec křesťansko-lidského učení totalitního. - Nemůžeme na to šablonovitě použití metodologická měřítká XX. století. Jsme-li dostatečně filosoficky a theologicky s věcí obeznámeni, sami živě pocítíme, jak v tomto umělecky velkorysém a bezstarostném předání pulsuje živý proud křesťanský lidské totality.

Zde na živém styčném bodě přirozených a nadpřirozených silových působišť opakuje se a uchovává ona typická jednotící funkce řádu, kterou my pouze v hrubých rysech vytušíme z rozčlenění života kosmu. I na tomto nejvyšším místě, kde se zdá země stýkat s nebesy, poznáváme typický trojzvuk rytmu v řádu: 1. Samostatnost, vlastní cena a zákonitost každé věci zvlášť. 2. Co stojí opticky a hierarchicky níže, je podřazeno

⁵⁵ „Quicumque... ex amore aliquid facit, quasi ex seipso operatur.“ II.—II. 19. 4.

⁵⁶ Srov. o tom *Silva Tarouca*: Totale Philosophie und Wirklichkeit. Freiburg i. Br. 1937. Str. 169—197.

vysoko přesahujícím cíli. 3. Tím samým pak plní svůj podstatný úkol.⁵⁷

Vědecké myšlení v souzvuku s řádem, přiroze-

⁵⁷ „Fides non destruit rationem, sed excedit eam et perficit“. De Ver. 14, 10. 9.

ně usměrňuje naši pozornost na nepřemožitelně mocné a pronikavě nadpřirozené prameny sil, před nimiž lidská bída a nicotnost musí roztát jako sníh na slunci.

PhDr. Amadeo Silva Tarouca.

Hospodářství a mravní zákony.

(Pokračování.)

§ 2. Existence hospodaření a hospodářských teorií

Tělo tedy dává člověku právo na určité množství hmotných prostředků k udržení a ke slušnému rozvoji života těla a duše. Toto právo je tak veliké, že si člověk může přivlastnit i cizí věc, kdyby mu hrozila neodvratně smrt a nesmí býti trestán pro krádež, dokáže-li, že to učinil v krajní nouzi, nemaje jiného úniku před smrtí.¹

Duše a rozum ukládají člověku s hmotnými prostředky zacházeti hospodárně, úsporně; především tam, kde se prostředky vyskytují v omezené míře. Souhrn zákonů a pravidel pro hospodárné hospodaření se nazývá všeobecně hospodářská věda, theorie hospodářství, nebo cizím slovem, ekonomie. Je nutná, jako je nutná myšlenka a úvaha před každým správným lidským činem. Je však to nutnost nově vynalezená jako prostředek k vyrovnání dnešního hospodářského a společenského nesouladu, či jde o věc starou, jejíž nutnost poznalo a uznalo lidstvo již před námi?

Dějiny znají ekonomii nebo též ekonomiku již od nejstarších dob, a to v různých myšlenkových filosofických formách.

Pravda je sice jenom jedna, a proto také jenom jedna správná filosofie a jedno správné chápání světa a života; avšak z mnoha důvodů (osobní odpor a zaujatost, zvrácený praktický život, nevědomost a vliv obrazivosti atd.) vznikají ve všech úsecích dějin nové odlišné soustavy filosofické, a kymácejí se z krajnosti do krajnosti, zatím co pravda klidně svítí všem, kteří se dají zlatou střední cestou, ať jsou to noví příchozí nebo intelektuální trosečníci. A jako je jenom jedna pravda, tak je možná jen jedna správná hos-

podářská věda, ta totiž, která je stavěna podle zákonů přírody a lidské přirozenosti.

Dějiny znají ekonomii, ano, mnoho soustav ekonomických, protože znají mnoho soustav filosofických. Neboť každá filosofie je do jisté míry světovým názorem a určuje myšlení a smýšlení lidstva ve všech oblastech, i v oblastech hospodářských. Bylo by tragickým omylem domnívati se, že filosofie je věcí knih nebo salonních rozhovorů. Filosofie je věcí života a smrti, štěstí a ztroskotání (Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Hitler, Schoppenhauer, Masaryk...).

Prof. dr. V. Mildschuh praví výstižně: „Věda národohospodářská neboli ekonomika, t. j. věda zabývající se způsobem, jak se nabývají a jak se rozvrhují prostředky k ukojení lidských potřeb, těšivala se vždy velkému zájmu („Královna věd“). A není divu. Neboť, jak praví Marshall ve svých Principles of Economics, „jestliže nepřihlížíme k náboženství, nebyla povaha lidská ničím více utvářena než denní prací a hmotnými prostředky blahobytu, které tato zjednává; náboženství a hospodářství, to jsou dvě hlavní tvořivé síly v dějinách lidstva. Náboženské pohnutky působí hlouběji než hospodářské, avšak přímý jejich vliv může zřídka vyplňovati stejně veliký díl lidského života (jako na př. u řeholníků a kněží) ... úprava hospodářských poměrů se však dotýká úzce zájmů každého. Zaměstnání, kterým si někdo vydělává prostředky k živobytí, zaměstnávají jeho ducha v hodinách jeho největší výkonnosti. Zde se utváří jeho charakter, a to tím, že při práci uplatňuje své schopnosti, že práce působí na jeho citění a myšlení, na př. poměrem k soudruhům v práci, k zaměstnavatelům nebo podřízeným.“ Ale nemenší vliv na povahu než okolnosti, za nichž člověk vydělává svůj důchod, má i výše důchodu ... neboť ... určuje, jak může

¹ Viz na př. také Trestní zák. § 2, g. a příslušný výklad.

jednotlivec ukojovati své potřeby kulturní a duševní, a určuje též třídu, ve které se on i jeho rodina pohybuje.“²

Ale ani starověk ani středověk nedostoupil ke zbudování úplné dokonalé hospodářské teorie. Proč? Důvodem snad byla okolnost, že jedinec nebyl tehdy tak ohrožen jako dnes, a že síly svobodné volné soutěže nebyly tak vybičovány do krajnosti, jako na př. dnes. To však neznamená, že minulé doba neměla nutných základních poznatků hospodářských. To by byl omyl. Nesmíme si představovati dějiny hospodářského vývoje tak, že by bylo bývalo lidstvo docela prostě „přešlo“ od primitivního přírodního hospodaření, jehož východiskem i cílem byla rodina, k feudálnímu zemědělství a ke středověkým měšťansko-obchodním podnikům, z nichž vyrůstá jakási první buržoasie a proletářská spodina; a že bychom byli my dnes znenadáni postaveni před národní hospodářství kapitalistické. To není správné ani dějinně, ani theoreticky a zavání to příliš darwinismem. Neboť v každé době vzrůstala zemědělská a řemeslnická výroba do těch velkých celků, jimž my dnes říkáme národohospodářství a hospodářství světové, mezinárodní. A ve všech dobách se převalovaly přes pevné drobné hospodářské útvary vlny kapitalismu a rozleptávaly je a oslabovaly jejich význam. Můžeme zjistiti již v prastarých dobách, na př. v t. zv. kamenné době rozsáhlý obchodní styk, jenž obepínal obrovská území. A již z doby bronzové máme doklady o vývozním průmyslu: nálezy skladišť se zbožím z bronzové doby se neopakují skoro nikdy na týchž místech, nýbrž na místech vzdálených od sebe, což je důkazem, že tu šlo o dálkový, vývozní obchod. Jedna taková cesta šla na př. územím dnešní Moravy. A na začátku dějin se setkáváme v Sumerii, v Babylonii a později v Persii, v Karthagu, v Egyptě, v Řecku a v Římě s velmi vyvinutým obchodem a vývozním průmyslem jakož i s vyspělým peněžnictvím, úvěrnictvím a bankovním zřízením. Ano, nechybí ani to, čemu my dnes říkáme na př. sociální hnutí, stávký, socialistické teorie anebo bolševictví, ať již pozorujeme Egypt, Řecko, Karthago či Řím.

Přirozeně, nejde tu o kapitalismus v dnešní podobě. Hospodářství zůstává stále ještě organiso-

váno a má mnohdy magicky náboženský ráz.

Další známkou antického obchodu byl vnitřní klid v hospodářství a konečně malá úcta k práci lidské vlivem nucené práce otrocké. Ve středověku byla zase práce osobní velmi ceněna, snad vlivem křesťanských asketických prvků.³

Není pochyby, že vyspělé antické hospodářství mělo též svou hospodářskou teorii, která je do značné míry i základem naší hospodářské vědy. Můžeme jmenovati na př. Xenofonta, Hesioda, Platona a Aristotela († 322 př. K.). Jejich t. zv. *Χρηματιστική* (učení o věcech, o hmotných statcích) podává mnoho dobrých postřehů o bohatství, o výrobě a práci vůbec, a hlavně o soukromém vlastnictví atd.⁴)

Aristotelovi byl připisován dokonce celý traktát o národohospodářství: *Ἀριστοτέλους Οἰκονομικῶν* AB. Spis má dvě knihy, ale pravděpodobně není ani první kniha od Aristotela samého, nýbrž pochází asi od nějakého peripathetika (Filoden jmenuje Theofrasta). Druhá kniha jest rozhodně podvržená, nepravá a pochází asi z konce III. stol. V latinském překladě Duranda d'Auvergne z roku 1295 existuje ještě další kniha, třetí, mající název „*Liber secundus yconomicorum Aristotilis*“. Prozrazuje však vliv stoické filosofie, a tím i poaristotelický původ.⁵

Zůstává-li Platon více na půdě politické (stát, zákony atd.), všímá si Aristoteles kromě politiky též praktických poznatků hospodářských, za něž jsme mu vděčni (peníze, úrok, daně). Smyslem peněz jest umožniti výměnu potřebných hmotných statků; jsou tedy peníze podle něho *svou podstatou směnným prostředkem*. Samy ze sebe nemohou proto nésti užitku, nemohou míti „mládě“ (= *τόκος* = úrok, dítě, mládě), nemohou býti přímým zdrojem bohatnutí. Úrok je tedy přirozeně podle Aristotela věcí zavržení hodnou, nepřipustnou. Tento názor měl později velký vliv na středověké moralisty.⁶ Neméně zajímavé

³ Viz Othmar Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*, Lipsko, 1932, naklad. Quelle a Meyer; str. 3—4.

⁴ Viz na př. Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien*, str. 24, str. 325, Mnichov, 1930. Nebo Dr. De Rooy O. P., *De prosperitate populi*, pg 9, Řím, 1934-35.

⁵ Friedr. Überweg, *Die Philosophie des Altertums*, str. 327, Berlín (Mittler).

⁶ Viz Othmar Spann, *uv. dílo*, str. 4.

² Národohospodářská theorie I, § 1, Praha 1931, Typus.

a obsažné jsou Aristotelovy poznatky o zisku nebo o námezdné práci a pod. (Srov. Index Operum Arist., slovo *lucrum*, *locatio*, *pecunia*, *merces*, *mercatura* a pod.).

Katolický, věřící středověk si všímá ekonomie většinou z praktických, správních náboženských příčin, t. j. pokud měla vztah k mravouce, k teologii a ke kodexu církevního práva; nemáme proto samostatných pojednání o hospodářství, až na malé pozdní výjimky (Caietanus, Oresmius...).

Nejlepším příkladem toho je sv. Tomáš z Aquína, veliký učenec z dominikánského řádu (zemřel r. 1274).

Základním zákonem pro sv. Tomáše je *celistvost*, úplnost (*totalita*) lidského poznání života a vesmíru, v níž má vše své místo a svou hodnotu. Chceme-li rozumět věcem, děním a zákonům, nesmíme nic vytrhovat ze souvislosti, určené vyššími zákony. Zákon je trojí: Boží, přirozený a lidský, jenž má jen potud pravdu a závaznost, neodporuje-li prvním dvěma. Vše vychází z prvního Zdroje (Bůh), je jím udržováno a má se k němu vraceti (*theocentrismus*). Tento první Zdroj života a síly ve všem, co je, jest první příčinou všeho a má na vše právo. Podrobenost tvorů vůči Bohu je otázkou spravedlnosti. *Spravedlnost* a *pravda* vede sv. Tomáše i v určování zákonů pro hospodářský život: Ani filosof nemá důvodu neuznávat skutečnosti, že cílem lidského života jest nadpřirozená účast člověka na Božím životě (poznání, láska, nenávisť: milost): *ultimus finis multitudinis congregatae est, per virtuosam vitam pervenire ad functionem divinam*. Tento nejvyšší cíl musí mít člověk před očima při každém svém jednání i při hospodářských podnikcích. Tím se nechce nikterak říci, že člověk nesmí mít touhy po získání hmotných statků: „*Oeconomica ordinatur ad aliquem particularem finem, scilicet ad divitias*“ ... „*sed divitiae comparantur ad oeconomiam, non sicut finis ultimus, sed sicut instrumenta quaedam*... *Finis autem ultimus oeconomicae est totum bene vivere, secundum domesticam conversationem... ad quod praecipae requiritur vita virtuosa*.“⁷ Statky jsou

⁷ II-II, 50, 3, ad 1 et 2 (Summa theolog.); Arist. Ethic. lib. I, c. 1; Arist. Polit. lib. I, c. 5 et 7.

člověku v první řadě pomůckou k plnému rozvoji duševního života soukromého i společenského, t. j. k dokonalosti, jíž se stává člověk podoben Bohu.

Statky hmotné mají svou vlastní hodnotu. Užije-li však jich člověk jako prostředku k nějakému vyššímu cíli (Bůh), dostávají další, vyšší cenu z cíle, k jehož dosažení pomáhají.

Člověk je tvorem společensky žijícím. Vzájemné vztahy společensko-hospodářské se dají uvádět v soulad zase jenom spravedlností (a láskou).

Spravedlnost sv. Tomáše, vypořádaná z přírody, není slepá ani tvrdá, nýbrž uvažuje jak o vlastní hodnotě závazků, tak také o okolnostech a vztazích jedince k jedincům i ke společnosti a naopak (*iustitia commutativa, distributiva, legalis*).

Ve světle těchto zásad určuje sv. Tomáš svou objektivní nauku o směně statků, o spravedlivé ceně a o přímém užitku z peněz (úroku) jakož i o lichvě.

Při směně statků rozhoduje o správné ceně předmětů spravedlnost, podle níž musí cena souhlasit s hodnotou věci. Důvodem k výrobě a k prodeji výrobků nesmí být jenom touha po příjmu, ani nabídka (reklama) a poptávka (vybičovaná), nýbrž skutečná nutnost a potřebnost výrobků. Z celého theocentrického chápání smyslu života u sv. Tomáše plyne dále, že důchod nemá být abnormálně velký (zbohatlíci) ani nízký (proletariát), nýbrž přiměřený stavu, zaslouženému společenskému postavení a lidské důstojnosti. Své zákony stanoví sv. Tomáš jednak na základě pozorování jevů hospodářských, jednak, a to především, na základě metafysických hodnot a světového řádu a na základě vše pronikající, vše určující účelnosti ve tvorech, a tím dává svým zákonům trvalé ověření a neměnnou platnost.

Úrok zavrhuje středověk a s ním i sv. Tomáš jako lichvu.⁸ Proč? Je to vliv Aristotelovy nauky, že peníze neplodí peníze (*pecunia pecuniam non parit*). Peníze nejsou než směnným prostředkem, nemají samy ze sebe sílu k přinášení přímého zisku. Proto má vraceti dlužník věřiteli takovou částku, jakou si vypůjčil. Úrok není mravně dovolen. Ale není to chyba v myšlení, v teorii u sv.

⁸ Viz výklad: P. Emilián Soukup O. P., Praktická morálka (De iustitia), pg 55–56, Olomouc, 1936 (školní přednášky), Prümmer, n. 339–46.

Tomáše (a u Církve sv.), nýbrž spíše jen zákaz z hospodářsko-politických důvodů, jímž se měl překaziti a znemožniti vznik anebo rozmach kapitalistického hospodářského podnikání. Důkazy: Třebaže zakazoval středověk (sv. Tomáš) brání úroků z půjčených peněz, nezakazoval vůbec brání poplatků z půjčených *polností* (nájem), kde nájemné není nic jiného než naturální úrok. Nezakazoval dále ani brání poplatků za zapůjčení věcí, takže dlužník byl povinen vrátiti půjčené s ustanoveným poplatkem za použití a za svůj případný zisk. S tohoto hlediska pochopíme dobře, proč se středověk snažil vždy dáti úroku ráz naturální, ne peněžní, a odůvodniti úrok ne jako důchod, nýbrž jako náhradu věřiteli za ztracený zisk, jenž mu uniká, dá-li kapitál k užívání dlužníku (*lucrum cessans*); anebo určiti úrok jako odškodnění za nebezpečí ztráty (*damnum emergens*). Tím však již středověk, a sv. Tomáš s ním uznávali kapitál aspoň za nepřímý zdroj příjmů.⁹

Důležitou kapitolou učení sv. Tomáše je pojem soukromého vlastnictví, o němž jsme se již poněkud zmínili v § 1 této práce, jež je pracována na základě zásad sv. Tomáše. Pravíme: *na základě zásad*, protože vědecké zásady (principy) jsou věčně platné, ať byly řečeny starověkem, středověkem nebo naší dobou. Od zásad se musí rozlišovati jednotlivé uplatnění zásad v určitých případech, jež je vždy závislé na okolnostech a době a platí jen za daných podmínek. Taková jednotlivá uplatňování zásad jsou i u sv. Tomáše a platí samozřejmě jen pro jeho dobu a pro podmínky, s nimiž sv. Tomáš počítá a na nichž je závislý. Tomismus je souhrn věčně závazných pravd a úkolem tomistů jest aplikovati tyto pravdy na poměry, jim přítomné a řešiti v jejich světle dění své doby.¹⁰ Uvedeme jen několik textů sv. Tomáše o vlastnictví:

Ve druhém díle druhé části Summy řeší sv. Tomáš mistrně v 66. otázce pojem loupeže a krádeže. Při té pří-

⁹ Othmar Spann, Die Haupttheorien der Wirtschaftslehre, str. 4—5; Sv. Tomáš Aquin., Opera omnia, hlavně Summa theol. a komentáře k Aristotelovi; Handbuch der Philosophie (Staat und Geschichte), Volkswirtschaftslehre (Othmar Spann), str. 170—172, Mnichov, 1934 (R. Oldenburg); Merkelbach, Theologia moralis, II, n. 577.

¹⁰ Podobně Dr. Eberhard Welty O. P., Gemeinschaft und Einzelmensch, str. 395, pozn. 5; Lipsko (Pustet), 1935 (pro sociologii).

ležitosti předesílá několik článků o vlastnictví. Článek první se táže, zda držení věcí vnějších je člověku přirozené. „Odpovídám: musí se říci, že vnější věc lze pozorovati dvojmo: jedním způsobem co do její přirozenosti (= podstaty), která nepodléhá lidské moci, nýbrž pouze božské, které všechno poslouchá na pokyn. Jiným způsobem co do užívání té věci. *A tak má* člověk přirozené vlastnictví vnějších věcí, protože rozumem a vůlí může užívati vnějších věcí ve svůj prospěch, jakožto pro sebe učiněných; vždy totiž nedokonalejší (věci) jsou pro dokonalejší... Toto pak přirozené vlastnictví ostatních tvorů přísluší člověku podle rozumu, v němž spočívá obraz Boží, projevuje se při samém stvoření člověka (Gen. I.), kde se praví: „Učiňme člověka ke svému obrazu, ať vládne...“ atd. Podle velkého myslitele „patří tedy vlastnictví vnějších věcí co do jejich přirozenosti jenom Bohu, kdežto člověk má přirozené vlastnictví věcí co do moci užívání jich“. (Tamtéž k 1. a 2.)

Bližší určení vlastnictví je v čl. 2. téže otázky: ...ohledně vnějších věcí přísluší člověku dvojí, z nichž jedno je moc opatřiti si je a spravovati; a v tom je dovoleno, aby člověk držel (něco jako) vlastní. A je to také nutné k lidskému životu pro trojí (důvod). *A to nejprve*, že každý je pečlivější v opatrování něčeho, co náleží pouze jemu, než něčeho, co je společné všem nebo mnohým, protože každý utíkáje práci, nechává druhému to, co náleží do společného, jak se přihází při množství služebníků. *Jiným způsobem*, protože spořádaněji se jedná v lidských záležitostech, jestliže jednotlivým nastává vlastní starost o opatření nějaké věci. Byl by však zmatek, kdyby každý bez rozdílu cokoliv obstarával. *Za třetí*, protože se tím více zachovává pokojný stav lidí, když každý je spokojen se svou věcí. Proto vidíme, že mezi těmi, kteří společně a nedílně něco mají, častěji vznikají sváry. — Jiné pak, co přísluší člověku ve vnějších věcech, jest užívání jich. A vzhledem k tomuto nemá míti člověk vnější věci za vlastní, nýbrž za společné, aby totiž snadno se o ně dělil v nouzi druhých. Pročež praví Apoštol (I. Tim. k. posl.): „Bohatým tohoto světa prikazuji, aby snadno udělovali a rozdávali ze statků.“

Vlastnictví je tedy příkazem přirozeného práva. Rozdělení vlastnictví je však dílem lidského rozumu, lidských zákonů (tamtéž, k 1.). Ale lidský rozum musí míti i zde na zřeteli poslání statků, nesmí jednati na úkor druhých: „...lidské právo nesmí býti újmou práva přirozeného anebo práva božského. Avšak podle přirozeného řádu, stanoveného božskou prozřetelností, nižší věci jsou zařízeny k tomu, aby se z nich pomáhalo nutnosti lidí. A proto rozdělením a přivlastněním věcí, vycházejícím z lidského práva, nebrání se povinné pomoci člověku v nouzi z těchto věcí. A proto věci, kterých mají někteří nadbytek, z přirozeného práva patří k vydržování chudých. Proto praví Ambrož: „Lačnicích chléb je, který ty zadržuješ; nahých oděv je, který ty zavíráš; ubožáků vysvobození a vykoupení jsou peníze, které ty do země zakopáváš.“ Ale protože je mnoho trpících nouzi a nelze pomoci všem z těžé věci, ponechává se rozdělování vlast-

ních věcí rozhodování každého, aby z nich přispěl majícímu nouzi. — Jestliže však nouze je tak tísnivá a zřejmá, že je jasné, že náhlé nutnosti se musí odpomoci z věcí pohotových (třebas když hrozí osobě nebezpečí a jinak jí pomoci nelze), tu každý může dovoleně odpomoci své nutnosti z věcí cizích, buď zjevně nebo tajně odňatých. A nemá to vlastního rázu krádeže nebo loupeže.“ „A v případě podobné nutnosti může také každý tajně vzít cizí věc, aby přispěl bližnímu, takto potřebnému“ (k 3.). (Český překlad spisů sv. Tomáše Aquinského, Theologická summa, redigoval P. Emilián Soukup O. P., vydali profesori vysokého filosoficko-theologického učiliště řádu dominikánského v Olomouci, 1938.)

Jak zhoubným je nerovné rozdělení majetku pro státní a politický život občanstva, zdůrazňuje sv. Tomáš v prvním díle druhé části Summy v otázce 105. (I—II, 105, 2. 3) a jinde.¹¹

Věrným vykladačem sv. Tomáše byl dominikán kardinál *Kajetán*, jeden z nejpronikavějších myslitelů středověku. Čteme-li jeho sociálně-ekonomické spisky ve formě listů, a uvážíme-li, že první soustavné dílo ekonomické vyšlo až za 300 let po Kajetánovi, musíme mítí úctu k jeho ostrým postřehům.¹² Nauku sv. Tomáše obohatil hlavně o praktické poznatky.

Kromě něho musíme uvést ještě na př. sv. Bernardina ze Sienny, sv. Antonína z Florencie, biskupa a učence z dominikánského řádu, a konečně Oresmia. *Oresmius* († 1382) byl podle Roschera jedním z největších scholastických národohodopodářů. Je věrným žákem Aristotelovým a Tomášovým, ale propracoval se k úplně samostatným, cenným výkladům peněžnictví, jež bylo ve středověku pro svou měnivost velmi těžkým předmětem vědy (začátky metalismu).

Podle všech uvedených autorů podléhá hospodářská theorie morálce, jež umožňuje i v hospodářských podnicích svými předpisy soulad celého života s mravním zákonem, ať již jde o život jednotlivce či společnosti. Ale ježto život je široký, začínají se brzy tvořiti v morálce oddělené vědecké úseky, z nichž se vyvinují časem uzavřené traktáty a monografie. Patří mezi ně na př. charakteristické traktáty „De iure et justitia“ theo-

¹¹ Otázku vlastnictví podle sv. Tomáše zpracoval dobře na př. P. A. Horváth O. P., *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Štýrský Hradec, 1929, Merkelbach, Prümmer (moralisté).

¹² Viz svazek *Thomas de Vio Cardinalis Caietanus* (1469—1534), *Opuscula oeconomico-socialia*, vydal P. Zambit O. P., Řím, 1934. Smith vydal své dílo až r. 1776.

logů jako byl Soto, Bañez, Molina, de Lugo; anebo traktát „De legibus“ takového Suareze, jenž se pokouší první o soustavnou etiku společenského života a j. a j.

Těchto několik uvedených postav, z nichž padají i do našich dob paprsky světla, by mohlo býti příkladem hlavně dnešním katolickým myslitelům, právníkům a moralistům.¹³ Především takový sv. Tomáš, sv. Bernardin a sv. Antonín: „Navykli jsme si naprosto nesprávně dívat se na ně jako na suché učence, jejichž celý svět je omezen jen na jejich klášterní cely, daleko od skutečného života, kteří v nekonečném opakování a s nesnesitelnou rozvlácností pojednávají o neskutečných věcech... jaká však plnost praktického vědění se skrývá v Summě takového Antonína! Ta mohla býti jen dílem člověka, který znal život jako málokdo z jeho vrstevníků, člověka, který jistě musil choditi ulicemi Florencie s otevřenýma očima, a jemuž neušel žádný z nesčíslných obchodnických „tahů“ a úskoků jeho milovaných krajanů; člověka, který byl právě tak doma v dopravnickém pojišťovnictví jako ve směnném obchodě, a v hedvábnictví právě tak, jako v obchodu suk- nem...“¹⁴

Poněvadž však většina hospodářských středověkých teorií byla těsně spjata se svou dobou a měla mravoučný ráz náboženský, pozdější doba na ně nenavazovala a hledala si cesty nové. Hledali je hlavně ti, kteří učinili z hospodářských statků prostředky nebo i cíle hospodářských zájmů. Nebyl totiž útek před pravou scholastikou vždy hledáním pravdy, nýbrž většinou útekem před pravdou, jež by mohla usvědčovati lež a sobectví utíkajících. Jako tomu je na př. v poslední české filosofii.

Velikost a mohutná stavba pravé scholastické filosofie způsobila nepřímou její pád: Pozdní scholastici přicházeli již k dokonale vyřešeným otázkám a nezbývalo jim, než věnovati se otázkám podřadným, subtilním, v nichž se nakonec zrodil nominalismus a způsobil odpor proti scholastice vůbec. Až sem sahají platonsky metafyz-

¹³ Srovnej o tom na př. Simon Déploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Paříž, 1923.

¹⁴ Werner Sombart, *Der Bourgeois*, str. 315..., Mnichov, Lipsko, 1923; upozorňujeme, že Sombart není vědeckým stoupencem scholastiky.

sické kořeny moderního idealismu a individualismu. Dějiny „filosofií“ můžeme totiž označiti slovem „reakce“: Každý systém žije ze svých zásad a není-li správný, ocitne se dříve nebo později v bludu nebo v přehnaném zdůrazňování nebo popírání určitých pravd. Reakce, jež vzniká, se ujímá pravd utlačovaných, ale tím připravuje cestu k opačné krajnosti a k zániku nebo k nové reakci.

Reakcí na scholastickou soustavu hospodářskou, řízenou zákonem přirozeným a náboženstvím, byl tak zvaný merkantilismus: vyrůstá z ducha své doby spíše praktickým hromaděním zásad než teoretisováním. Není veden již náboženstvím, nýbrž ziskem, výpočty a materialistickým zájmem o kolonie, průmysl, o zámořskou plavbu atd. Zdůrazňuje slova stát, absolutismus, centralisace, a jest ovocem pohansky individualistického humanismu a renesance. Není ani tak filosofií, jako spíše přechodním útvarem mezi scholastickou a novou filosofií (François Quesnay a Adam Smith).

Řetěz jmen nám ukáže, jak daleko od nás pramení vlastně nová hospodářská filosofie. Připravovati ji začal již *Marsilius z Padovy* (c. 1270 až 1340) svou naukou, že svrchovanost lidu jest pramenem vši politické moci.¹⁵ Pokračoval v ní *Jean Bodin* (1530—1596), jenž rozhodl vítězství individualisticky chápaného přirozeného práva svou knihou „Six livres de la république“ z roku 1577. Pak *Joh. Althusius* (1557—1639) svým „Politica methodice digesta et exemplis demonstrata“ z r. 1603.¹⁶ *Hugo Grotius* (1583—1645): *De iure belli et pacis*, z roku 1625.

Jasnější individualistické řešení začíná hlavně

¹⁵ V knize „Defensor pacis“ z r. 1324; vyšla též: Carlieri, Lipsko, 1913.

¹⁶ Viz O. v. Gierke, Joh. Althusius, Breslau 1913.

Thomas Hobbes (1588—1679): *Leviathan*, 1651. *Baruch Spinoza* (1632—1677): *Ethica*, 1677; *Tractatus politicus*, 1677. *Joh. Locke* (1632—1704): *Treatise of government*, 1689. A konečně *David Hume* (1711—1776): *Treatise upon human nature*, z let 1738—40; *Essays moral, political and literary*, z roku 1742; *Political Discourses*, 1752. Na ně navazuje pak *Quesnay* (1694—1774) a *Adam Smith* (1723—1790), kteří jsou již budovateli t. zv. moderních soustav národohospodářských.¹⁷ Tyto bývají děleny různě, můžeme je však sloučiti ve tři hlavní skupiny: merkantilismus, liberalismus a socialismus.

Končíme tuto stať: naším úkolem bylo dokázati *existenci* hospodářských snah a sociálně-hospodářských teorií. Všimli jsme si hlavně doby staré a střední, poněvadž bývají často přecházeny mlčením anebo zkreslovány. Pro moderní ekonomii musilo zatím postačiti vypočítání jmen. Není totiž dobře možno uváděti její podrobné učení bez kritiky, ale k té je nutno míti napřed jasné, správné vlastní pojmy, aby nám byly spolehlivým kriteriem v posuzování omylů. Proto se vrátíme k moderní hospodářské filosofii až později.¹⁸

¹⁷ Srovnej „Handbuch der Philosophie“ (Staat und Geschichte), Volkswirtschaftslehre, str. 172—178.

¹⁸ Viz o tom především: *Dr. De Rooy O. P.*, *De prosperitate populi*, str. 35—186; — *Dr. Oth. Spann*, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre* (příliš universalisticky zabarveno); od téhož autora ve sbírce *Handbuch der Philosophie* (Staat und Geschichte): *Volkswirtschaftslehre* (v témže duchu); — *Dr. V. Mildschuh*, *Národohospodářská theorie*, I, § 6 (str. 19—33), III. vydání; — *Pitirim Sorokin*, *Sociologické nauky přítomnosti*, Praha (Laichter), 1936 (překl. dr. Bl. Ullrichová), kniha velmi důkladná a cenná (ne katolická); — *Wolfgang Heller*, *Die Entwicklung der Grundprobleme der volkswirtschaftlichen Theorie*, Lipsko (Quelle a Meyer), 1931. Ostatní autory o této věci uvedeme jinde.

Ontologické základy pravdivosti poznání.

(Další část.)

III. Předmětné základy.

Východiskem tohoto dalšího zkoumání jest poslední dosud zjištěný základ pojmu pravdy: ontologická totožnost prostého pojetí.

1. Potencialita podmětu.

a) Určenost věcí k myšlení.

Tato uskutečněná shoda předpokládá se strany podmětu shodu možností, j. sl. možnost být

uvedenu ve shonu s předmětem. A ježto přitom nejde jen o *nějaký* předmět ani jen o *nějaký* druh předmětů, nýbrž, jak víme ze zkušenosti, o bytí vůbec, vztahuje se ta možnost rovněž na veškeré bytí. „Anima est in potentia ad omnia.“ Ježto možnost znamená nepřítomnost skutečného bytí, jeho nedostatek (postrádání) a tím jakýsi vztah či lépe uzpůsobenost k čemusi druhému - má v tomto způsobu bytí poznávací schopnosti základ vztah příbuznosti poznávajícího se jsoucím, se jsoucnem.

2. Určenost předmětu k myšlení.

Týž poměr jest i na straně předmětu. Věc musí mít vlastní, určen, bytnostní prvky, které ji uschopňují vcházeti s poznávajícím ve spojení. Rovněž ve věci je tedy jistá možnost, avšak možnost jiného druhu, než možnost poznávajícího: možnost *býti poznán*; „est intelligibile in potentia“. Potence tkví v živlech, které jsou samy sebou s to býti již ve stavu poznání, ale pro nějaké překážky zůstávají ještě v pouhé možnosti býti poznány. Chybí jim, jako poznávajícímu arci v jiném, přeneseném smyslu, vylučujícím jakoukoliv dokonalost - chybí jim bytí, ne ovšem bytí fyzické (v tom přece právě jsou), nýbrž nové, zvláštní bytí, „esse cognitum“ neboli intencionální bytí. Také toto bytí jest, podobně jako u poznávajícího, při bedlivějším zkoumání bytí *všeobecné*. Může totiž (to esse cognitum) býti nějak přiděleno každému jsoucnu bez rozdílu. Jeho podivuhodnost záleží právě v tom, že přes leckdy naprostou rozdílnost předmětů, kterým se přiděluje, podržuje si vždy a stále svou totožnost, a nicméně zase tato nesmírná a nepochopitelná pružnost mu umožňuje státi se bytím hned toho, hned onoho předmětu. Poznanost nepodléhá sama sebou žádnému rozrůžňování; pojata o sobě a objektivně není individualisována, nenáleží výhradně tomu či onomu předmětu, nýbrž každému.

Jest obecná, a proto jsou obecné i věci, kterým se sdílí.

Jsou tedy poznatelné věci obecniny? Mají přece k tomuto bytí v poznání vlohu, základ! Mají ale jenom základ: „sunt *fundamentaliter universalia*“. Z toho tušíme v předmětu vedle živlu příbuzného poznávanosti, poznatelnosti ještě

druhý živel, méně příbuzný, avšak poznatelný alespoň skrze živel přímo příbuzný. Je to zvláštní způsob bytí věci - věc jest v protivě k obecné poznatelnosti jednotlivá, singulární. Jednotlivý neboli individuální tvar bytí zužuje, zahluje ve věci složky bezprostředně pojetelné myšlením, a proto nemůže býti ten živel vyzdvížen do poznání přímo, v přímé linii. Jest mimo oblast poznatelného. Přesto mu však není naprosto cizí, nepřístupný. Neboť jakožto bytnostní složka svébytné, konkrétní věci, je pojetelný oklikou skrze pojetelné přímo, tedy *analogicky*. Tedy právě a jenom konkrétní tvar bytí věci je ta velká překážka, která zbraňuje dokonale, beze zbytku pojmouti věc = dokonale si ji rozumem osvojit, zmocnit se věci. A ta překážka se musí napřed odklidit, abychom pronikli k tomu ve věci, co je samo sebou pojetelné, a tak z ní učinili pojetelnou, pochopitelnou věc. Poznávati znamená tedy odhalovati niterný obsah = smysl věci, obnažiti věc až na kořen a povznesením do poznání = do „esse cognitum“ = do bytí v mysli vysvoboditi podstatu věci z jakési těsnosti, z pout, z vězení, ze zakletí.

Individuální věc nemůže tedy nikdy vstoupiti do duchové poznávací schopnosti a sjednotit se s ní ve svém individuálním tvaru. Z tohoto důvodu nemůže ani nikdy nastati mezi ní a myšlením dokonalá shoda, naprostá totožnost.

3. Odhaluje ji „činný rozum“.

Individuální bytí věci je blíže určeno *látkou*, hmotností. Skutečnost zjednotlivění předmětů našeho poznání látkou postřehuje již smyslové vnímání a „quasi quaedam reflexio“, ¹ reflexe rozumu nad ním. Kdežto však smysly nedovedou pojmouti vlastní bytnost, podstatu, a vůbec nelze u nich mluvit o pojetí ve vlastním smyslu slova, leda o jakémsi živoucím obražení toho, co je v nich působeno zvenčí - musí rozum z tohoto skrovného a nanejvýš temného materiálu vybrat, jakoby vyloupnout svůj přímý předmět, bezprostředně sobě příbuznou stavbu, strukturu věci. Při jeho trpnosti a nemožnosti ovlivnění od smyslových vjemů, jemu tak cizích, zůstane tento výkon rozumu záhadou dotud, dokud neodhalíme

¹ Srv. I q. 86 a. 1; de Anima l. III, lect. 8, n. 713; de Verit. q. 2, a. 2.

nějaké spolupůsobení mezi hmotně-psychickým a nehmotně-psychickým bytím, jako se projevuje - arci v nižší formě - v každém smyslovém vnímání. Vysvětlení přirozeného, protože dbajícího duchově-hmotné podstaty a tedy bytnostní totality člověka, dostává se mu v uznání činného rozumu (*intellectus agens*), jehož celý úkol záleží právě ve vydobytí, vypracování bytí přiměřeného myšlení z dané představy.

„*Res enim materiales . . . non sunt intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles: sunt enim intelligibiles in potentia tantum, sed actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis.*“²

Činností „činného rozumu“ se tedy objasňuje zúměrnění věci k poznávajícímu, myslivost věci v rozumu, a umožňuje se jejich předmětné spojení.

Každá věc, cokoliv konkrétně jsoucího má ideálně-logickou strukturu, zahalenou konkrétním způsobem bytí, má podstatné bytí, které je nejen s to určit myšlení, nýbrž právě skrze ně vykazuje svou vlastní určitost, pocházející z myšlení.

4. Důvody určenosti věcí k myšlení.

Co nás opravňuje tvrditi určenost věcí k myšlení? Hlavně trojí důvod:

1. Výše ukázaná trpná povaha našeho poznání a z toho plynoucí nutnost jeho určení od nějakého bytí, jsoucího mimo ně, které musí v okamžiku určování sdílet přirozenost myslivé schopnosti. I M. Scheller³ znovu a znovu zdůrazňuje, že mechanická příčinnost je možná jenom mezi hmotným bytím, a proto „obraz není s to působiti na nás jakožto na podmět“. Sv. Tomáš má totéž na mysli, když říká o smyslovém poznání:⁴ „Podráždění orgánu nepřeveďte ještě smysl do aktu a tím do jeho dokonalosti, nýbrž to se děje až činností smyslové schopnosti; a v té již nemá věc jsoucí mimo duši, prázdný podíl.“ A stran rozumového poznání přičítá ten úkol síle, která převádí myslitelné složky věci, jsoucí v ní jen možnostně, do uskutečnění činnému rozumu (*intellectus agens*).

2. Podstata poznání = pojetí, uchopení, jež si

předměty netvoří, ani dané nepřetváří, a proto setkává-li se ve věcech s něčím určujícím je a tedy z tohoto důvodu sobě příbuzným, musí býti ta struktura jemu přiměřená ve věci již předem dána.

3. Konečně shoda rozumu a věci, tvrzená v pojmu pravdy, která tu určenost věcí k myšlení přímo vyžaduje, jak jsme se již nejednou zmínili.

Avšak tážeme se dále neruší se uznáním určenosti věcí k myšlení, která je přece svou povahou cosi ideálně-logického, hranice mezi řádem poznání a řádem bytí?

5. Rozlišenost řádu bytí a myšlení:

a) záporně (*ultrarealismus-fenomenologie*).

Musili bychom na tuto otázku odpovědět kladně, kdybychom s *ultrarealismem* platonským a dnešních fenomenologů v možnosti myslitelné bytnostní složky světa věcí prohlašovali za stejnorodé součásti svébytného, obecného *jedna*, které by zároveň jakožto obecné účasti bylo předmětem našeho poznání. Neboť⁵ „myšlení může ve vlastním smyslu sdílet činně i trpně jenom myšlenky“. Takže poznání-sdílení jest „koneckonců noetický monismus podmětu a předmětu, pojem sdílení popírá přesažnost poznání“, a tedy boří hranice mezi řádem poznání a bytí.

b) kladně (svatý Tomáš).

Náš výklad však není takový. Poslyšme, co říká svatý Tomáš:⁶ „Toho, kdo se vynasnaží vniknouti do Platonova myšlenkového postupu, nezůstane tajno, kde jest v jeho nauce základní omyl: jest v mínění, že způsob fysického bytí poznané věci je bytnostně totožný se způsobem poznání věci. Poněvadž poznal, že náš rozum poznává „abstraktno“ v dvojím smyslu - totiž jednak pojímáme obecně jakožto odpoutané od jednotlivá, jednak „matematicko“ jakožto oproštěné od smyslova - přestřelil v tvrzení, že podle dvojnásobné abstrakce našeho rozumu je ta uvolněnost, oproštěnost, odpoutanost od jednotlivá („bytnostní oproštěnost“) i od smyslova už v bytnostech věcí; a proto se držel toho názoru, že jak matematické veličiny, tak také ideje jsou svébytná jsoucna.

⁵ Söhngen, *Metaphysik u. Gotteserkenntnis*, str. 42.

⁶ I. Metaf. I. 10, n. 158.

² De Ver. q. 2, a. 2.

³ *Wissensformen*, str. 361 a 429 dole.

⁴ De Pot. q. 7, a. 10.

Avšak není nijakého přesvědčujícího důvodu pro takový názor. Neboť i když náš rozum pojímá věci tím, že je jim podoben co do duchového tvaru (ideální struktury věcí), jímž se stává skutečně poznávajícím - nepotřebuje proto ještě ten tvar mít v našem rozumu též způsob bytí, jaký mu přísluší v pojímané věci. Neboť všechno a cokoliv, co v něčem jest, jest v tom po způsobu toho, v čem jest. A tedy z rozdílnosti povahy našeho rozumu a povahy pojaté věci nutně vyplývá, že jiný je způsob poznávání, jak poznává náš rozum, a jiný je způsob bytí, jak věc existuje. Ačkoliv totiž musí být ve věci to, co náš rozum pojímá, nemusí to v ní být tímž způsobem.“

Tato ostrá rozlišnost řádu bytí a myšlení je jasně zřejmá v tom, že náš rozum, jak se praví na jiném místě,⁷ „pojímá podstatu nějaké věci jejím podobným tvarem jakožto přiměřeným prostředkem poznání, a nikoliv platonským způsobem, v její předmětnosti.“

6. *Adaequatio (důsledky).*

Co z toho plyne pro pravdu jakožto „adaequatio“?

a) Není to totožnost.

1. Nijak nelze chápat *adaequatio* ve smyslu naprostého ztotožnění bytí a myšlení. Nikdy nemůže nastati naprostá shodnost poznání a jsoucího. Jenom dogmatismus, odcizený skutečnosti, je s to budovat filosofickou systematiku na tomto předpokladě. Bohužel je toto pojetí právě dnes značně rozšířené, tak v novokantismu a ve všemožných odrůdách a odstínech pozitivistických a idealistických proudů, nevyjímajíc ani husserlovskou fenomenologii. V tomto smyslu pojali aristotelsko-tomistickou definici pravdy i zakladatelé novoscholastické lovaňské školy, jako kardinál Mercier⁸ a jeho žák Sentroul,⁹ a usilovali ji na základě tohoto předpokladu uvést v soulad se skutečností, či lépe opačně, skutečnost s ní, aniž ovšem dovedli popřít zárodek idealistické tendence jsoucí v tomto pojetí.

b) Inadekvace.

2. Adekvace tedy neznamena matematickou rovnost, je to fakticky inadekvace. Je to, vhod-

něji řečeno, připodobení poznání skutečnosti. „Non exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia, quae insunt ei.“ Naše poznání není uchopení vyčerpávající beze zbytku skutečnost věcí. To byl omyl racionalismu a logicistiky a je to dnes, i když v jiném smyslu, omyl tak zv. životní a existenciální filosofie. Poznání zůstává nedokonalé, je skutečnosti věci v podstatě jen podobné. Živoucí výraz tohoto jenom pozvolného, postupného pojímání skutečnosti jest existence „speciei expressae“, a ještě více existence soudu, jakož i možnost pokroku a omylu našeho poznání. Ontologicky je tato inadequate these založena v naprosto rozdílném a jen analogicky stejném způsobu bytí bytnosti nějaké věci v přírodě a v poznání - tedy v jasné rozlišnosti mezi myšlením a bytím.

c) Irracionalismus.

Chtít z tohoto zjištění soudit na jisté irracionální zbytky ve svébytné věci - o to zde nejde. Jedno je pravda - přímo je pojata jenom bytnost hmotné věci. To však nevylučuje, že analogickým poznáním mohou být poznány i ostatní složky věci, tedy i látkové a existenční. Naopak mylné je, uznávat za poznání jenom to, co se pozná v bezprostředním pojetí, a všechno ostatní zavrhouvat; právě tak jako je omyl, omezovat veškeré poznání jenom na analogii.

První vede k idealismu, druhé je nominalismus. In medio veritas!

b) Myšlení určující k myšlení.

Poznatelné věci obsahují prvky určené k myšlení. Určenost k myšlení však předpokládá myšlení *určující*. Podle idealismu je myslí a určuje „světoduch“. S ním mají věci stejné bytí. Pokud mají jaké určitosti, jsou to rovněž jak v bytí, tak v myšlení určitosti absolutní. Bytí a myšlení je totožné, být a myslet je totéž.

Protimyslným důsledkům z toho plynoucím uniká sv. Tomáš tím, že oba dokázané a tedy oprávněné požadavky: idealistický o určenosti veškerého jsoucího k myšlení, a realistický o vázanosti všeho myšlení na bytí, které oba jsou zdánlivě v téže věci neslučitelné, vztahuje každý na jiné myšlení: božské a lidské - božské je měřící, určující příčina požadované určenosti veškerenstva vě-

De Ver. q. 10, a. 4 ad 1um et 4um.

⁸ Srv. Mercier, *Ontologie a Critériologie*.

Srv. Sentroul, *Kant a Aristoteles*.

¹⁰ Svatý Tomáš, II, de Anima l. 12, n. 379.

cí k myšlení, a lidské je poznání věcmi bytnostně určené a měřené. A věc sama jest v napětí mezi dvěma rozumy,¹¹ božským a tvorovým; k oběma jest ve vztahu shodnosti: k božskému jakožto svému vzoru, k lidskému jakožto svému obrazu. Úměrnost našeho myšlení k jsoucnu jest pravda (pravdivost) poznání, úměrnost jsoucna k božskému myšlení jest pravda (pravdivost) věci. A obráceně: Shoda božského myšlení s věcmi je pra-pravdivost Boží, a shoda věcí s lidským poznáním je poznatelnost věci čili základová, fundamentální pravda. Tak či onak - je pravda vždycky vztah věci k rozumu a obráceně.

Je tedy poslední ontologický důvod veškeré pravdy a všeho myšlení *božský intelekt*. V něm mají poslední a konečný základ pomyslné, ideální bytnostní vztahy (matematika, ontologie, logika).¹² „Possibilia formaliter pendent a divino intellectu.“ Právem zdůrazňuje svatý Tomáš: *scientia Dei est causa rerum*.¹³ Naše poznání je tedy sledování, myšlení božských myšlenek, pout po stopách božských idejí.

c) Analogia entis.

Avšak i toto myšlení patří k „božským“ myšlenkám - vlastností, že myšlenka může na rozdíl od světa věcí myslit sama sebe. To tedy přichází božská myšlenka v našem myšlení k sebeuvědomení? Ano i ne. Ne! ve smyslu pantheismu; ano! ve smyslu obdobnosti bytí, analogiae entis. Neboť pak jsme my a jsou věci myšlenky Boží jen potud, že jsme stvořené obrazy jediné nestvořené pramyslenky Boží, od níž nás dělí nesmírné propasti. Ale ať je ta propast sebevětší, není nepřekročitelná. Neboť veškeré útvary a stupně bytí obepíná analogia entis. Ona¹⁴ „vyjadruje, že přes sebevětší rozdílnost řádů bytí není spojitost pojmu bytí nikde přerušena, takže svět bytí není nikde kusý, přervaný. Řády (ideální a věcné bytí, konečnost a nekonečnost) udržují podstatný odstup, mezi nekonečnem a konečnem je dokonce nekonečná vzdálenost; a přece jest zase cosi, co ty řádové rozdíly překračuje, překlenuje, spojuje: *lex continuitatis*, zákon spojitosti, kontinuity pojmu bytí a základních vztahů v něm obsažených.“

Tím dospíváme k poslednímu metafysickému základu, umožňujícímu pravdivost myšlení - k pojmu bytí a jeho analogické struktury. Shrňme si v mysli ještě jednou celý postup:

IV. Souhrn.

V pojmu pravdy jsme shledali dvojítož živlu subjektivního a objektivního. První nás vedl přes podstatu poznání = pojetí svébytné věci k závislosti našeho myšlení na věcech; druhý nás uvedl na stopy myšlenkového utváření ve věcech a dovedl k myslícímu prazdroji světa věcí, k podstatné pravdě, k Bohu; v něm má konečný základ i naše pravda, pravdivost naší existence. Rozdílné, bytnostně odlišné oblasti bytí jsou překlenuty spojitostí analogického pojmu bytí.

Tak má smysl našeho bytí nejhlubší kořeny ve věčnosti a jenom z ní se dá a musí chápat. Překrásně vyjádřil tuto myšlenku bystrý moderní myslitel.¹⁵ Praví:

„Z tvůrčího ducha proudí vlny *smyslu* vesmírem, aby z nitra budovaly věci. Avšak ten proud smyslu *ve věcech* se valí zahalen v tmu, až jej lidský duch najde a odhalí a smysl *in potentia* vyzdvihne do světlého jasu *jakožto smysl in actu*, což se však podaří, jen když se poznávající duch pevně stýká a spojuje se zemí věcí. Tak se uzavírá kruhový proud stvoření. Smysl věcí v lidském duchu pochopením věcí vplývá zpátky do ducha Božího; neboť tím, že člověk porozumí smyslové náplni věcí, vztahuje je poznávaje a důsledkem toho i chtěje k tvůrčímu Dárci jejich smyslu. Stvořený duch jest ohnisko, ve kterém se tvůrčí pohyb od Boha k věcem lomí, ohýbá a proudí zase zpátky z věcí k Bohu. Hle - tot' kolooběh smyslu: věc je napjatá mezi dvojí smyslodárnou duchovostí, a proto má smysl - *in actu* pro tvůrčí smyslodárnost, a pro dotvořující, odhalující smyslodárnost napřed *in potentia*; a lidský duch sám v napětí mezi Duchem a věcmi, tedy je to v tvorstvu jakoby ústřední duté zrcadlo, soustřeďující smysl věcí a jejich záření a vrhající je zpět do Prasevřtla proudícího a překypujícího samo do sebe.“

Prof. P. M. Hudeczek O. P. (Německo).

¹¹ De Ver. q. 1, a. 2.

¹² Srv. I, q. 15, a. 2; — de Pot. q. 1, a. 3.

¹³ I, q. 14, a. 8.

¹⁴ Söhngen, Sein und Gegenstand, str. 98.

¹⁵ Söhngen v uv. díle, str. 316 d.

Filosofie L. Brunschvicga.

Nová filosofie nehledá skutečnosti věcí tak, jak jsou samy v sobě, nehledá odhalení tajemství skutečnosti, nýbrž má svou vlastní skutečnost, konstruovanou svými cestami.¹ Z toho pak vznikají subjektivní filosofické ideologie, jichž vnitřním pojítkem jest jenom zásadní a naprostá autonomie myslícího rozumu a vnějším projevem konstruktivní a dynamický ráz myšlení. „Bytostí pracovní“ jest pak i filosof, a to i v nejvyšších oborech ducha. O ty dvě věci se rozráží jakékoliv úsilí i těch nejspiritualističtějších filosofů dneška. Myšlenková konstrukce nahrazuje kontemplaci, jež nemá vůbec u moderního filosofa místa. Otvírat se vnější skutečnosti, to je vhodné dnes sotva člověku na nejnižším stupni rozumového vývoje. Poznávat znamená dnes tvořit a zřizovat řád, nikoliv nacházeti jej. To však je zároveň ověřením jakéhokoliv řádu všeobecně a každého zvlášť. Proto jsou ideologie totalitní, a ač mnohé, přece jedna druhou naprosto vylučuje; každá chce celého člověka, nic z něho nepostupující druhé. Věc je dnes nejpatrnější v řádu sociologickém, ale ani v ostatních oborech vědních neunikne pozornosti. Není proto divné, že dnes nelze pochopiti nějakou filosofii, jež by mluvila i jenom o možnosti nějakého řádu, v němž se uskutečňuje i jednota celku i mnohost a různost hledisek zároveň. To je též hlubší vysvětlení zásadních neúspěchů filosofie peripateticko-scholastické, jež právě po celou dobu svého trvání hledala tu jednotnou harmonii vesmíru, nebojíc se po stránce postupu či metody žádného hlediska a žádného nevylučující. To, že u ní všechna různá a mnohá hlediska jsou stupňovitě podle hodnot seřazena, vyžaduje její základní a všeobecná snaha o celek a soulad a ne nějaké předsudky školské či náboženské, jak někdo vykřikuje. S takovým pojetím rozumové soustavy hodnot a vesmíru nemusela se báti ona filosofie řádu nadpřirozeného, protože řád připouští nadřazené a vyžaduje pořadatele. Nová filosofie však *musí a priori*, a to hned na za-

čátku svého přemýšlení, vyloučiti nadpřirozené a odmítnouti jakoukoliv duchovost mimo-filosofickou, na prvním místě ovšem náboženství. To vidíme jasně v pozitivismu, jenž je korunou moderní filosofie, a kde náboženství s metafysikou je zařazeno do iracionálního mythu v nejelementárnějším stadiu člověkovy vývoje. Tolik úvodem k Brunschvicgově filosofii, jež je též článkem v řetěze ideologií dneška.

L. Brunschvicg je dnes jedním z nejpřednějších mistrů Francie, ve škole i mimo ni. Úspěchu dosáhl hlavně svou nezměrnou láskou k filosofii a duchu. Materialismus nedostačuje; poslední určení člověka nemůže býti leč duch. Tuto základní nauku Brunschvicgovu třeba však mysliti bez jakékoliv náboženské duchovosti, jež se vylučuje jako nevědecká. Tedy jenom v řádě čistě přirozeném třeba hledati smysl té konverse k duchu. Brunschvicgova nauka o zásadní immanenci je tedy v podstatě naprostý idealismus kritický: „L'activité de l'esprit apparaît comme une activité proprement interne, c'est - à dire, qu'au lieu de subir la nécessité d'une contrainte extérieure, elle trouve en elle les ressources de son développement. En un mot, la liberté est le caractère qui définit l'esprit.“² Nový jest u Brunschvicga jenom přesný postup, jakým dochází ke svým závěrům.

Objektivně kritické hledisko Brunschvicgova idealismu jest v úloze, jakou připisuje matematice. Matematika má zde úlohu řídící: Poznávatí jest měřiti. Početní vztahy podávají nový druh pravdy, přísného podřízení se pozitivním podmínkám matematického ověření. Dílem matematiky osvobozuje se duch ode jha objektivnosti obecného smyslu, od jeho nevědeckosti. Shrnujeme hlavní body nauky Brunschvicgovy: čistý nominalismus, vědomí ztotožněno s dynamismem rozumu, vyloučena jakákoliv nauka o schopnostech a mohutnostech ducha, absolutní niternost postupu a obsahu vědění. Jakmile se pravá objektivita stává dílem rozumu, nacházejícího v sobě samém jsoucno, bude pravidelným vyústěním té práce s hlediska náboženského protiklad „trans-

¹ Habán M. O. P., *Filosofické omyly doby*; Fil. revue, r. X, č. 4; p. 145, cf. ss.

Introduction à la vie de l'esprit, p. 120.

cententního realismu, jenž se rodí z obraznosti“ a „immanentního idealismu, jenž se rodí z hluboké reflexe“. Filosofie Brunschvicgova dochází vskutku k závěrům náboženským, snaží se ověřiti a určití veškerý obor ducha, jeho nejvyšší životní jevy.

Aristotelická filosofie je útlak ducha, jak se jím ukázala již ve starověku, reakcí proti matematicko-spiritualistické filosofii Pythagorově a Platonově. Filosofická revoluce začíná Descartem: „Avec Descartes et avec Descartes seul, l'humanisme de la sagesse... descend à nouveau sur la terre.“³ Descartes zase slavně prohlašuje: *apud me omnia mathematice fiunt*. V matematice pak je postup *a nosse ad esse*. Uplatní-li se pak takový postup ve filosofickém myšlení, vzniká idealismus. Jasně a přesně (až matematicky) ideje, jež žádá Descartes od filosofa, mají pak celou svou oporu v naprosté zřejmosti descartovského „cogito“. Tím je též dána zásadní totožnost všech věd v lidském duchu, jenž je tak vlastním jich subjektem; a to je již původní idealismus. Descartes, jako věřící člověk, nešel až k důsledkům, zachoval si metafysiku podstaty. Spinoza, jehož filosofie jest ve znamení idealistického výměru podstaty, nahradil již statistický Descartesův realismus „dynamickým idealismem, který je vlastním znakem moderní filosofie“.⁴ Podle Spinozy, trvalé štěstí duchovní jest v dokonalé svobodě ducha. Duch pak se nemůže sdílet než s duchem. Pravda, slovo ducha, jest uvnitř ducha (immanentní), rodí se z něho, je sama objektivním bytím (essentia), je to ideální typ rozumového bytí. Pravda je vnějším pojmenováním poznání, jediným jejím měřítkem jest ona sama. Postup pravdy (pravdivého poznání) jest uvědomení ideje, odevzdání se rodivé síle ducha. Pravá idea se dá poznati podle své jasnosti a určitosti. U Spinozy konečně jest pravda uvnitř ducha a bytí je uvnitř pravdy; z toho závěr nauky: výměr podstaty je *idea, která je bytím*, čistě ontologické pojetí s přechodem od podstatného v bytí (essentia) k uskutečněnému bytí (existentia). Z tohoto dokonalého idealismu vychází pak pantheistický monismus a radikálně autonomistické pojetí života. Žítí znamená zesílení vrcholně svůj vnitřní

život. Spinozův naprostý idealismus důvěřuje však příliš vzepětí ducha k pravdě a „nekritisuje se“ dostatečně, podle L. Brunschvicga. Teprve Kantem nachází filosofický rozum pravé normy své činnosti. V oboru pozorování i v oboru vědy ustavuje Kant souvislou syntesi, v prvním smyslovými formami *a priori*, ve druhém kategoriemi rozumu. I když obraz vesmíru, který se z těch forem tvoří, je dílem ducha, je přece platný, neboť se jedná o fenomény, experienci, tedy o legitimně poznatelné. Ale v oboru metafysiky rozum ztroskotává ve svém úsilí o souvislý systém myšlenek, neboť nemůže překonati antinomií, jež vznikají z jeho spekulativního postupu. A tak kritický humanismus je v podstatě relativistický, odmítaje despotickou nadvládu zobrazeného předmětu, vychází od hledaného, jako by bylo dané, a dostupuje tak k podmínkám, jež jediné zakládají jeho možnost. Je konec konců jisté, že u Kanta, více ještě než u skeptiků, člověk jest mírou všech věcí. A má-li Kant přesněji určití povahu náboženství, provádí důsledky svého integrálního humanismu, omezuje dogmatické učení na obor rozumu. Mezi nadpřirozenem katolickým a nadpřirozenem kritického idealismu je nepřeklenutelná propast.

Brunschvicg jde cestou nejzásadnějšího idealismu. Je proto pochopitelná jeho nemilosrdná kritika realismu. Aristotelismus a tomismus jsou, podle Brunschvicga, s hlediska postupu pojmovým verbalismem a s hlediska nauky substantiálním a transcendentním realismem, což je pro idealistu zánik filosofie. Myšlení aristotelické se rozvíjí jen mechanicky extensivně a ne komprehensivně hlubokým pronikáním. Proto vesmír aristotelický je vesmír vydisputovaný („univers du discours“), a předstíraná syntese vědecká není, leč vyumělkovaná soustava, hlásající skutečnost dvou ústředních imaginárních poznatků: podstaty a transcendence. V ústřední otázce o podstatě pak si Aristoteles zásadně odporuje, dává úlohu ustavení či individuace podstaty jednou formě (*Metaf.* I, 9, 1058 a 37) a po druhé hmotě (*Metaf.* A 8, 1074 a 33). Co se týká transcendence či nadhmotného skutečnostního rozsahu a určení podstaty, ta je pochopitelná jenom ve finalistickém pojetí věcí, či v pojetí zákonné účelnosti všech věcí, a to je zase holý výmysl, založený na libo-

³ *Progrès*, p. 141.

⁴ *Les Ages de l'intelligence*, p. 140.

volné shodě, uzákonění úkonů lidských, podle něhož se u Aristotela děje i ustavení a růst věcí přirozených.

Pravá filosofie se tedy může rozvinouti jenom v idealistickém ovzduší. A co je filosofie? Jest odhalením objektu či předmětu, dokonalé poznání jediného předmětu *přímo* dosažitelného reflexi, totiž poznání reflexe samé. Je to, jinými slovy, rozumová činnost, zmocňující se sama sebe. *Prvním* konem rozumu pak je soud, ne pojem. Aby se dosáhlo podstaty věcí, je třeba překročiti empirickou analýsu věcí, z níž vznikají pojmy jako schemata věcí v čase a prostoru.

Je třeba vystoupiti dále, až k úkonu chápání („conception“), v němž se sjednocují a ztotožňují dva vztahy, jež analýse postupně rozlišila v pojmu. A tak se rozumování ztotožňuje se soudem.⁵ Z tohoto předpokladu vychází pak celá nauka Brunschvicgova o uzpůsobení vědeckého soudu, což však patří již k vedlejší kapitole Brunschvicgovy filosofie.

Naznačíme zde jen rozdělení vědeckého soudu podle Brunschvicga, což jest nutné k pochopení matematického rázu tohoto idealismu. Soud vnějškový (jugement d'extériorité) se tvoří spojením premis, vznikajících zkušenostním poznáním; je nevědecký svou povahou. Soud vnitřní (jugement de pure intériorité) ustavuje si sám svět inteligibility, ovzduší podstatně myšlenkové, jediné vědecké. Tento vnitřní soud může míti tři tvary: První jest čistě rozumový, soud analýsy matematické a *nutný*, neboť v něm rozumový vztah ustavuje bytí. Druhý, v němž srozumitelnost jest smíšená, je soud geometrický, v němž je jistá relativita, neboť tento soud je kompromisem mezi rozumovým světem a světem skutečným (vnějším), je vlastně jen aplikací matematické nutnosti na věci v prostoru. Třetí konečně je soud pravděpodobné srozumitelnosti (intelligibilité probable), soud fyzický, který ustavuje vědy (přírodní). To jsou všechno soudy teoretické. Soudy praktické, z nichž vychází řízení života člověka, jsou pak souběžné se soudy teoretickými. Nemů-

že býti tedy formou života nějaké štěstí či blaženost mimo rozum člověka. Estetika, mystika a moudrost životní ústí v očistě či osvobození („délivrance“) člověka, podle vývoje stále niternějšího, jehož jediným základem je vnitřní forma, rozvíjející se v „mravnosti“ (*moralité*), rozumovém to a vnitřním zákonu, jež sobě duch sám ukládá. Úhrnem tedy, dokonalost soudu je v tom, že stačí sám sobě, že se zakládá sám na sobě, v každém oboru je vnitřní formou, jež se sama činí srozumitelnou.

Bytí jest u Brunschvicga funkcí myšlenky, protože podmínky bytí podléhají podmínkám srozumitelnosti; bez toho se nedá žádný idealismus myslit. Zvláštnost tohoto idealismu však je, že chce býti nadmíru kritický, to znamená, očištěný od dogmatických ilusí obecného smyslu a vyjádřený soudem, jehož vazba tvoří bytí. Je-li čistě vnitřní ten soud a tedy dokonalý, ukládá se duchu s naprostou nutností, protože je čistě rozumově průzračný; nazývá se pak soudem analýsy matematické. A tím jsme již u nejvlastnější stránky Brunschvicgova idealismu.

Je-li naprostá rozumová průzračnost vlastností matematického soudu, vychází z toho vážný důsledek, že jenom matematika může určit vzorný typ pravdy. A pro ten typ pravdy má Brunschvicg výměr *zření* (*l'intuition*). Na prvotním stupni vývoje lidského ducha má ta *intuice* ráz náboženský, je zkušeností božského, o níž se láskou všechny snahy filosofie, pokud je uspořádáním skutečnosti (discipline du réel); neboť „le propre de la religion, c'est . . . que la vie psychologique, ou la vie sociale, portée au degré d'intensité dont témoignent l'analyse des méditations mystiques ou la description du culte collectif, se crée à elle-même un objet.“⁶ Tato náboženská intuice se však chce opírat o princip mimoduchový (rozuměj vnější), a proto musí matematická filosofie té intuici vrátiti její vědeckou vnitřní hodnotu.

Podle Brunschvicga je falešná definice matematiky jako vědy o jsoucnu čistě rozumovém; naopak matematické myšlení se pohybuje jenom ve světě zkušenosti, a dokonce „c'est le contact avec le réel qui a fait de l'arithmétique une science au sens propre, au sens complet du mot.“⁷

Etapes, p. 433. — ⁷ *Etapes*, p. 496.

⁵ „L'acte fondamental du syllogisme de première figure, ce sera donc l'acte qui est constitutif du concept, cet acte, par lequel je rapporte, à l'intérieur même du concept l'attribut au sujet, et qui est en fond un jugement.“ *La Modalité du Jugement*, p. 19.

Pravdivost matematické myšlenky se ustavuje ověřením výsledků. Pojmu pravdy odpovídá pojem analytického *ověření*, i když každá myšlenka se rozvíjí *synthesí* (ve smyslu idealistickém!): „Toute démarche de la pensée est une synthèse; toute démonstration est une analyse. Mais la synthèse rationnelle est celle qui est susceptible d'une résolution intégrale, par laquelle elle se vérifie.“⁸ To je konečně vlastní známkou inteligence, že se v ní váží dva prvotní prvky: nekonečná schopnost pokroku a věčný nepokoj či snaha o ověření („capacité infinie de progrès, inquiétude perpétuelle de vérification“⁹). To je vlastně nejvýstižnější formule matematického idealismu Brunschvicgova.

Matematická úvaha jest u základů poznání ducha, jako jest u základu přírodních věd. A důvod je stejný: svobodné a plodné dílo myšlení začíná od doby, kdy matematika přinesla člověku opravdovou normu pravdy, protože jenom v ní jsou spojeny kladné či pozitivní podmínky dokonalého ověření: „La considération de la mathématique est à la base de la connaissance de l'esprit, comme elle est à la base des sciences de la nature et pour une même raison: l'oeuvre libre et féconde de la pensée date de l'époque où la mathématique vint apporter à l'homme la norme véritable de la vérité, parce que, en définitive, en elle seule se trouvent réunies les conditions positives de la vérification.“¹⁰

V těchto dvou bodech nauky, totiž o úkonu poznání a o povaze vědecké pravdy jest obsažen pojem filosofie Brunschvicgovy. Další význačné body nauky, jako o zkušenosti a příčinnosti,¹¹ o vývoji svědomí,¹² o rozumovém náboženství,¹³ o životě ducha¹⁴ jsou jenom závěry, více méně logické prvních dvou bodů nauky.

Pokusíme se nyní o stručnou kritiku Brunschvicgovy filosofie, nebo spíše jejích dvou základních prvků, a to podle předchozího výkladu. Naše kritika může postupovati všeobecně jenom s hlediska realismu a zvláště s hlediska realismu

aristotelsko-tomistického, podle všeobecného rázu idealistického Brunschvicgovy filosofie a podle zvláštních a otevřených útoků Brunschvicgových proti jmenovanému realismu.

Immanence ducha vylučuje verbalismus, to jest vnějškovost, a spočívá jedině v matematicismu, který zaručuje primát ducha; to je základní these Brunschvicgova proti realismu vůbec a proti aristotelsko-tomistickému zvláště. První část bychom připustili, kdyby ji řekl někdo jiný než M. Brunschvicg. Ten ale rozumí verbalismem filosofii obecného smyslu, nebo spíše filosofické rozvinutí toho, čemu říkáme „zdravý rozum“, a to připustit nelze. Vlastním předmětem obecného smyslu jsou přece první poznatky a principy všeho, *co jest (prima intelligibilia)*; ty poznatky jsou vlastně základní strukturou rozumu. K těm základním poznatkům pak se váží velké základní pravdy (existence Boží, svobody, duchovosti, nesmrtelnosti, základních přirozených pravidel mravnosti), nalezené právě světlem prvních principů; a to nejsou jenom slova a slovní vypracování prvních poznatků. Nedostatek obecného či společného smyslu jest, že ty první poznatky a základní pravdy váže přímo na věci, které poznává člověk smyslovým poznáním, ale od toho je tu zase abstraktivní činnost rozumu, která se právě nejvíce uplatní ve vědecky filosofickém poznání, očisťuje všechny smyslové znaky začátečního poznání. A tak realista nemusí, ani nemůže, popíratí filosofickou hodnotu elementárního poznání, jako to *musí* činit každý idealista (i Brunschvicg), právě proto, že tento nechce nic slyšet o abstrakci. M. Brunschvicg si *musel* vymyslet velice složitou soustavu vědeckých, méně vědeckých a nevědeckých soudů, aby vůbec nějak mohl určití dokonalé filosofické poznání a rozdělití vědy; nám stačí ta nauka o abstrakci nejen k rozlišení věd, ale i k vysvětlení dokonalého filosofického poznání, bez pomoci absolutně pravdivé matematiky, a nad to nemusíme popíratí, naopak hájíme hodnotu základního lidského poznání, dokonce i smyslového. Na druhé straně realista, a svatý Tomáš zvláště, nepřehání význam obecného smyslu, jak falešně a bez důkazu tvrdí Brunschvicg. Obecný či společný smysl je v realismu základní skutečností, ale nikoliv základním měřítkem.

⁸ *Etapas*, p. 481.

⁹ *Etapas*, p. 561.

¹⁰ *Etapas*, p. 577.

¹¹ *Expérience*.

¹² *Progrès*.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

Nepochopení hodnoty smyslového a obrazného poznání vychází u Brunschvicga z předsudku typicky idealistického, že soud (vztah rozumový) vylučuje naprosto pojem (intenci, upětí rozumu na předmět). Základ toho předsudku jest zase idealistické zbožštění filosofického soudu. Svatý Tomáš nezjednodušuje tak nejspíše obor ducha: pojem i soud, *oba* jsou rozumovými vztahy. Tomášovo *verbum mentis* či slovo ducha, jímž sobě rozum vyjadřuje poznáný předmět, je formálním *znakem*, to jest *vztahem* bytostně (*secundum esse*) k tomu poznanému předmětu, ne tedy umělým, ubohým, abstraktním, dětským a zakukleným „produktem“, jak říká Brunschvicg. A svatý Tomáš předčí Brunschvicga, tvrdí-li nadto, že ten vztah sám o sobě nestačí k dokonalému poznání a že rozumový vztah k předmětu se *plně* rozvíjí teprve v soudu, který je vrcholným úkonem rozumu, protože se jím rozum zmocňuje pravdy věcí a dění.

Nemůže než urážeti radikálního idealistu, jako je Brunschvicg, mluví-li realista o *percepti* a *intuici* již před soudem. Tím totiž se nutně předkládá rozumu *předmět*, *věc*, *natura*. *Natura in se*, *věc* a *předmět* neexistují u Brunschvicga, leč jako *matematické* výtvory lidského rozumu. Jsme tu u nejradikálnějšího idealistického dualismu, který připouští jenom myšlení a naprostou vnějškovost jako dvě skutečnosti, jež se nedají nijak sloučiti dohromady; je-li nějaké bytí mimo myšlenku, jest neproniknutelné duchu.¹⁵ Co s tím vnějším světem? Uznati rozumu schopnost převedení toho světa do světa rozumového? To učinil svatý Tomáš, a to je dostatečný důvod odmítnutí pro Brunschvicga. Proto se musí duch zavřít sám v sobě, a pak již mu nezbyvá, než aby si vytvářel svět, ježž chce zkoumati filosoficky. A to je samospasitelný, soběstačný idealismus se svou dokonalou immanencí, od níž není mostů k žádnému realismu.

Naukový protiklad Tomášova realismu a Brunschvicgova idealismu je patrný z negace podstaty, transcendence a z povýšení matematické metody k nadvládě v oboru ducha, jak jsme obojí viděli ve výkladu Brunschvicgovy nauky. Brunschvicg se domnívá, že princip individua je kamenem úrazu pro aristotelismus, a označuje

dvě místa v *Metafysice*, kde si Aristoteles odporuje v té otázce. Místa jsme také již označili, a tak zde jenom odpovídáme na námitku: Není ani zdání protikladu na dvou citovaných místech. Individua *formou* či tvarem ustavuje totiž jedince ve svém *druhu* (individuum secundum speciem), na příklad člověk, kdežto individua *materií* či hmotou ustavuje jedince *číselně* (individuum secundum numerum), na příklad tento člověk Sokrates. A tak zůstává protiklad jenom v mysli Brunschvicgově, která ve své nadlidské povýšenosti idealistické nedovede ani pořádně přecíst dva malé texty ubohého realisty Aristotela.

Poněvadž tedy *není* protikladu v principu individua, může realista od pojmu individua vystoupiti k pojmu *podstaty*, Brunschvicgem tak napadenému. Aristotelismus neuznává dvě podstaty, *substrát* a *esenci*, jak zase falešně tvrdí M. Brunschvicg. Je jen jedna podstata, ale na tu se rozum může dívat z dvojího hlediska a podle toho jsou i dvě jména: první podstata, *ύποκειμενον*, substrát, je jedinec, existující v plné hmotné takřka skutečnosti; druhá podstata, *essence* quidditas, jest určena a vyjádřena formou, podstatným rázem té které věci, bez ohledu na její vnější existenci. A tak mluvíme-li o podstatě s hlediska bytí, mluvíme o první podstatě, substrátu atd.; mluvíme-li pak s hlediska rozumového poznání o *téže* podstatě, jmenujeme ji druhou podstatou, esencí, quidditou a pod. Zase si tedy nauka vůbec neodporuje.

Analogická, tedy i vědecká hodnota pojmu *bytí* jest podle Brunschvicga chimérou, neboť tento pojem odpovídá jenom primitivní myšlenkové hladině. Důvod negace analogické hodnoty pojmu bytí je pravdivý, stojí-li sám o sobě, neboť i svatý Tomáš obsáhle vysvětluje, že *primum cognitum intellectus humani est ens*. Ale svatý Tomáš zase nezjednodušuje problémy tam, kde se to dělat nesmí, a tvrdí, že to primitivní poznání bytí má vztah jenom ke konkrétnímu bytí smyslovému (*ens concretum quidditati sensibili*); to se pak zdokonaluje abstrakcí, či zbavuje všech smyslových znaků, aby bylo co nejvíce srozumitelné toto *ens abstractum*, bytí rozumem vyjádřené, je vlastním předmětem metafysického myšlení, a nemá nic společného s myš-

¹⁵ *La Modalité du Jugement*, pp. 90–98.

lenkovým primitivismem, než právě ten hmotný podklad konkrétního bytí, které mu dodalo ono první rozumové poznání. Toto rozlišení bytí konkrétního v prvním poznání a abstraktního v dokonalém poznání je mocným ověřením realistické nauky o úměrné analogii a tím i důkazem analogické hodnoty pojmu bytí, čemuž všemu se M. Brunshvicg zase, jak vidno, nejapně posmívá.

Brunshvicg popírá zásadně realistickou transcendenci. To jest ale jenom nutný důsledek jeho nauky o naprosté immanenci lidského ducha. Rozum je zbožštěn, ale, což je horší, je také jako Bůh nepřístupný, dokonale uzavřený ve své soběstačnosti. A tak se dochází k závěru Brunshvicgovy filosofie více než nechtěnému. Brunshvicg chtěl obnoviti ducha, bojoval o čistou duchovost s nezměrnou láskou k filosofii, a vítězstvím jeho boje jest větší a beznadějnější ujařmení rozumu v řetězech idealistických předsudků, které nedají ani volně dýchat vzduch okolního světa, tím méně pak dovolí vystoupiti ke slunci, nad vnější svět a nad vlastní immanenci.

Matematika, zvláštnost Brunshvicгова idealismu, měla pravděpodobně zabrániti blížící se katastrofě. Na ni složeny všechny naděje, jen ona odpovídá na otázky s naprostou nutností závěru, jen ona uskutečňuje požadavek dokonalé vnitřní duchovosti, jen u ní je dokonalý postup ověření a tedy jenom u ní je pravda a vrcholná míra vědeckého vědění; a pro to všechno musí býti matematika i vědou skutečnosti, bytí, a to jedinou.

Záchrana však selhává. Matematika neví nic o podstatě, neví nic o účelnosti, neví nic o účinné příčinnosti; její svět jest svět kvantity, měřitelnosti. Všechno, co jest nerozměrné, neměřitelné, utíká nejen pojmu matematiky, ale i jejímu neomylnému a nutnému ověření. Hledisko matematiky převádí ve skutečnosti věci a skutečnosti na číselné hodnoty a vztahy, což je postup zjednodušení, ale ne rozumového vypracování a zdokonalení. A tak duchovost matematická jest jenom duchovost částečná, duchovost symbolu, ne duchovost bytostné skutečnosti, tím méně dokonalé duchové skutečnosti. Podle toho je i její pravda a hodnota jejího ověření. Ty jsou naprosté a nutné v oboru matematické duchovosti, ale ne dále. A přece,

má-li býti filosofie celá, musí dáti i pravdu celou, a to chtěl i Brunshvicg na začátku. Matematika však to dáti nemůže.

Podle matematického pojetí filosofie, je vyloučen řád prvních přirozených principů a pravd a je vyloučen řád nadpřirozený, první jako primitivní, druhý jako imaginární, a to jenom proto, že oba ty řady unikají matematickému ověření. Podobnou vědeckou „svědomitost“ by mohl odmítnouti i Křovák. V tomistickém realismu onen první řád je podkladem rozumového vývoje a druhý je životním cílem člověka a lidstva.

Staří subjektivisté a idealisté až do Kanta (inclusive) zachovali si s hlediska mravovědy aspoň zdání nějakého mravního dogmatismu, bojíce se posledních a praktických důsledků nauky o naprosté immanenci.

Pro M. Brunshvicga i to bylo příliš realistické, a tak hlásá i dokonalý a naprostý idealismus mravní. Mravnost je rozumový zákon, jež sobě sám duch ukládá; neexistují žádné vnější mravní principy i zákony, mravním principem a zákonem je sobě duch sám. Řeč je jasná, bez pochybností, železně nutný závěr nauky o naprosté immanenci ducha. Že taková mravověda nemůže nic vykládat o možnosti a nutnosti zákonitého uspořádání věcí lidí a společností ve světě, je věc zřejmá. A tak nelze než čekat, kdo uskuteční ještě poslední fázi této filosofie, totiž katastrofu. Skepse již tu je (Montaigne), a nic kladného z této filosofie vyjítí nemůže. Nám nezbyvá, než abychom Brunshvicgovu filosofii připojili k řetězu filosofických omylů doby.

Prameny: BRUNSCHVICG (L.) — *La modalité du Jugement*, 1re édit. Paris, Alcan. — *Spinoza et ses contemporains*, 3e édit., ibid. — *Introduction à la vie de l'esprit*, 5e édit., ibid. — *L'idéalisme contemporain*, 1re édit., ibid. — *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 1re édit., ibid. — *Les étapes de la philosophie mathématique*, 2e édit., ibid. — *Les âges de l'intelligence*, ibid. — *De la vraie et de la fausse conversion*, články v „*Revue de Métaphysique et de Morale*“, janv.—mars, avril—juin 1931. — *Mathématique et métaphysique chez Descartes*, ibid. juil.—sept. 1927. — PARODI (D.) — *La Philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan. — VERNEAUX — *L'idéalisme de M. Brunshvicg*, „*Revue de Philosophie*“, janv.—août 1934. — MESSAUT (J.) — *La Philosophie de Léon Brunshvicg*, Paris, 1938.

PhDr. H.-M. Podolák O. P., Řím.

Úkoly katolické pedagogiky.

Vědecká pedagogika představuje v našem národním životě oblast, v níž se katolíci uplatnili nejméně. Je skoro odvážné psát o katolické pedagogice, poněvadž jí u nás v přísném slova smyslu vůbec není. Leč právě proto jí chceme věnovat pozornost. Místo katolické pedagogiky měli jsme u nás jen katolicisování pedagogiky, jež se omezilo na přikládání morálního měřítka. Směrnice a zásady, jež jsou obsaženy v patristice, v dílech sv. Augustina, sv. Tomáše Akvinského, nebo domácí tradice v nedoceněném díle O. Willmanna, zůstaly vědecky nevyčerpány. Zůstala nepovšimnuta nejen didaktika, ale i filosofie výchovy a vzdělání, za kterou se katolíci měli cítit nejvíce odpovědní.

Starší pedagogika měla zájem jen o otázky objektivní metodiky předmětů a věčného osnování; v posledních letech prožívá však pedagogika invasi ideologismu, jenž si činí nárok na totalitu. Pedagogika se dostává do úzkého vztahu se světovým názorem. Ideologie používá školy k tomu, aby se zmocnila duševního života žáka (G. Gentile, E. Kriek, P. Petersen, Döpp-Vorwald). Ani věci čistě didaktické nejsou však bez vlivu na duševní strukturu dítěte. Zásady celistvého vyučování, funkcionálního pojetí, mechanického měření inteligence a pod. mají vliv na intelektuální vývoj nové osobnosti a na kvalitu jejího myšlení. Jako katolíci máme dvojnásobný zájem a dvojnásobnou odpovědnost za výchovu lidí duševně zdravých, soudných, samostatných a svobodných, a proto nesmíme se vyhýbat té práci, jíž se utváří příští generace.

Katolická pedagogika má být *obecná*, neboť je jediná schopna vyvážené totality. Má být přísně vědecká, a proto se její platnost nemá omezovat jen na katolíky. Je chybou katolických pedagogů, že přehlížejí celou stupnici cílů, které vedou k lidsky a křesťansky dokonalé osobnosti. Taková totalita, ve které nižší je potlačeno vyšším a nikoliv vyzdvíženo v dialektickou jednotu, je totalita nepravá. Jako lze nazvat katolickým uměním jen umění obecné, tak i katolická věda je obecná. *Cílem* katolické pedagogiky je *anima naturaliter christiana*, integrální, dokonalý člověk, který je předpokladem dokonalého křesťana.

Česká pedagogika trpí dnes obecně *psychologismem*. O katolické pedagogice platí zatím totéž. Psychologie myšlení, vnímání a inteligence má nahradit nedostatky ve stanovení cíle školy. Je třeba vrátit se k hodnocení *pedagogického*, jež je dáno cílem a smyslem výchovy. V psychologismu je nebezpečí nejjasnosti a slabosti.

Nová situace, jež vznikla po osudných událostech posledních dní, má své důsledky i pro pedagogiku. Výchova má být národní a křesťanská. Zavádí se znovu do školy křesťanský symbol. Oficiální přijetí křesťanské morálky do škol znamená jistě velký kulturní přínos. Leč nezatajujme si ani nebezpečí, které tu jest: aby totiž nezůstalo na několika viditelných formalitách. Kříže v učebnách jsou samozřejmost, ale nikoliv školský program. Ani povinné vyučování náboženství nepřetvoří školu, zůstane-li jen na tom. Křesťanský duch školy musí být katolický a nikoliv ymkařský. Byli jsme dosud odstrčeni od všech věcí školských a kulturních. Jednak proto, že duch katolický nebyl vítán, jednak proto, že jsme neměli ve školských věcech dost odborníků. Dnes jsme formálně povoláni. Je na nás, jak vyplníme své poslání. Jsme zproštěni starostí politicko-stranických, zbývá nám jediný kulturní program. Na našich bedrech je úkol *zachrániti křesťansko-latinskou kulturu, obhájit lidskou osobnost a svobodu integrálním humanismem a integrálním křesťanstvím*. Musíme věnovat všechny síly kulturně pedagogické práci, neboť nebezpečí je dnes větší než se nám zdá. Křesťanství nesmí být rouškou nacífikace.

Ve vědě, ve školské organizaci a v odborném tisku čeká nás mnoho práce. Musíme sledovat ve střehu všechny přípravy k přeorganizování školství a závčas dělat přípravy *k přebudování školství církevního*. Myslím hlavně na vybudování katolických pedagogických akademií, neboť řešení učitelského vzdělání nelze již dlouho odkládati. Nevybudují-li katolíci ústavy, odpovídající novým požadavkům, ztratí vliv na výchovu učitelského dorostu.

Školská správa nesmí zůstat uzavřenou oblastí byrokratů; je třeba postarat se, aby se projevila *sociální odpovědnost školských úřadů za budoucnost studující mládeže*. Schematismus školské správy přivádí absolventy škol do beznadějně nezaměstnanosti; školství neobejde se již bez plánování a bez *přizpůsobení školské struktury potřebám hospodářského života*. Školské úřady musí být ve styku s jinými ministerstvy a s hospodářskými úřady, starati se o evidenci aktuální a budoucí potřeby dorostu ve všech oborech státní a veřejné služby, průmyslu, obchodu a zemědělství. Zpružní se organizace, aby se mohla produkce dorostu řídit podle výkyvů v hospodářské struktuře. Školské úřady nesmějí již být bez odpovědnosti za osud absolventů škol.

Má-li být zavedena osobní odpovědnost ve veřejném životě, musí být zdůrazněna *výchova k odpovědnosti* ve školách. Radost z odpovědnosti

a z iniciativního rozhodnutí je nám skoro neznáma. Odvaha, schopnost riska, ochota k oběti a vůle k heroismu, osobní statečnost, přímost a houževnatá vytrvalost - to nejsou jen požadavky obecné národní brannosti, ale též ctnosti mladého křesťanského muže. Na tomto poli se jistě můžeme sejít s každým, kdo má poctivou starost o budoucnost národa. Bude-li národ duševně zdravý, bude na nejlepší cestě, aby se stal křesťanským. Bude-li opravdově křesťanský, budou zbytečné obavy o jeho další osudy. Proto vyzývám každého, komu křesťanská a národní výchova není frází, aby spolupracoval na poli výchovy. Každý podle schopností a zájmu. Je mnoho prázdných míst ve vědě pedagogické, ve školské práci, v organizaci rodičovských sdružení, v odborném pedagogickém tisku, v péči o využití volného času středoškoláků a akademiků, v lesních táborech a studijních týdnech atd. Je třeba, abychom o sobě věděli, abychom se navzájem poznávali, aby se mezi nás hlásili noví a noví pracovníci. Nelze pochybovat o tom, že osud tohoto národa se rozhodne ve škole.

Prof. Frant. Müller.

Sprangerova pedagogika.

Smysl výchovy.

Vědecký pracovník nemá vždy ten dar, aby viděl věci a duchovní jevy v jejich organické struktuře, a zdá se, že málokdo se ptá, zda vědec vlastní pravdu i s nejdůležitějšími jejími souvislostmi. Není-li to těžký symptom nemoci kultury, když je předem poptávka po lidovosti vědy dříve ještě, než se kdo otáže na její opravdovost?

Pedagogika je jedno postižené odvětví, kde přílišná experimentálnost neodkrývá hluboké základy osobnosti a života. Jestliže přistupujeme v těchto člancích k jádru spekulativní pedagogiky, pak je to jen proto, aby život člověka byl pochopen v nejzákladnějších rysech a vynikla tu hlavní povinnost naše - úcta před životem, svěřeným nám i druhým.

Není tu předem odmítnut experiment v pedagogice. I on má své místo, ale my jej můžeme chápat pouze jako metodu, nikoliv jako principiální psychologické stanovisko. Existují totiž v duchovém životě takové jevy, k jejichž základům a k jejichž pochopení nedospějeme pouhou metodou experimentní.

Nejpřijatelnějším a velmi hlubokým způsobem rozvinul výchovnou spekulaci Ed. Spranger.

V základech jeho pedagogického systému stojí ujasněný poměr člověka ke kultuře. Vzájemný vztah mezi těmito dvěma činiteli, kulturou na jedné straně a člověkem-jedincem, který se má

vychovávat, na straně druhé, dává smysl pedagogické práci, jejím metodám i systému.

Spranger má vysoce duchovní hledisko na rozvoj lidstva, vyjádřený kulturou. Definuje kulturu jako výsledek mravně-náboženského úsilí lidí o uplacení nadčasových hodnot. Toto úsilí vychází z individualit a jeho přirozeným důsledkem jsou souhrnné nadindividuální výsledky. Duchovní činnost a rozvoj osobností poukazuje na souvislost duchovního rozvoje mnoha lidí, z něhož vyrůstá kultura. Ne všechno činné uplatnění člověka přispívá ke kulturnímu rázu a výši, nýbrž jen tehdy je vytvářena kultura, když lidé vyvíjejí nábožensko-mravní úsilí o vyztužení vlastního života osobního absolutními hodnotami.

Takto chápáná kultura je společnou povinností všech jednotlivců a je smyslem celé výchovy, jí vtiskuje i vlastní svéráz.

Tomismus chápe vývoj lidstva ke kulturní výši jako důsledek ethicko-náboženského rozvoje osobnosti, a klade první důraz na *osobní* růst. Absolutní hodnotou, podle které se měří a řídí výstavba osobnosti, je naprosté dobro, pravda - Bůh, jako *poslední cíl*.

Spranger vidí nutnost této metody, a svoji pedagogiku na nich staví. Ne však bezprostředně. Chce je přiblížit myslí moderního člověka, který touží po životném a názorném vyjádření svých absolutních tužeb, a činí to prostřednictvím hodnoty, která vznikla během delšího života národů a nyní je chápána pod dojmem kultury. Kultura je tedy ve Sprangerově pedagogice spojí věčnosti s časem, jednání konkrétního se snahami absolutními, a jako taková je *pedagogickým cílem*. Není naprostým cílem života, ten kultura předpokládá u každého jednotlivce zvláště. Ponechává mu však, aby se plně rozvinul a strávil v individuálních ethicko-náboženských tužbách, vyúsťuje z něho jako nenadálý, ale skutečný klad, který zřetelně mluví o existenci věčnosti vedle běhu času.

Lidská věčnost je během života zasazena zároveň v čas, tedy v něčem měřitelném. Věci, jež patří času a nemají ráz věčného trvání, jsou podrobeny nutnosti. Každá změna a každý úkon vnitřní, je-li nutným, to jest závisí-li na času a je jím měřen, je dítětem času a nemá věčnou cenu. Vzniká a mizí jako vlny říčky.

Věčnost je neměřitelná, je nad čas, s nímž je nesrovnatelná. Jejím výrazem u člověka je svoboda, vnitřní nezávislost, které se čas nemůže podstatně zmocnit, která svojí volností a jistotou je výrazem věčnosti.

Protože člověk je věčná duše, postavená do času, v té tajemné zvláštní závislosti, kterou se marně snaží někdo chápat, a jejíž vztah lidskému pozorování úplně uniká (nelze třeba po-

střehnouti, jak se hmotný zážitek stane čistě duchovním postřehem), musí počítat s nutností i svobodou svých úkonů, aby si zachránil svoji věčnost. Musí si zajistit a protříbit svoji svobodu, aby se stále uplatňovala, aby byla mírou lidských výkonů, jež by vysílala *jen* do věčnosti.

Spranger hledí na dějiny v tom vědomí, že vedoucí jejich ideou je spolupůsobení činitelů časových a věčných. Mravní snažení jednotlivců je vedeno podle určitých norem - v náboženství jsou to příkázání a zásady mravouky. Ty nazývá v jejich nezávislosti normativním duchem. Jakmile se lidé začnou snažit, aby je vnesli do svého života, vytvářejí v dějinném procesu jisté ovzduší duchovní, normativní duch se stává objektivním - dějiny se stávají skutečností.

Nelze dosti zdůrazniti, že je to jedinec, každý člověk sám, na kterém úplně závisí dějinný vzestup, že funkce rozvoje dějin a vzestupu kulturní úrovně je cele opřena o mravní činnost jednotlivce, že tedy každý sám nese odpovědnost před svým svědomím a před veškerým lidstvem za to, co v ohledu mravním zamešká nebo zanedbá, ponechá-li volnost svým nízkým sklonům a přestane měřit svoji činnost svobodným úsilím podle věčných zákonů a absolutních hodnot.

Povšimneme-li si Hegelova názoru, že dějinný proces je rozvíjením absolutního ducha, pak vidíme, jak proti této matně pantheistické formulaci stojí mnohem realističtěji a pochopitelněji Sprangerovo mocné zdůraznění individuálních osobností, které se ve svých nejčistších stránkách samy od sebe sdružují, aby nakonec podle stupně svého mravního rozvoje určily ráz celému dějinnému období. Tu je pak zřejmé, že ne nějaký temný fantom Osudu řídí dějiny, k svým cílům pořádá hru s dušemi lidskými, nýbrž jen míra odpovědnosti, se kterou lidé spějí k věčnosti a sprádaají své ukryté i zjevné počiny (podle norem naprostých a pravdivých), tou dostávají ráz a barvu dějiny.

„Budoucnost dějin jest odvislá od Ethosu, ne od Osudu“ (Lebensformen 409), píše Spranger, a stále chovaje v mysli obraz kultury vázané k věčnosti, nebojí se ani sytě theologického vyjádření (tamtéž 448) a praví: „Jeder Mensch ist unmittelbar zu Gott,“ aby doplnil Rankeho, který to vyjádřil souhrnně: „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott.“ „Mravní soulad (duševní dominanta), vytvoření nového, úplného smyslu života a kultury buď se podaří nebo nezdaří. V prvním případě mluvíme o rozkvětu, v druhém o úpadku. Principem rozkvětu v dějinách není tedy prostý zákon dění - to by dějiny nepřetržitě musily stoupati a spěti k rozvoji - nýbrž zákon povinností mravních (ein Gesetz des Sollen), jemuž ovšem po každé vyhověno není.

Doby rozkvětu dějin nastanou, když se podaří

mravní soulad a dospěje se tak k osobitému smyslu kultury a života. Časy úpadku nastanou ihned, jakmile se nenalezne síla k takovému souladu a zůstává se v nadměrné rozptýlenosti, která již jedince činí nešťastným, natož pak úspěšnou společenskou snahu o jeden společný a nejvyšší smysl života; tu úplně brzdí.“ (Lebensfor. 398.)

Jsou-li jednotlivci mravně neodpovědní a neusměrňují svoji vnitřní sílu jen na hodnoty mravního života, pak vytváří duchovní prostředí, velmi vzdálené od ducha normativního a obsahující hodnoty kladné i záporné, takže kultura není dokonalá a může se stát, že upadá.

Jednotlivci však jsou též závislí na duchovních proudech, které ovládají kulturu a jejich mravní snažení je velmi často bržděno nižší úrovní stávajícího řádu, který oni svými tužbami vysoko převyšují. Nelze nikomu žítí bez citelného vlivu kultury na jeho osobní snahy a mnohdy je člověk strhován nízkými a pohodlnějšími proudy, které vanou světem ducha. „Kultura není dobrotivou ochránkyní „života“, který se chce zajistit pevně v hodnotách pozemských, ale není ani živnou půdou štěstí, které v ní hledala ještě básnická duše Rousseauova, nevede ani ke krásné mravnosti, kde se snoubí smyslové štěstí s mírem v duši: kultura je věčným bojem a neúprosně vyžaduje ethické rozhodnutí.“ (Der deutsche Klassicismus, 27.) Na všechny lidi se tedy kládou těžké požadavky důvěry v lepší budoucnost, požadavky pevného odhodlání jíti za voláním absolutna, a požadavky pevného přesvědčení, že „němý svět a konkrétní odpor přítomné chvíle proti všem vyšším duchovním snahám, dá se zvládnouti vyšší naší společnou silou“.

Duchovní filosofické základy. Nauka o typech.

V každém dějinném stadiu stojí zde lidé ve svých vlastních, podstatně vnitřních složkách, rozdílní jeden od druhého a povšechně charakterisováni příslušností k určitému typu. Podstata člověka je základem stále postupujícího vývoje v každém údobí života, zvláště pak v tom stadiu, kdy vývoj osobnosti dospívá ke zralosti a subjekt má již stálý způsob duševního chování.

Chápeme lidské jednání jako zákonité. V pozadí časově podmíněných zážitků a projevů stojí v každém jednotlivci pevné a trvalé dispoice k zážitkům a pohotovosti k úkonům. Věda pak v nich nevidí nějaké tajné kvality, nýbrž zřejmá náraziště, kde se stmeluje zákonité poznání schápaným předmětem, časově nějak přibarveným. Subjekt sám může býti předmětem poznání až teprve tehdy, když se pochopí zákonitost jeho jednání. Na tomto základě se staví nauka o karekterech a typech. Duševní život bez zákonitosti byl by chaos, nebyla by možná vědecká

karakterologie bez zjištění podstatně pevných a zákonitých vztahů v duševnu.

Obraťme se k určování typů a tažme se po principu, podle něhož se formy duševního života hrubě odlišují. Je to úkolem psychologie, která proniká k nitru člověka, opírajíc se o vztahy k objektivním hodnotám přírodním i duchovním (nástroje, řeč, písmo, umění atd.), které od fyzických hodnot závisejí ve svém vnějším trvání v čase a zároveň jsou vyjádřením duševně podmíněných souvislostí, jichž podkladem jest osobnostní já. Jestliže pak chceme zkoumat subjekt po jeho různých stránkách, učiníme to tak, že jej postavíme, nebo lépe, naučíme se jej vidět v různém duchovním prostředí historickém, společenském nebo náboženském - a tím odstraníme onu abstraktní osamocenost osobního já, a osobnost je tu v úzkém vztahu ke společenské i dějinné objektivitě, jako ke svému předmětu.

Teoretický člověk.

Vypracovati duševní portret člověka čistě teoretického je dosti lehce proveditelná věc. Nakonec bychom si však musili říci: Dílo se sice podařilo, ale takový člověk neexistuje. Není na př. člověka, v němž by poznávání mělo tak vyhraněný ráz, že by bylo jediným směrem, jímž se ubírá jeho duševní život. Spíše u každého jednotlivce je vlastní poznávání spleteno s motivy estetickými, náboženskými i hospodářskými tak silně, že i tyto vyžadují pro sebe místo v povšechné charakteristice.

Teoretické usměrnění je vždycky pouhou tendencí, usměrněním nitra živého člověka, a může se s vnitřní důsledností přiblížiti hodně těsně k ideálnímu (neexistujícímu) typu. V teoretickém založení je myšlení usměrněno ke stálé objektivisaci poznávaného předmětu. Zobecnování je charakterisováno stálými úkony měření a zjišťování, úkony, které rozšiřují poznání s toutéž platností na jevy podobné, jinde se vyskytující, a tím je odlišují ode všeho ostatního, ať se jedná o bytí obecné, nebo o vytýčené zvláštní hodnoty. Důležitou úlohu hraje zde princip zdůvodňování, jehož uplatňováním vzroste myšlení na dokonalý systém.

Usměrnění myšlení k trvalé objektivisaci se děje ztotožňováním a rozlišováním jevů, zevšeobecňováním nebo individualisováním, spojováním a rozdělováním a konečně zdůvodňováním jich a systemisováním. To usměrnění může zvolna úplně převládnouti v duchovním tíhnutí a stane se pak, že všechny vztahy předmětu poznávaného k citu a touhám - přichylnost, bázeň, naděje - musí ustoupit před zvláštním způsobem chápání, který nyní ovládá teoretického člověka. Jako pro vědu platí jediné rozlišení, pravda omyl, tak teoretický člověk je podobně bezafekt-

ní, a jeho jediným cílem jest obecná objektivní zákonitost.

Dříve se říkalo takovým lidem intelektuálové. Jsou to typy, v nichž nejživější vášní je stravu-jící touha po objektivním poznání, jedinou bolestí jest utrpení z problémů, z neodpovědných otázek po souvislostech jevů. Tito lidé mohou býti zoufalí jen k vůli vlastní nevědomosti, v každém teoretickém objevu vidí důvod k jásotu.

Lidé, v nichž tento typ převládá, mají zvláštní smysl pro čistotu poznávacích zážitků a pro naprostou bezohlednou pravdu. Jsou nezávislí na přítomné chvíli, žijí v jakémsi světě bez času, a pohlízejí k daleké budoucnosti, která zároveň s přítomností a s minulostí splývá v podivuhodný zákonitý řád, ovládaný duchem. Osobnost se tu svojí svobodou účastní věčnosti, jež vyzařuje z věčně platných zákonů pravdy.

Tážeme-li se po praktickém jednání lidí tohoto zrna, pak spatříme, jak do svého života vnášejí jasné světlo systému, který jinak chybí všem těm, kdo jednají pudově, pod okamžitým dojmem.

Jest pochopitelné, že takové typy se vyskytují obvykle mezi učiteli z povolání, kteří se svému životnímu cíli oddali po dobrovolném rozhodnutí. Lze však je zjistit i u lidí, kteří stojí v přípravných stadiích k takovému duchovnímu zformování. Často mezi nimi více vynikne strukturní ráz objektivního myšlení, než mezi učiteli, kteří se leckdy projeví jako povahy velmi složité.

Doposud jsme ukázali lidského ducha při vztahu jeho myšlení k objektivním hodnotám. Řekli jsme však již dříve, že si nelze odmysliti ty ekonomické a jiné prvky, které též ovlivňují myšlení, aniž bychom tím nezakreslili nějak vlastní obraz života ducha. Je zde tentýž problém, jaký vzniká při projekci plastického obrazu do roviny. Něco by tu rozhodně utrpělo, my však se tomu chceme vyhnouti.

Ekonomické chování nemůže tedy nikdy v životě chybět. Nátlak vnějších podmínek, nároky těla a hmotné předpoklady všeho duchovního tvoření jsou patrné i u toho, kdo se chce věnovat jen čirému nazírání. Žádná stránka bytí není mu však vnitřně tak vzdálena, jako právě tyto potřeby. Sklon k užitečnému obsahuje tak silné sebezduřaznění osobnosti, že všechno ryzí poznání ohroží. Přechasto právě neinteresanost poznání byla příčinou, že byly odkryty věčné souvislosti, jež by nikdy nebyly zjištěny, kdyby šel člověk jen za užitečností a využitím věcí. Pedagogický závěr z toho plyne ten, že při každé čistě vědecké výchově je nutno odmítnouti hodnocení povolání podle výnosnosti a vůbec odsoudit všechnen utilitarismus záměrně pěstěný. Pohledme jen na idealismus klasiků naší české vědy! (Pekař, Podlaha.)

Při poznávání je tedy i ekonomický prvek činný jako podřaděná funkce. V základech jednotlivých vědních oborů vidíme vždycky určitou techniku ať jde o vědy historické nebo fyzikální, které vyžadují jemné nástroje a vytríbenou zručnost. Ekonomie jako předpoklad má však roli pouze podřadnou, a to místo musí mít vymezeno. Dopustí-li věda, aby praktiky myšlení ovládly principiálně celé poznávání (viz pragmatismus), pak si definitivně uzavírá možnost, že dojde ke skutečné skryté pravdě, a poznání klesá zpět na úroveň biologického výpomocného prostředku.

Ani *estetický* prvek neovládá příliš silně teoretického člověka. Přirozeně. Jeho cesta za pravdou jako cílem je stezkou vytríbeného poznání, zbaveného všech subjektivních přimíšenin. Estetická fantasie však prožívá skutečnosti čistě subjektivně. Estetik lpí na obraze a na všech jeho individuálních charakteristikách, teoretik však rozčleňuje obraz na obecně platné skutečnosti, aby jej mohl rozumově zvládnout. Věda je v zachycení obecně platné identity věci. Pojmový popis je předmětem vědy, ne bezprostřední dojem z předmětu, v mysli zachycený. Filosof se obvykle vždy měl na pozoru před samostatnou prací fantasie, člověka tolik poutající na jednotlivosti zevnějšku.

Teoretik, postaven tváří v tvář uměleckému výtvaru, nedá se strhnout zážitkem, který má dílo vzbudit, nýbrž hledí na účinky díla bádavým pohledem, chce si objasnit skutečnost věci a vyjádřit ji nějakou idejí, která utiší jeho poznávací žízeň. Postoj teoretika k látce má vždy pojmový ráz a stanovisko úplně protivné postoji estetickému. Poněvadž však názornost je geneticky nutným podkladem i nejabstraktnějšího poznání, nemůže teoretik vyloučit estetický živel ze svého duševního života. Zní tam jako spodní struna v základech myšlení. Pro bohatou plastičnost názorné činnosti je empirické myšlení silně plodné a i pro abstraktního myslitele je výhodou, dovede-li tuto stránku náležitě uplatnit.

Teoretik v *sociálním životě* je individualistou. Souvisí to s jeho povahovým typem. Sympatie, účastné sebevžití do vnitřní situace cizího člověka, to je pro jeho objektivní duchovní uspořádání věcí cizí a nepřijatelnou. Žije, mysl máje plnou obecně platných zásad, a snadno mu unikne prostý fakt. Jeho vztah k lidem není určen krví ani estetickou radostí z duše, nýbrž prostým společenstvím zájmů, které jej sbližují se všemi, kdo jako on hledají a zkoumají, aby nabyli vědění. Nemusíme snad zdůrazňovati, že toto je příliš jednostranný názor na člověka. Ať si jej teoretik studuje sebedůkladněji, velmi si tím zplošťuje jeho obraz, podkládá-li činnosti lidí

pouze intelektuální motivy, vidí-li v nich jen intelektuální síly a svá stálá pozorování zevšeobecňuje. Unikají mu právě ty nejživotnější leckdy podrobnosti a iracionální původ jednotlivých případů.

Otázán o radu, je teoretik více moudrý než opatrný. Poněvadž má hledisko obecných pravidel a obecné zkušenosti, přehledné často jemný odstín skutečnosti. Snad z toho lépe pochopíme, proč není dosud na světě psychologie nebo morální filosofie, jež by byla v souhře s tepem skutečného života. Umělec vidí zde ostřeji, více než učenec.

Na *politickém* kolbišti se postava teoretika rýsuje velmi zajímavě. Má zajisté určité vědomí moci, k němuž jej opravňuje jeho duchovní vybavení. Ale konkrétní uplatnění moci nespadá do okruhu jeho zájmů, netýká se jeho založení. Organizační talent je typu teoretiků věcí cizí. Jejich moc ve skutečnosti je bezpředmětná a jejich pocit lze vyjádřit větou: Mohl bych, kdybych chtěl. Ale on *nechce*. Jeho činnost vůle se uplatní hlavně v polemice a kritice. Dokáže-li určitému názoru jeho nesprávnost, považuje svůj úkol za skončený.

Spranger třídí teoretiky na *hluboké* a *prostřední*, podle hloubky problémů, které je životně zaměstnávají a jimž se s celou vervou věnují. (Lebensf. 132.)

Nižší druhy intelektuálů jsou známy svojí ctižádostivostí. Lidská pozornost k jejich dílu má je odškodnit za dlouhou dobu pracovního sebezapření. Kdo však se dopátrá skutečně hlubokých problémů, jsa zachvácen ryzí vášní vědění, ten nedbá na svoji osobu. Aťsi je opomíjen, chápe se cele myšlenky pravdy v přesvědčení, že ona si svoji vnitřní průbojností prorazí sama cestu k vítězství. Málo badatelů miluje anonymitu. Každá skutečná pravda, obecně platná, musí však do bezejmení upadnout.

Když zasáhne teoretik do politického dění, zapomíná obvykle, že vědění jako výbava pro život má konstruktivní sílu teprve tehdy, když je organicky včleněno mezi ostatní duševní síly člověka, které musí být též přiměřeně na vysoké úrovni. Jeho zásadou je, že pokrok lze provést jen trvalou osvětou. Při tom nechápe, že intelektuální vývoj není možný u každého v tomtéž smyslu. Zglajchšaltování lidí je nepředstavitelné. Vždyť tu bude dychtivá a iracionální stránka lidská určujícím, nebo usměrňujícím prvkem v přijímání nových struktur myšlení.

Intelektualista obvyklého ražení je politicky radikál, jsa zvyklý podkládati skutečností prostě universální měřítko, aniž prohlédl životní zápletky, které zde působí.

Hluboký teoretik je však aristokratem myšlení a velmi skepticky pohlíží na davové schop-

nosti osvěcenské a na intelektuální zvelebení davu. Z rozdělení teoretiků podle hloubky jejich zájmů vidíme, že není jedno, s jakým charakterem se vědění spojuje a že k pravému vědění patří pevný charakter. Platí však: Teoretik jako takový *není* muž činu. (Pokračování.)

P. Konst. Trnka O. P.

Pozn.: *Eduard Spranger* (nar. 1882), profesor pedagogiky v Berlíně. Studoval u F. Paulsena a Diltheye. Stěžejní díla: *Lebensformen* (Niemayer, Halle), *Psychologie des Jugendalters* (Meyer, Lipsko). Typologie je vyňata z 2. části jeho knihy *Lebensformen*, 7. vyd. 1930.

Radiesthesie.

(*Souborný referát ze současné literatury.*)

Pokračování.

Také prý zvíř, zejména vysoká, se řídí při svých výbězích, vyhledávání samic atd. vlnami, které se šíří z jednoho zvířete na druhé. U jelenů jsou prý parohy jakýmsi přijímacími stanicemi. Včely vyhledávají stejným způsobem medonosné květy, které poskytují hojně nektaru. Poštovní holubi jsou jedněmi pokládáni za radiestesické bytosti, podle druhých jsou to vlastně stanice bezdrátové telegrafie, které přijímají vlny, a jen tak se prý dá vysvětliti výkon poštovního holuba na dálku. Také odborníci veterináři používají s výhodou této metody při studiu chorob dobytka, koní i drůbeže. Abbé Bouilly v případě nejasné epidemie, vyskytnuvší se u koní, mohl touto metodou zjistiti, že krmivo je špatné, a tak zachránil řadu cenných kusů, ačkoli před ním zvěrolékaři nemohli dobře rozpoznati, v čem příčina vězí.

Sílu očí znali již starší spisovatelé a někteří středověcí autoři. Tak abbé Rousseau, lékař Ludvíka XIV., dovedl prý silou svého zraku zabíti drobná zvířata, uzavřená ve sklenici. Jednou konal pokus se žábou, kterou fixoval zrakem tak intenzivně, že sám upadl do bezvědomí. Podobný pokus, opět se žábou, byl konán r. 1817. Zvíře ve sklenici bylo fixováno zrakem jakéhosi lékaře ze vzdálenosti 65 cm. V 10 minutách se dostavila agitace u lékaře, zrak jako by byl zanícen hněvem; mezi 15. až 18. minutou jeho obličej zrudl, pak zbledl, nato se pokryl potem. Ke konci 18. minuty žába pukla, majíc své oči obráceny ke zraku lékaře. Opakované tyto pokusy vedly vždy i u jiných autorů k podobným výsledkům. Tento pokus se však nevyplatil synkovi Lafontainy, který počal při pokusu volat stísněným hlasem o pomoc. Otec přiběhl a odnesl omdlelého synka v náručí. Žába fixovala bezděčného experimentátora svými očima tak silně, že nestačil klásti odpor.

Reynaud konal pokusy s rostlinami, a zjistil, že zejména *Mimosa*, která se u nás dosti často pěstuje a prodává pro své něžné květy, dovede

přijímati lidskou elektřinu a nabíjí se jí jako akumulátor. Také lesní stromy, podle Bentina, jsou schopny přijímati atmosférickou elektřinu stejným způsobem; a proto prý je pobyt v lesích pro člověka tak osvěžujícím a zdravým. Turenne rozeznává na základě svých pozorování rostliny pozitivní a negativní ve smyslu radiestesie. Rostliny, které se pnou, sledují prý směr elektrického napětí a v jeho oblasti nejlépe prosperují. Mellin upozornil, že některé rostliny šíří kolem sebe určité nálady. Tak prý tulipán a kosatec náladu neurastenickou, růže a jasmín náladu, v níž se rodí sympatie a láska. Proto prý určitý druh květin se prodává a podává ženám za jistých okolností, a ostatně prastará tradice praví o růžích, že jsou květy lásky. Ale uboze na to doplácí fialka, o níž říkáme, že je skromnou květinou, která prý nabádá, ale k perversi! Mellin tvrdí, že rostliny šíří dobré i zlé paprsky, tak jako kovy v určitém směru světovém. A tak, až budete pěstovati květiny za oknem, nebo až se rozhodnete v potu tváře své vzdělávati svou zahrádku a sázeti květiny, musíte si vybrat druhy, které jsou v souladu s vaší bytostí. Bude to někdy dosti těžké, protože muž může býti citlivý vůči jinému druhu, než jeho žena nebo milenka, a pak, nenajde-li se souhlas, nebude ani klidu v domácnosti. Vibrace, vycházející z květin, jsou tedy podmínkou štěstí nebo nespokojenosti. Zjména jsou potměšilé orchideje, které jsou ovšem také velmi drahé a patří mezi dary boháčů.

Larvaron referuje na kongresu pařížském v roce 1935 o případu, kde oscilátor, postavený kolem chabě rostoucí révy, byl s to, aby réva se dobře ujala a prospívala, ačkoli odborníci zahradníci a pěstitelé prohlašovali, že zajde.

Není tomu dávno, co veřejnost byla novinami znepokojována zprávami o vynálezu ničivých paprsků elektromagnetických a zemských. Několik autorů cituje souhlasně zprávu, že silnice mezi Bielfeldem a Detmondem v Německu jest místem, kde se často stanou vážné nehody a dopravní neštěstí. Lakhowski píše, že potahy, které jedou s nákladem po této silnici klidně, najednou v jednom místě počnou jeviti neklid, plaší se, vyhazují a často náklad zvrátí. Bylo pomýšleno na to, že místem vede asi špatně izolovaný kabel; proutkaři, kteří byli sem povoláni, dostávali křeče, dokonce byli sraženi k zemi neznámou silou. Německý specialista dokonce mohl přesně nebezpečné místo ohraničiti. Také nedaleko Berlína je místo, které je smutně proslulé častými autonehodami. Někteří šoféři vypovídají, že při jízdě přes toto místo měli pocit, jako by jim někdo vyrval volant z ruky a vůz byl vržen do příkopu. Také mezi Evreux a Lisieux je několik míst, stejně smutně proslulých.

Časopis „Journal“ roku 1935 přináší zprávu o domech, kde obyvatelé jsou nemocní. Žádný z nich nemůže se těšiti dobrému zdraví, děti jsou neduživé, reumatismus v každém bytě, rakovina, nepočítaje ani případy, které neustále trpí migrénou. Patologické porody jsou zde časté. Lidé prý zde brzy stárnou a umírají. Jako by na domech leželo prokletí nebo nějaká kouzla.

Jiný případ líčí abbému Mermetovi významný pařížský lékař. Nastěhoval se do bytu, kde během 15 let zemřeli tři lékaři; jeden se svou chotí duševními chorobami, jiný vyčerpáním bez známého podkladu, třetí prý srdeční anginou. Od té doby, co je v tomto domě, cítí se i on tělesně i duševně unaveným, má závratě, bušení srdce, příznaky, připomínající úžeh sluneční. Též pozoroval na sobě příznaky překrvení, v moči hnis, bez mikrobů a přítomnosti krve, a spadl na váze o 5 kg během dvou měsíců. Protože stav po revisi diety, vyšetření atd. se stále zhoršoval, požádal abbého Mermeta, zdali by mu nemohl podati vysvětlení. Radiestesii se podařilo analysovat správně příčiny a odstraniti je.

Neméně zajímavé jsou kraje, kde se vyskytuje velmi často rakovina. Jenská klinika má pozorování, kde 1455 případů rakoviny pochází nejvíce z jistých 7 obcí. Ve Francii jsou vesnice, kde 20 proc. obyvatel umírá na rakovinu.

Dr. Loir pozoroval, že v Havre je určitá čtvrt, odkud pocházejí téměř všechny rakoviny, které se ve městě vůbec vyskytují. Henri Chrétien uzavírá svou studii o rakovině, a píše, že tyto krajiny jsou vlhké, bohaté deštěm, ulice jsou položeny nízko, takže záplavy a vlhkost do nich snadno proniká, a také spodních vod je zde mnoho.

Dr. Renault upozorňuje, že na Dálném Východě je metoda již dávno známa. Obyvatelé věří ve špatný vliv půdy, a proto dříve, než si postaví domek, otáží se mistra ve Foung-Choei, což je druh proutkaře nebo geofysika. Ten jim najde dobré stavební místo. Také při zakládání polí a plantáží se obávají vlivu spodních pramenů a hledí, aby vlivy shůry lang byly v souhře, v harmonii s vlivy podzemními, jinak se nedaří zaseté plodiny, ani keře a plantáže...

Starí obyvatelé Středomoří, když přistáli na novém místě, zabili nějaké místní zvíře a věštili z jeho vnitřností. Dnešní radiestesie vidí v tom doklad, patřící do oboru klimatologie a patologie kraje, který ovšem byl podnikán na basi náboženské. Haruspikové, kteří vynikli zejména u Etrusků, měli zkušenosti v tomto ohledu jedinečné.

Podle abbého Mermeta škodlivá místa jsou taková, kde se i ve značné hloubce nalézají vody stojaté i proudící. De Hussy na základě starých čínských poznatků s proutky varuje před stav-

bou obydlí nad řečenými místy. Jinak jest obyvatelstvo vystaveno poruchám nejrůznějšího druhu; objevují se těžké nemoci celkové i orgánů, prý i rakovina je častá. De Vita, který pořizoval snímky za letu letadlem, ukazuje na svých velmi zajímavých fotografiích, že i vzhled nebezpečných míst z letadla pozorovaných je zcela jiný, barva půdy jest odlišná, a to v různých nuancích. Blesk bije rád do stromů, kde se nalézají v blízkou vody otevřené nebo hluboké, a to mohl potvrditi i René-Lacroix.

Přicházíme nyní k radiestesickému vysvětlení, týkajícího se událostí, které byly spojeny s objevením hrobu egyptského krále Tut-Ank-Aomona. Badatelé, kteří hrob objevili a památky vynesli za účelem vědeckého studia, zemřeli většinou za podivných okolností, a veřejný tisk šířil zprávy, že jde o mstu mrtvých za to, že byl porušen jejich klid. Lakhowski, který analysoval zprávy, je toho domnění, že všechny události, které se sběhly v Údolí králů, jsou zaviněny nebezpečnými podzemními paprsky. Také Carrie a Joly věří, že ničivé paprsky mohou pronikat zemskou půdou z velikých, ba neznámých hloubek do určitých míst, stavení, stájí, a zde způsobovati takové poruchy, že ani člověk, ani zvířata nevydrží na těchto místech. Joly vypravuje o místě, kde se dělala den ze dne trhlina v půdě, třebaže majitel ji pečlivě zasypával kamením, dřevem atd. Teprve, když autor vyšetřil místo proutkem, zjistil, že v hloubce je pramen vody, jehož výtlak byl, jak později zjištěno, 1.5 m nad niveau půdy. Lakhowski konstatuje, že čápi a vlaštovky nestaví nikdy hnízda na místech zamořených, abych tak řekl, škodlivými paprsky, kdežto kočky a mravenci jsou, jak se zdá, imunní proti škodlivým vlivům. Dokonce veliká mraveniště se nalézají v místech, kde proutkem se dají zjistit škodlivé paprsky. Zdá se tedy, že mravenci jsou nějak jinak přizpůsobeni proti vlivu těchto škodlivých paprsků.

Je rakovina podmíněna telurickými vlivy?

Ano, odpovídá Chrétine; nebezpečná místa jsou zejména ona místa, kde se kříží dva vodní proudy. Než vliv, kterým podle autora vzniká rakovina, není jednoduchý. Jde zde o několik složek, vlhkost, geologické složení půdy, teplotu, chemické složení, proudy elektromagnetické a radioaktivní záření.

A Lavaron praví dokonce, že někdo, kdo si chce někde vystavěti obydlí, má se vždy potázati o radu někoho, kdo se vyzná v radiestesii, má pozorovati okolí, zjistiti, jakým chorobám lidé podléhají, jak se chová dobytek, jak prospívají rostliny, jak kvasí cidr, jsou-li v místě mravenci, o nichž, jak jsem pravil výše, je známo, že se vyskytují právě tam, kde jde o škodlivé vlivy.

Číňané zovou podzemní vody dračími žilami,

a Regnault, který mnoho studoval staré metody čínské radiestesie, doporučuje, aby každé místo, určené pro stavbu domu, bylo vyšetřeno olovnicí.

Teleradiestesie jest odvětví této metody, která určuje různé události na dálku. Někteří dovedou říci na příklad podle mapy zcela cizího, ba i zámořského kraje, na dotaz, kde je na příklad voda, kterou hledá farmář v Jižní Americe pro svou farmu, nebo jaké jsou příčiny toho, že prameny, v tropických krajích tak důležité pro život, se ztrácejí, kde se ztratilo dítě, jehož fotografie byla předložena, a po němž marně pátrá policie i četnictvo, a pod. Ba, i to, kde spadlo letadlo, v němž se nalézal guvernér Renard, a které se za letu ztratilo, bylo nalezeno pomocí teleradiestesie v naprosto nepřístupném kraji mezi řekou Kongem a Leopoldovým jezerem, 350 km od Brazzaville. Dokonce bylo řečeno předem, že všichni lidé v letadle se zabili.

Také z oboru lékařství bylo možno určit na dálku některé chorobné projevy, jako mdloby některých osob, což se ex post později přesně ověřilo. Lakhowski je toho domnění, že myšlenka se šíří touže rychlostí, jako elektromagnetické vlny, to jest 300.000 km za vteřinu.

Pro obor grafologie používá radiestesie paní Löffler-Dalachaux, která tvrdí, že každé písmo vyzařuje své charakteristické paprsky. Na jednom místě píše, že se přímo koupeme neustále v paprscích nejrůznějšího druhu, které nás obklopují, na nás dorážejí, které přijímáme i vydáváme. Celý svět vůkol je v neustálém chvění. Také prý fotografie mrtvých vydávají paprsky stejné délky, jako vydávala těla těch, kteří jsou na nich vyobrazení (Mme de Merssemann). Ba tato autorka se zabývala i otázkou, zdali jde zjistiti v daném případě, jde-li o lidi žijící v manželství nebo svobodné. Radiestesie zachází konečně tak daleko, že se pokouší léčiti choroby neznámých lidí podle fotografie nebo písma.

Abbé Mermet podnikl velmi zajímavou studii na rytinách slavných hudebních umělců, kde se pokusil pomocí olovnice zjistiti jejich hudební nadání a vyjádřiti je čísly.

	pro paměť	předsta- vivost	intel.	úsudek	vůle
Normál. hodnota	30	80	38	40	40
Wagner	50	150	44	42	40
Beethoven	80	850	44	49	60
Chopin	80	900	41	44	50
Mozart	60	500	45	50	48
Gounod	100	300	45	49	70
Bach	200	800	45	48	80
Čajkovskij	300	800	46	46	50

Jsou-li v normálním případě musikální vlohy rovny 100, mají tito umělci vlohy 700, 1050, 1050, 1200, 600, 1250, 1200.

Americké lékaře zajímala otázka, zdali by se radiestesií dala zjistiti také paternita (otcovství) v případech soudně sporných. Abrams sestrojil za tím účelem zvláštní přístroj oscillifore, který dovoluje určit, zdali určitý označený muž jest otcem určitého dítěte či nikoli. Abrams dokonce zašel tak daleko, že si troufá říci, i o jakou rasu se jedná. Pro III. říši má praktickou cenu vynález inženýra Schmitze, který tvrdí, že arijská krev má stejnou reakci, jakou dává při vyšetření jím udaným přístrojem zlato a platina. Jde-li o krev židovskou, je reakce stejná, jako u olova a cínu. Má přece tedy podle nacistického autora arijská krev nějakou cenu!

Radiestesie nezajímají jen osoby přítomné nebo žijící; chtějí také určovat příbuzenské vztahy levobočků k panovníkům z minulých století, a tím napomáhají k řešení genealogických sporů a vědy historické. To se ovšem nejčastěji týká dějin francouzských.

Vyskytla se dále několikrát složitá otázka, zdali šperk obsahuje pravý kámen nebo pravé perly, či zdali jde o padělky, které se však nedají s jistotou rozeznati, protože padělatelské umění je na vyšší doby. Co dělat? Jak se dopátrati pravdy? Mellin tvrdí, že umělé perly nevyzařují paprsky, kdežto přirozené jako produkt živočišný ano, a tedy dají se pomocí radiestesie snadno odlišiti od sebe.

Je radiestesie nebezpečnou pro ty, kteří ji provozují? táže se řada odborníků i neodborníků. Mnozí totiž při provozování svých šetření padají do mdlob, zblednou, třesou se, vrávorají, mají poruchy tepu a srdeční činnosti, potí se atd. Zdá se tedy, že nervové napětí, které při vyšetřování se dostaví, značně vyčerpává.

Z posledních událostí, radiestesií vyšetřovaných, jsou hledání a odkrývání polí granátů ze světové války, aby se zabránilo nebezpečí, a předpověď, resp. správné udání osudu Italie, kterou udal abbé Mermet.

Otázka, jak je třeba pohlížeti na radiestesii, zda jako na vědu, nebo jako na umění, není rozřešena. Není ani řečeno, jak dalece je možno se na ni spoléhati, protože je až dosud dobře patrné, že záleží mnoho na povaze experimentátora. Jsou mezi stoupenci lidé vážného jména, jsou však i šarlatáni, kteří provádějí radiestesií jen pro zisk. Jest úkolem doby, aby celý problém rigorózně revidovala a jasně ukázala možnosti metody...
Dr. Riedl, primář.

Mysterium Izrael.

Židovská otázka je bolestí a výstrahou současných dnů. Avšak ať jí dáváme ráz hospodářský, politický či kulturní, otázka židovská je a bude vždy svými kořeny otázkou řádu nadpřirozeného:

mysterium Israel, jehož se dotýká sv. Pavel ve svém listě k Římanům a k Židům.

Co jsou Židé mezi námi?

Jsou *rasou* sami pro sebe. Třebaže v jejich žilách koluje mnoho cizí krve a třebaže mnozí z nich se již neliší tělesně od svého okolí, přece existuje židovský tělesný typ, poznatelný zdaleka mezi všemi. Jsou však především rasou řádu duševního, třídou se zvláštní výchovou, s vlastními názory a zákony, s vlastními tužbami a úmysly; tvoří mezi námi samostatný útvar ethickohistorický.

Jsou *národem*, ale ne v tom smyslu jako my; národem rozehnaným z vlastní, Bohem slíbené země. A chtějí dnes založiti dokonce i *stát* (Palestina). Jsou lidem: ne lidem sjednoceným na jednom kusu země, nýbrž sjednoceným společnou temnou touhou, skoro svatou; lidem, živeným společnou tradicí duchovní a mravní. Jsou *lidem Božím*, posvátným domem. A kdo chce řešiti tajemství Israele, musí si býti vědom, že stojí před tajemstvím, a to tajemstvím téhož druhu, jako je tajemství Církve, Vykoupení, Praedestínace. Světem jde vlna pronásledování židů: pro úmysly židů podmaniti si celý svět, pro rituální vraždy, pro mravní zvrácenosti diktované Talmudem; pro hysterii, kterou prý židovská krev kazí čisté rasy... pro politický a mravní rozvrat světa a křesťanství. Tragedie Israele se stává tragedií lidstva a není léku než násilí, říká se. Totéž vytýkali tyrani kdysi křesťanům. Zdá se tedy, že tajemství útisku Židů a křesťanů má jednu pečeť: nenávisť proti království Božímu, jež přesahuje tento svět.

Rovněž Israel je „corpus mysticum“ - mystické tělo.¹ Ale jeho jednota není tajemství obcování svatých ve víře a v naději v království Boží na nebi, nýbrž jednota zaslíbení (promissionis) a teskné touhy, ale ne svaté.

Synagoga pohrdla světlem Božím a jde nyní nocí tohoto světa s očima zavázanýma a čeká a čeká... Jako Církev tak Israel je sice ve světě, ale není z tohoto světa. Ale Israel se spojil proti Bohu s tímto světem. A to je jeho hřích a trest: svět, země. Církev je neohraničená, universální, katolická; Israel také, ale jen svým posláním, jež začalo již diasporou, pozemským to a hlodavým obrazem Církve. Israel je církev - une Église précipitée,² předčasně porozená, předčasně dospělá, mohlo by se říci; ne vzdorocírkev, nýbrž církev nevěrná a zapuzená „pro tvrdost srdcí vašich...“ a čekající. Ale čekající království Boží na zemi, patřící Bohu pozemskému.

Ani láska tohoto zbloudilého mystického těla

¹ Viz Erich Kahler, Israel unter den Völkern, Zurich (Humanitas).

² Viz Maritain, Questions de conscience, pg 51-92, Paris 1938.

nečeká na věčnost: dává se zemi a tělu činně, účinně, v žádostivosti někdy až kruté. Podstatnou vlastností židovské naděje jest zavržení kříže. Poslání Israele je těžké: má bojovati proti knížeti tohoto světa a miluje svět. A tak jde Israel dějinami jako princip kvasu, rozporu a pohybu, jako zdroj neklidu, touhy a bolesti. Bolest Církve sv., mystického těla Kristova, je bolestí, jež doplňuje výkupnou moc smrti Mesiášovy. Bolest Israele takovou bolestí není. Israel zklamal Boha.

Činností Israele je splniti něco absolutního, neomezeného. Od Boha se odtrhl. A od té chvíle podléhá manii kapitalismu a hrabivosti; chce vládnouti zemi. Ať již vládne finančně nebo ideově (zednářství), je to vždy tatáž horečná touha po revoluci, z níž se může těžiti, touha vznikající z úmyslu svrhnouti se sebe znamení hanby, utišiti uraženou pýchu, nasytiti hořký pesimismus a vládnout. Touha, která zatvrzuje srdce fariseismem, rasovým povýšením nad „gojím“, zaslepenými výklady textů, slitování neznajícím kultem těla, a purismem podle litery Zákona. Touha, která vede lidi, kteří o sobě tvrdí, že se osvobodili od břemene „dobrého svědomí, krásného řádu a bajek o vznešených duších...“ Hle, padlý Israel a jeho prokletá touha po absolutnu. *Proto musí nastati srážka* židů s každou takovou společností, s takovou vládou, která má též absolutní úmysly, s vládami totalitními. A tato srážka ukazuje, že se setkaly dva útvary, které se staví na místo Boha. Nejlépe se daří Israelovi v prostředí (hničící) buržoasie, kde členové společnosti myslí především na sebe a Israel má volnou ruku.³

Také dnes ještě je mnoho Židů ideálních, dobrých: milují dobré mravy a čistotu duše; bdí nad tradicí a mají smysl pro askesi, milosrdenství a lásku ke slovu Božímu, i když je křiví svou rafinovanou exegezí; mají srdce prosté a nevinné a hoří sympatií k duševním hodnotám (chassidim!); milují pravdu a spravedlnost a slouží Bohu.

Ale i ten nejkonkretněji smýšlející Žid opustí každou skutečnost pro jedno znamení: pro peníze. Stříbro je táhne k sobě mysticky, „poněvadž stříbro je mezi nejsinalejšími stíny světa nejsinalejší a nejnescutečnější podobou Syna Božího“, jimiž oni jsou. Každý miluje svou podobu (Maritain op. c.). Je to znamení Krve, dnes krve chudých (Bloy). A touto nečinnou všemohoucností dobývá si Israel cynické teokracie a dopouští se posledního pokoušení Boha.

Israel je hbitější než masa „pohanů“. Ví to a využívá toho ve svůj prospěch: zmocňuje se lepších míst, půjčuje peníze a dělá zprostředkovatele. Někteří z nich se mísí s okolím a přidávají se k národům, které mají moc a zbavení „židov-

³ Karel Marx, Zur Judenfrage.

ství“ nemají nic, co by ji dalo mravní síly, nestanou-li se ovšem křesťany.

Toto je souhrn výtek proti Židům⁴ a příčinou jejich pronásledování.

II.

1. Nejnapadněji projevilo dnes odpor proti Židům Německo („Un antisémitisme sauvage“, praví Maritain, pg. 76.). Popírá se jim právo na nejnужnější životní prostředky a odsuzují se nepřímou, avšak neomylně k zániku. Židé se brání a ukazují, že zločiny, které se vytykají jim, se vyskytují v míře daleko větší i u členů německého národa (pornografie, alkoholismus, mravní zvrácenost, vyděračství, potraty, lichva atd.). Ale jejich hlasu není dbáno a čeká je tvrdá budoucnost. Je marné dovolávat se toho, že, jsou-li mezi nimi provinilci, nejsou to „židé“, nýbrž „někteří židé“.⁵ Zdá se, že je stihlo „odium generis humani“. Tak se dají nazvat události německé. A přece nebyli nikdy nikde židé tak asimilováni, jako v Německu. Nikde nesplynuli tak se svým okolím, jako s německým národem a s německou kulturou, která je částečně jejich dílem. Germanisování do té míry, že ztratili opatrnost a pokoru, zařídili se k pobytu v Německu, smířili se s knížetem tohoto světa. Československý národ ví, že to byli židé, kteří jej germanisovali v Rakousku-Uhersku, že to byli německy mluvící židé, kteří vyhraňovali národnostní rozdíly posledních chvil, že to byli židé, kteří volali po zákroku Německa u nás a potom zůstali nestydatě přátelsky u nás. A totéž Německo se dnes s nimi vypořádává.

Maritain praví: „La tellurisme raciste est antisémite et antichrétien.“ A důvod? Poněvadž je proti všemu mesianismu, který se staví proti mesiášskému poslání německého národa, o němž tak jasně mluví ideologie III. říše. A podobně se začínají vyvíjet věci i v Itálii přes energické zákroky Pia XI. Udává-li se jako důvod pronásledování ochrana zdravé krve, také to začíná býti podezřelé, jako je podezřelé, říká-li někdo, že je zdravý a stará-li se při tom abnormálně úzkostlivě, aby neonemocněl. (Konečně, nechceme projeviti osobního úsudku o poměru Německa k židům. Ponecháváme to povolanějším. Uvádíme úmyslně jen několik fakt a cizí mínění.)

2. Poměr středověku a Církve k Židům můžeme vyjádřiti takto:

Požadavkem spravedlnosti by bylo, potrestati židy za jejich zločin proti Synu Božímu (perfidia iudaica). Avšak z milosrdenství dovoluje Církev židům žítí dále. Moralisté praví: „... Ži-

dé nemají býti nuceni násilím k přestupu ke katolicismu. Může se však proti nim použít i násilí, kdyby chtěli překážeti katolické bohoslužbě nebo se jí posmívali. Z velmi vážných důvodů může i katolická vláda dovoliti, aby židé žili mezi druhými poddanými.“⁶ Neboť i Bůh nechává žítí hříšníky. Zdá se nám kruté a ironické, že středověk uzavřel židy do ghetta? Co řekneme, táže se Maritain, co řekneme „au materialisme barbare de la législation raciste“, kde majetek klášterů a židů má nahraditi peníze, vydané do zahraničí na úmysly, podporující rozmach zájmů čisté rasy a krve? Rovněž Němci musejí mít k odporu proti židům důvod.

3. *Francouzská revoluce* a liberalistický kapitalismus rozbily středověká ghetta. Posloužily tím lidstvu? Vyřešily tím problém Israele? Snad na čas, jak již jsou Francouzi zvyklí řešiti problémy - snadno, leskle, avšak ne hluboko.

4. *Dnes* stojíme skoro bezradně před problémem Israele. Na jedné straně lítost s utrpením, na druhé však příkaz spravedlnosti. Národ bloudící z prokletí Božího, nemá, kam by složil hlavy. Ale staletí nás učí, že jen smíření s Ukřižovaným zastaví pout Věčného Žida; jinak rozleptá tento prvek všechno pevné, hlavně hledá-li se ukončení židovství v zednářských lóžích a ne na Golgotě. Je těžké souhlasiti s Maritainem, že by antisemitismus byl jen patologickým zjevem; může býti též výkřikem proti otrokářům ze zkaženého kněžského rodu: Židé jsou kněžským rodem a zvrhlý Žid je zvrhlá duše kněžská. Musíme to říci, i když nás to bolí, protože Panenská Matka byla ze židovské krve, i Spasitel i apoštolé a proroci. A my žijeme z jejich darů.

III.

Československé Česko-Slovensko prožívá jednu ze svých nejtrpčích chvil. Po skoro nadlidských zkouškách, v nichž začínáme viděti pomalu kus lásky Boží k našemu národu, procitáme pod křížem, vracíme se ke svatému Václavu a ke správnému chápání státního života. Někteří se protíví; není divu: tak dlouho a tak otcovsky jsme byli živeni jedovatými věcmi. Cizina nad námi žasne; Německo volá: zázrak. Neznali nás nikde, jací vlastně jsme.

Mezi jinými věcmi se musí řešiti i otázka Israele. Dávají nám rady, ale československý člověk půjde samostatně: ne vášeň, ne nenávisť, nýbrž zdravý rozum a spravedlnost a snad i trochu lásky.

Důvody k zakročení proti Židům a zednářům v ČSR shrnuje dr. St. Nikolau takto:⁷ „... Nejde

⁴ Viz Arthur Ruppín, *Les Juifs dans le monde moderne*, Paris 1934.

⁵ L. Hersch, *Le Juif délinquant*, Paris, 1938 (Alcan).

⁶ M. Prümmer n. 200, 2, ab.

⁷ Národní politika, 7. 12. 1938, str. 2, „Nežádáme nic nespravedlivého“.

nám o Židy, jde nám o to, že na 100.000 příslušníků našeho národa... ztratili svou existenci proto, že lnou ke svému národu s toutéž láskou, jako Němci k Němcům, jako Židé k Židům. Těm se musí pomoci. Boj o skývu chleba pro naše soukmenovce nemůže býti ničím špatným, jde-li o to, abychom donutili ty, kteří se k národu nehlásili, kteří si nikdy nevšimli českého ani slovenského národa, kteří udržovali němectví v českých městech, kteří posílali své děti do německých škol... kteří na příklad ve Vídni stáli vždy... proti všemu slovanskému... kteří se teprve po prvních zákrocích sousedů, zbavujících se židovského vlivu, dověděli, že v srdci Evropy je stát, kde se nejen neděje jakékoliv příkoří, kde naopak lze založiti slušnou existenci, kde prostomyslný a důvěřivý národ trpělivě snáší, jak obchod, průmysl, tisk, divadlo, film a umění... ponechává volné pole židovské rozpínivosti, jsa stále šálen a okřikován hesly humanity a pokroku. A podzemní zednářské styky, štítící se veřejnosti, dovedly strhnouti do moci židovské i ty kruhy, které s nimi šly jen ze strachu, že by byly zostouzeny jako lidé „nepokrokoví“.. A kdo se ozval proti tomuto zotročení české veřejnosti, byl vydán v posměch a odstraněn...

Do vzniku našeho národního státu byl pramalý zlomek uvědomělých českých Židů, slovenských vůbec nebylo...

Teprve když vznikla republika, dovedli někteří obrátit. Tehdy se začal plnit český tisk nearijskými autory, pak se v čelo největších divadel a filmových společností dostávali nearijci, a to „evangelici“. Pomalu proloupli celým hospodářským, sociálním a politickým životem... Družstva, kartely, správní rady bank, kde se všude nemusí mnoho pracovat, byly obsazeny nearijci nebo jejich stoupenci ze zednářských lóží...

... ovládají obchod, stanoví ceny životních potřeb, rozhodují o hladině živobytí milionů drobného lidu. Proto mu mohou namlouvati i politické směrnice, sváděti jeho pozornost na vedlejší, jim nebezpečné strany.

... Vytýkají arijcům úsilí o čistotu rasy. Kdyby byli Židé tuto rasovou politiku sami horlivě nepěstovali, byli by zanikli... Jak nepokrokový u nich byl ten, kdo chodil do katolického kostela, kdo se netajil svým náboženským přesvědčením. Ale páteční večery před synagogou a židovské svátky vůbec jsou arci pokrokové, ba ty všechny legendy kolem rabiho Spiry a jiné, nebo košerování, se pokrokovým tiskem neodsoudí, ač čpí ne středověkem, nýbrž hnusnou pověrou, za niž by pokrokovci arijcům nařizovali se stydět... Kdo je tu ve spodu?

I my nežádáme nic nepřirozeného, jen aby tento živel byl odkázán do těch mezí, které mu

patří, a aby bylo postaráno o *spolehlivé* příslušníky národa...

IV.

Několik myšlenek závěrem. Pronásledovati bez důvodu, diktovaného spravedlností, je nedovolené. Pronásledovati pro přestupek je příkazem přirozeného práva. Jenom Bůh může odpustit. Ne, že by pro něho spravedlnost neplatila, nýbrž protože Syn Boží již vyrovnal všechna provinění svou krví.

Musí býti tedy důvod:

Tímto důvodem nemůže býti náboženství, není-li ovšem takové, že podrývá řád a soulad společnosti. Proto středověk pálil kacíře a stavěl ghetta. Moderní humanismus korunuje kacíře, ale musí stavět žaláře, robotárny a blázince. Někteří historikové ovšem praví, že středověk stavěl ghetta, ne že se bál Boha, nýbrž židovských peněz. A to by bylo pro Židy jen přitěžující. Pro náboženství, jako takové, nesmí společnost lidská nikoho odsoudit. Náboženství je nutné. Býti bez náboženství je hřích proti přirozenosti. Může však býti někdo odsouzen pro náboženství špatné. Celý svět a dějiny se staví proti Židům, proti jejich morálce. Ale spravedlivý soud předpokládá důkaz pro žalobu. Budou-li souzeni Židé v ČSR, budou souzeni pro věci spravedlivé, protože symbolem našeho života má býti kříž, státní znak a svatý Václav. Tedy: ani krev, ani rasa, ani pomsta, nýbrž spravedlnost a trochu slovanské měkké lásky k bližnímu.

Z čeho jsou Židé obviňováni, jsme viděli: chtějí vládnout. Dvojím způsobem může jeden ovládnout druhého:

Bud' že někdo užije proti druhému surových, nedovolených prostředků, nebo že onen druhý je mravně nebo kulturně slabší. Že český národ není ani kulturně, ani mravně slabý (až snad na vymírající českou zemi), je zřejmé z toho, že žije staletí v těžkých podmínkách a žije přece. A přece jsme se ocitli skoro úplně, pokud jde o civilizaci, v moci Židů a zednářů. Z toho plyne, že bylo proti nám užito úskočných, mravně nedovolených prostředků, což je trestné: má tedy český a slovenský národ důvod ke zúčtování se svými otrokáři, ať již jsou to Židé, či zednáři, či kdokoli jiný. Nabyté zkušenosti nás varují před přílišnými ohledy. Ale přesto chce český a slovenský národ dáti nový důkaz své lidskosti tím, že chce jen spravedlivé vyrovnání sociální. Každé složce národa patří tolik míst, kde se rozhoduje o národě, kde se lehce žije, na kolik má právo podle svého počtu. A namítne-li se, že bude mnoho židovské inteligence bez zaměstnání, můžeme se tázat, zda byly pracovní tábory zřízeny jen pro československou inteligenci. A po-

něvadž se židovský vliv na českém a slovenském národě provinil, nebylo by vůbec proti spravedlnosti, kdyby se jim nedalo ani to v krajním případě - nač mají dnes podle svého počtu právo. Ustupovati by znamenalo prohlašovati sebe sama za kulturně slabšího, což není dovoleno, poněvadž trestné je nejenom bezprávi páchat, nýbrž také páchanému bezprávi nezabránit.

Zamyslíme-li se však nad celou otázkou židovskou a uvážíme-li postavení Israele v celém díle Vykoupení, není možno vše bráti lehce. Evropa (arijci) je zralá pro soud dějin: nelidskosti, páchané bělochy v Amerikách, páchané v koloniích, páchané v samé Evropě (odstrčení Slovanů), páchané proti Církvi svaté - tušíme pudově sami, jako by měl přijít večer. Evropa vyhání Židy a nabízí jim daleké ostrovy a pod. Nevykonáváme tím vlastně péči Boha, jenž proklel Židy, ale nezavrhl? Židé mohou býti pronásledováni, ale ne vyhubeni. Byli by zanikli již dávno. A tak vyhání Evropa Židy, aby Židé nezhynuli s ní, nýbrž byli zachováni pro lepší časy, kdy již dnešní Evropy nebude. R. Ed., prof.

Sociologický soustavný kurs.

(Pokračování z čísla 3., str. 126—133, min. roč.)

IV. Tvarová příčina společnosti.

Tvarová příčina nějaké věci je to, co věc tvoří vnitřně tím, čím jest, dávajíc jí dokonalost, vlastní jejímu bytí. Na příklad tvarová příčina železa je to, co železo činí železem, to, z čeho vyplývají vlastnosti, jež rozlišují železo od jiných kovů.

Zkoumáme-li, co je tvarová příčina společnosti, chceme vymeziti, co vnitřně tvoří společnost společností, co je vlastní dokonalost společnosti.

A o tom jsou dvě otázky:

1. Povaha tohoto tvaru: *sociální jednota*.
2. Řídící princip této jednoty: *autorita*.

§ 1. *Tvarovou příčinou společnosti jest sociální jednota.*

Víme ze zkušenosti, že tvarová příčina věci musí býti přiměřená cíli každé věci. Každá věc totiž musí býti taková, aby dosáhla svého cíle. Na příklad jde-li o zhotovení železné tyče, její tloušťka bude určena tím, jakou tíhu má nésti. Podobně také *tvar společnosti musí býti přiměřený jejímu cíli*.

Avšak cíl každé společnosti jest *obecné blaho*, jak již bylo řečeno.

Obecné blaho však může býti bráno s dvojího hlediska:

a) Obecné blaho jako *poznané* a *chtěné* členy společnosti je příčinou jejich spojení, jejich úkonů k jeho dosažení. Poznání dobrého železa, jeho výhod pro stavby, jeho výnosného prodeje

a touha po tomto prodeji určují úsilí průmyslníka i jeho dělníků, takže utvoří společnost k dosažení tohoto cíle. Obecné blaho je tedy příčinou společnosti *v řádu úmyslovém*, to jest jako *poznané* a *chtěné*.

b) Je však třeba, aby toto poznané a chtěné blaho bylo také *uskutečněno* společnou prací všech členů společnosti; pak ve *skutečném řádu* obecné blaho se stává cílem a výsledky jejich společné činnosti.

Tato jejich činnost je společná v tom smyslu, že je to činnost všech jednotlivců, *předně přiměřená cíli*. Na příklad mají-li se v železárnách ulíti dobré železné tyče, někteří dělníci musejí zásobovat uhlím velké pece, jiní je musejí vytápet, jiní dohlížet na tavení rudy, jiní připravovat kadluby atd. Společná práce jest jakýsi pohyb všech členů společnosti, *přiměřený obecnému blahu*.

Mimo to v této společné činnosti má každý svou účast; jeden hlavní, druhý vedlejší: ředitel určuje, kolik rudy se má roztavit, dílovedoucí bdí nad prováděním ředitelových rozkazů, prostý dělník je provádí. Tak v každé společnosti činnost každého jednotlivce je řízena a určena obecným blahem. Mezi členy společnosti jsou tedy určité vztahy v jejich činnosti, a tyto vztahy tvoří *jakýsi řád*.

A právě *tento řád dělá společnost společností*; působí, že určité množství lidí není jen jakýsi shluk lidí, nýbrž opravdu společností. *Tento odstupňovaný řád je tvarem společnosti*. A poněvadž tento řád směřuje k *jednomu cíli*, je původem *sociální jednoty*.

Tvar společnosti záleží tedy bytostně v řádu, vytvořeném mezi členy společnosti k uskutečnění obecného blaha.

Z toho vyplývají tři důležité důsledky:

1. Poněvadž jedinci ve společnosti nezanikají, *jednota společnosti není naprostá*, nýbrž *vztahová*.

2. Poněvadž každý jedinec má ve společnosti jinou činnost, jiný druh činnosti, nebo jiný stupeň téhož druhu, proto *jednota společnosti není naprostá ani v činnosti*.

3. Tyto různé činnosti, ale navzájem uspořádané vzhledem k témuž dobru, tvoří v celku *jednu činnost*.

Bez společné činnosti jednotlivců život společnosti upadá a třebas i zaniká; jestliže však tato společná činnost vzkvétá, pak vzkvétá i společnost.

§ 2. *Princip sociální jednoty: autorita.*

1. *Nutnost autority a její cíl.*

Nutnost autority vyplývá z nepopíratelné skutečnosti, že každý člověk přirozeně hledá své

vlastní dobro.¹ Na příklad chci studovati nejen proto, že věda sama o sobě je dobro lidské přirozenosti, nýbrž proto, že věda je dobro pro tuto přirozenost, kterou mám já. Chci tedy své vlastní dobro.

Toto vlastní dobro, které jest omezeno druhově i početně, je měnivé, protože individuální dispozice se přirozeně mění. Každý člověk má tedy v mezích *druhového dobra lidského své vlastní dobro*, dobro *individuální a měnivé*.

Z toho je patrné, že v každé společnosti jedinci budou hledati své vlastní dobro, neboť „v množství jest samo sebou (*per se*) tolik cílů, kolik jedinců“.² Není to jen něco případkového, že mnoho spojených lidí se liší ve svém chtění a myšlení; nýbrž je to cosi bytostného: *jako se nutně liší povahy jedinců, tak se liší i jejich chtění a myšlení*.

Poněvadž každý hledá své vlastní dobro, je tedy nutné, aby jeden člen společnosti měl za úkol, udržovati jednotu společnosti tím, že všechny vede k obecnému blahu: „Společenský život mnoha jedinců by nebyl možný, kdyby někdo nebyl představeným, který by se staral o obecné blaho. Mnozí totiž o sobě směřují k mnohým cílům, jeden však k jednomu.“³

Svatý Tomáš v *De regimine principum* dokazuje nutnost autority takto: „*Ve všech (věcech), které jsou zařízeny k nějakému cíli a při nichž možno postupovati tak i jinak, je třeba nějakého řidiče, jehož řízením by se přišlo přímo k patřičnému cíli. Neboť loď, která může býti hnána různým směrem podle nárazů různých větrů, by nedojela k určenému cíli, kdyby nebyla řízena uměním lodníkovým k přístavu. Člověk však má nějaký cíl, k němuž je zařízen celý jeho život a činnost, ježto jest činitel rozumový, jehož jest zřejmě jednati pro cíl. Přihází se všude, že lidé postupují k zamýšlenému cíli, což objasňuje sama různost lidských snah a prací. Proto člověk potřebuje nějakého řidiče k cíli. Každému člověku však je přirozeně vrozeno světlo rozumu, aby jím byl ve svých skutečích řízen k cíli. A kdyby ovšem člověku příslušelo žítí jednotlivě, jako mnohým ze zvířat, nepotřeboval by žádného řidiče k cíli, nýbrž každý by byl sám sobě králem pod Bohem, nejvyšším králem, pokud by světlem rozumu, od Boha daným, řídil sebe sama ve svých skutečích... Jestliže však člověku je přirozené, aby žil ve společnosti mnohých, je nutno, aby bylo mezi lidmi, čím by byl lid řízen. Neboť je-li mnoho lidí a opatruje-li si každý to, co jest mu vhodné, lid by se roztříštil na*

různé (části), kdyby nebylo někoho, kdo by se staral o to, co patří k dobru lidu, jako i tělo člověka a jakéhokoliv živočicha by se rozpadlo, kdyby nebyla v těle nějaká řídící všeobecná síla, která by směřovala k obecnému dobru všech údů.“⁴

Uvažujeme-li úkon autority a její vlastní cíl, můžeme ji definovat jako *onu část společnosti, která má za úkol vésti všechny k obecnému blahu*.

2. Účinná příčina autority.

Jednáme zde o původu moci povšechně, odezíraje od jejích druhů, takže naše závěry platí jak o státní moci, tak o moci otcovské a soukromé.

Společnost, vzatá všeobecně, je člověkem přirozeně a nutně chtěná. Je však nemožné, aby byla společnost bez autority, jak bylo shora dokázáno. Proto je nemožné chtít společnost a nechtít autoritu. Autorita je tedy *přirozeně nutná*. Proto svatý Tomáš praví: „Je-li člověku přirozené, aby žil ve společnosti mnohých, je nutné, aby bylo mezi lidmi, čím by bylo množství řízeno.“⁵ A proto také svatý Tomáš definuje člověka nejen jako tvora společenského, nýbrž jako „*animal sociale et politicum* - tvora společenského a občanského“.

Bellarmin praví: „Tato moc (autorita) jest z přirozeného práva; nezávisí totiž na souhlasu lidí, neboť ať chtějí nebo nechťejí, musejí býti někým řízeni, nechťejí-li, aby lidské pokolení zahynulo, což jest proti přirozené náklonnosti.“⁶

*Poněvadž autorita je člověku ve společnosti přirozeně nutná, vyplývá z toho, že autorita je bezprostředně jen od Boha, který je původcem lidské přirozenosti.*⁷

3. Subjekt autority.

Mluvíme zde o autoritě povšechně, o jakékoli autoritě, jak bylo řečeno, a nejen o autoritě státní.

Přirozeně každý člověk hledá své vlastní dobro. Jak se však může někdo starat o obecné blaho všech? Jaké vlastnosti musí míti ten, jenž má všechny usměrňovati k obecnému blahu?

1. První nutná vlastnost, kterou musí míti au-

⁴ S. Thomas: *De regimine principum* I, c. 1.

⁵ S. Thomas: *De regimine principum* I, c. 1: „Si ergo naturale est homini, quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse, per quod multitudo regatur.“

⁶ Sr. Bellarmin: *Controv. generalis* II, l. 93, c. 6: „Praeterea haec potestas est de iure naturae; non enim pendet ex consensu hominum, nam velint nolint, debent regi ab aliquo, nisi velint perire humanum genus, quod est contra naturalem inclinationem.“

⁷ Tamtéž: „Immediate esse a Deo solo; nam consequitur necessario naturam hominis; proinde esse ab illo, qui fecit naturam hominis.“

¹ S. Thomas: *Summa theologiae*, I—II, 56, 6.

² Tamtéž, I, 96, 4.

³ Tamtéž I, 96, 4: „Socialis vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum.“

torita, jest: *vyspělost praktického rozumu*. Každý přirozeně poznává, co je pro něho dobré. Ale k poznání obecného blaha se vyžaduje bystřejší rozum, který dobře prohlédne celou společnost a správně pozná obecné blaho. A nestačí tu jen abstraktní úsudek spekulativního rozumu: Poznané obecné blaho totiž musí býti také uskutečněno. Proto je tu třeba úsudku praktického rozumu, směřujícího k uskutečnění poznaného obecného dobra.

Vyspělý praktický rozum je tedy naprosto nutný pro představeného jakékoli společnosti. A kdo má takový vyspělý praktický rozum, ten je *přirozeně* určen za vůdce společnosti: „Lidé vyspělého rozumu jsou přirozeně schopni řídit a ovládati jiné.“⁸ „Pro vyspělost rozumu u některých a nízkost u jiných, tito jsou přirozeně páni jiných, jak praví také Šalomoun: „Kdo je hloupý, bude sloužiti moudrému.“⁹

2. Vyspělost praktického rozumu je základní schopnost pro vůdce společnosti; ale sama nestačí. Nestačí jen poznávací schopnost. Je třeba aktuálního poznání obecného blaha, poznání skutečného blaha i s jeho specifickými a individuálními podmínkami; na příklad zaměstnavatel musí poznat, co má dělat pro své zaměstnance, aby jim zajistil slušnou výživu, zdraví atd. . . . Jedním slovem, je třeba ctnosti *opatrnosti*, která určuje vhodné prostředky k dovršení cíle. Tuto vůdčí ctnost musí míti každá autorita, každá ve svém oboru. Bez ní je autorita nemožná.

⁸ „Homines intellectu vigentes sunt naturaliter aliorum rectores et domini.“ *Prolog. in Metaph.*

⁹ *Politicorum* I, lect. 3: „Propter eminentiam rationis in quibusdam et defectum in aliis, isti sunt naturaliter domini aliorum, secundum quod etiam Salomon dicit: „Quod qui stultus est, serviet sapienti.“

3. Když bylo obecné blaho konkrétně určeno opatrností, pak je třeba stále vůle, dávatí každému z obecného blaha, co mu náleží. A tato stálá vůle, dávající každému, co mu patří, sluje *spravedlnost*.

Obě tyto ctnosti jsou pro autoritu nutné. Ale důležitější z nich jest opatrnost, poněvadž ona řídí celé jednání, kdežto spravedlnost jen uskutečňuje rozkazy opatrnosti.

4. Konečně vykonávání autority vyžaduje také *soukromé ctnosti* toho, jenž má vládnout. Všechny ctnosti totiž spolu souvisí. Není možná dokonalá moudrost a spravedlnost bez dokonalé statečnosti a umírněnosti. Proto svatý Tomáš praví, že „je nemožné, aby obecné blaho obce bylo zajištěno, jestliže občané nejsou ctnostní, aspoň ti, kteří vládou.“¹⁰

Jestliže autorita má uvedené vlastnosti, pak může zajistit obecné blaho, jednotu společnosti, mír a pokoj na všech stranách. Svatý Tomáš to krásně vyjadřuje, když praví: „Dobro a blaho společnosti jest, aby byla zachována její jednotu, jež sluje mír; je-li ten odstraněn, zmizí užitečnost společenského života; ba dokonce rozeštvaná společnost je sama sobě na obtíž. To je tudíž, k čemu vůdce společnosti musí nejvíce přihlížeti, aby zjednal jednotu míru.“¹¹

P. dr. Antonín Čala O. P.

¹⁰ *Suma theol.* I—II, 92, 1, ad 3: „Impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi, quibus convenit principari.“

¹¹ *De regimine principum* 1, 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 fit sibi ipsi onerosa. Hoc est igitur, ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.“

Kritika.

Johannes Hessen, Die Werte des Heiligen, Friedrich Pustet — Verlag, Regensburg. 1938.

Hessen, známý svou filosofií hodnot, pojednává o nejvyšší hodnotě v hierarchickém seskupení hodnot, a to o náboženské hodnotě. Autor praví o dosavadním způsobu, jak se jednalo o náboženských hodnotách, že to byl způsob spíše intelektuální, kdežto on chce o nich jednat ze životní stránky.

Mezi objektivní hodnoty lidského ducha (vědění, mravnost, umění a náboženství) patří i hodnota svatosti, jako pojem skutečnosti, která je sice svou povahou transcendentní, ale je to hodnota skutečná, po níž touží lidská snaha.

Vědecké hodnoty uskutečňujeme teprve po-

znáním pravdy, ethické hodnoty mravním činem, estetické uměleckým dílem, kdežto svatost není třeba nejdříve uskutečnit, neboť je svou povahou skutečná. Ani ji nelze uskutečnit, neboť znamená Boha. Proto k náboženským hodnotám prožívá člověk cit nemohoucnosti.

Hodnotu svatosti vyjadřuje autor jako „Numinosum“, což neznámá jen psychický dojem subjektu prožívajícího hodnotu, nýbrž *Božskost, pokud se odráží v lidském vědomí*.

Numinosum má proto dvojí stránku pro člověka, na jedné straně jako mysterium tremendum působí svým majestátem a vznešeností, takže nutí člověka na kolena, působí vnitřní otřes lidské bezmocnosti a závislosti. Na druhé straně tato hodnota působí jako mysterium fascinosum,

jako věc, která nesmírně přitahuje a činí člověka šťastným.

Náboženská hodnota svatosti je něco úplně nového od kulturních hodnot.

Autor dále dovozuje, jak náboženská hodnota je nejvnitřnější jádro všech ostatních hodnot, z něhož ostatní vyzařují. Svatost není jen souhrn všech hodnot, nýbrž něco samostatného; je to však střed pro ostatní hodnoty, zdroj světla, z něhož vycházejí duchovní hodnoty. M. Scheler proměnil tuto myšlenku, že všechny hodnoty mají svůj základ v nekonečném a osobním Duchu. Každá pravá hodnota pochází a vrcholí ve vztahu k Bohu.

V tomto poměru objasňuje autor i poměr pravdy, poměr dobra a krásna ke svatosti. Metafysická skutečnost má svůj poměr k hodnotě svatosti, tím více ethické hodnoty jsou s ní spojeny.

Poslední části knihy pojednávají o hodnotách svatosti, jak se projevují ve světě, v člověku a v nitru lidském. Kniha znamená určitou, dosti dokonalou syntézu náboženských hodnot a řešení problémů protináboženských moderní doby. Metoda knihy, podle přání autora, měla přiblížit vážné problémy zajímavým způsobem čtenářům.

JUDr. Václav Chytil, Universalismus jako metoda hospodářské vědy, Praha — Brno 1938, vyd. Engliš a Weyer, svazek XCI. Nakl. Orbis str. 415, cena 65.— Kč.

Autor chce jednak zjistiti a určití blízkost hospodářské teorie Spannovy a Englišovy, jednak podati pohled na samo učení Spannovo (universalismus). Z povahy Spannova učení vyplývá, že těžiště celé knihy je posunuto směrem k metodologické problematice. Kniha je zároveň příspěvkem ke kritice sociologismu v hospodářské teorii. Je budována na myšlenkových základech Englišovy teleologické teorie hospodářské. Podrobnější rozbor ještě přineseme.

Przeglond Filozoficzny, wydawany przez Warszawskie Towarzystwo filozoficzne, rocznik XLI (1938). Zeszy IV.

Známý čtvrtletník přináší i v tomto posledním čísle ročníku 1938 několik dobrých věcí z nové i ze staré filosofie, a to jak z kruhů polských, tak i ze zahraničí. Zajímavé jsou kritiky děl z československé filosofie. Dobře je postřehnuto a vyjádřeno duch Masarykovy filosofie podle díla F. Pelikána: *La pensée de T. G. Masaryk* (T. J. Kroński): závislost Masarykova na cizích myslitelích, význam sociologický a *nedostatek logiky*. Méně správná, ano falešná je informace o povšechném stavu československé filosofie. Dnes již

je přece jasné, že československá filosofie není jenom pozitivistická nebo kantovská. Že je v ČSR mohutný a rostoucí proud správné filosofie, to-mismu, jenž získává přívržence hlavně mezi mladými. Těší nás velmi zájem o ČSR v Polsku a budeme jej sledovati. Rádi bychom měli též něco z polského knižního filosofického trhu.

Jacques Maritain, Questions de conscience, Desclée de Brouwer, Paris, 1938.

Souhrn řešení běžných palčivých otázek, jež zmítají nejenom svědomím křesťanů, nýbrž dotýkají se hluboce každého člověka: poměr Církve a civilisace, poměr nesemitů k židům (dovolenost antisemitismu); činnost a kontemplace, Katolická akce a politika a jiné. Je to kniha, již nelze než doporučiti.

Ed. Janssens. Études de psychologie animale. L'instinct d'après W Mc Dougall, Desclée de Brouwer, Paris.

Jeden z nejvýznamnějších amerických psychologů nové doby McDougall projevil svůj talent, objevující řešení velmi hluboká psychických problémů. Jeho pojetí jsou velmi samostatná a při tom příbuzná aristotelským ideám, takže jeho dílo znamená zdůraznění a obnovu staré pravdy novými cestami.

I když některá jeho vyjádření, jako na příklad pojem intelligence, je brán v širším významu, než jak jej zná filosofie aristotelská, přece však je jasné z jeho výkladu, že tato pojetí jsou u něho určena, pokud až lze nazvat jednání živočichů inteligentní.

Zvláštní pozornosti zasluhuje stat' autorovy knihy, kde mluví o účelnosti instinktu. Instinkt je podstatně povahy psychické a patří k snahovému napětí, je podstatně účelný. Tato účelnost je důležitější v instinktu, než ostatní součásti. Autor dokazuje své tvrzení mnohými důkazy zkušenostními.

Autor řadí instinkt mezi psychické struktury; znamená to celek svého druhu, k němuž patří percepce, představy, snahové napětí a emoce. Tak se ukazuje zároveň nemožnost definice některých autorů, kteří označovali instinkt za pouhý reflexní a mechanický projev nervový. Souborná práce o instinktu McDougallova znamená vítězství aristotelské a tomistické orientace v psychologii, potvrzené cestou zkušenosti.

Die Totengräber des sudetendeutschen Katholicismus. Christianus.

Hluboký převrat kulturní a politický, který prožívá německý národ jako celek od konce světové války, projevil se také na sudetoněmeckém

katolicismu, jako části národní skupiny německé. Zvláště to byla katolická mládež středoškolská a vysokoškolská, sdružená ve „Quickborn“ a „Staffelstein“, která se na nové nacionální směry celkem příznivě dívala. Ve snaze ovšem, uznati pozitivní hodnoty těchto směrů, šli tito mladí lidé často příliš daleko, na úkor katolických zásad.

Celá tato kniha je vlastně sbírka citovaných míst z časopisů německé, katolické mládeže. Anonymní autor chce poukázat na nebezpečí přílišného smlouvání s národním socialismem, před ním varovati, a ukazuje, jak daleko už rasistické a pohanské bludy vnikly do katolických řad. Přesto, že je znát autorův dobrý úmysl, zdá se přece, že na některých místech přehání, když nazývá na příklad liturgické hnutí „bludnou cestou“ mladé církve.

České překlady z Freuda.

Sigmund Freud, Úvod do psychoanalysy.

Nakl. Julius Albert, V Praze 1936. Str. 390.

Sigmund Freud, Výklad snů. Naklad. Julius

Albert, V Praze 1937. Str. 540.

Pražské nakladatelství Julia Alberta vydalo vynikajícím způsobem stěžejní díla Freudova v záslužném překladu dra O. Friedmanna a spolupracovníků. České vydání je nakladatelským i vědeckým a překladatelským činem a zaslouží plného uznání. Překladatel vytvořil většinou novou odbornou terminologii, jež přesně odpovídá originálu. Po sporech mezi přívrženci i odpůrci freudismu, po jeho nesporném vlivu na literaturu i výtvarnictví, po nezdařené aplikaci psychoanalysy na nejrůznější obory lidské činnosti i po sporné otázce jeho slučitelnosti s marxistickou dialektickou metodou bylo třeba českého přetlumočení, aby již jednou zmizely do směšnosti zabíhající výstřelky z nesprávného výkladu Freudova učení a byla doceněna jeho podnětná reakce proti racionalisticky orientované psychologii.

Při četbě těchto děl plasticky vyniká trojí zásluha vídeňského psychiatra, studujícího po prvé soustavně podvědomou duševní činnost, jak se prodírá v duševních chorobách, s ním i náhodných případech do vědomí, docetujícího význam rozptýlených vzpomínek z dětství a všestranně objasňujícího význam sexu, a všeho, co s ním souvisí. Psychoanalýsa zasáhla tak samotným zakladatelem - nervovým lékařem i odchovancem Charcota a Bernheima účinně do sociologie spisy o totemu a tabu, psychoanalytickým pojetím pověr a j., do filosofie: pojem já, pojem zásady příjemna, pud smrti a j., a především do psychologie, vytvořivši novou teorii. Obě díla, k nimž se v českém vydání druží „Psychoanalytické chorobopisy“, jsou základem pro studium

Freudova učení, že všechna naše přání jsou erotického původu a pocházejí již z dětství.

Část těchto erotických motivů je zatlačena výchovou do podvědomí, jiné se mění ve společensky prospěšné činnosti. Povolí-li censura u potlačených představ, vstupují tyto do vědomí ve formě symbolů, ve snu, v přerěknutí a podobně. V nauce Freudově je nejdramatičtější předveden dualistický názor o stálém sporu neuvědomělého pohlavního pudu, libida a rozumového jáství, podřízeného mravní a společenské zvyklosti. Především u nás, kde Nezval i Štýrský zašli do jednostranného zámezí při významu podvědomí, třeba zdůrazniti, že Freud přiznává stejný význam, jako pudovému životu i jeho censure, proti níž stojí jenom tam, kde zavinila hysterii, šílenství a jiné. Tyto duševní choroby si vysvětluje neurolog potlačením erotických motivů, které se snaží objeviti psychoanalytickou metodou, to jest výkladem snů, náhodnou asociací představ atd. Neméně závažné je, že při analýze vlastních snů nebyla u Freuda erotika, ale uražené já a ctižádost. Tato mučivě upřímná vivisekce „poznej se sama“, má stále pro pochopení nauky i jejího tvůrce zásadní dosah. *Dr. B. Slavík.*

G. Elliot Smith, Dějiny člověka, vydal Jan Laichter v Praze, přel. Bohumil Sekla, 1938.

Autor zdůrazňuje potřebu studovat člověka v celém rozsahu chápání, aby obsáhl veškerý rozsah lidských činů a tužeb, chce podat dějiny člověka, jak je vyjadřuje celé období. Moderní doba mluví spíše o vývoji. Hlavní prostředek ke studiu lidstva je mu anatomie. V celé životní dráze člověka působilo studium lidského těla význačnou měrou na utváření pokroku vědy. Autor k této věci uvádí doklady spíše básnický konstruované než skutečnosti. Je zajímavé, jak se hned ve svém úvodě autor přesně určuje, na jaké stanovisko se postavil, s něhož bude řešit svůj úkol. Už na tomto úvodním bodě uvádí povšechná tvrzení, která nejsou fakticky zjiitelná. Tak na př. že člověk nestudoval s počátku přírodní vědy prostě pro intelektuální radost z objevování, nýbrž aby z toho měl nějaký hmatatelnější prospěch. Proč vylučuje u člověka radost z poznání, nedokazuje. Je jisté, že i tento prvek u člověka má vždy svou úlohu. Rovněž několik jiných předpokladů výlučně postavených nelze brát v té výlučnosti, o jaké mluví autor. Pohled na historické doklady na př. řecké doby, je velmi kusý a nepatrný, než aby sloužil za podklad autorovým tvrzením.

Další bod úvodní, který dá vřled do autorových závěrů, je princip kontinuity, který je mu základem geologických a biologických teorií, které vytvořili Sir Charles Lyell a Charles Darwin. Tento princip musí býti podle něho nutně

rehabilitován a znova použit ve studiu člověka.

Je skutečně těžko po dnešních přesných studiích a dílech ethnologických uvěřit možnosti dalších důsledků autorových, t. j. že přírodní člověk existoval a existuje - úplně prost jakýchkoli zvyků, věr, umění i řemesel, sociální i politické organizace a civilisace a že původně tito primitivní lidé byl slušní, šlechtitní a mírumilovní. Je to nutný předpoklad, jak tvrdí autor, aby mu poskytl základnu, na které bude možno vybudovat výklad o tom, jak si člověk osvojil kulturu a s ní sociální neklid atd. Tedy něco jiného než zkušenostní fakta.

Metoda autorova neúplná zůstává pak i dále v knize patrná, i když podává historické poznatky o lidech, o jejich zvycích a náboženství. Autor se snaží zjistit zákony, podle kterých vlastně lze poznat a zachytit dějiny člověka. Jedním z nich a základním je úsilí o zachování života, který zcela mimoděk vytvořil civilisaci. Doklady o upotřebení tohoto činitele v hledání záhady života a jeho udržení jsou jistě v dějinách lidstva mnohé, ale u autora jsou zase použity v širším významu než dovolují uvedená fakta. Druhý nedostatek v upotřebení tohoto principu je, že nerozlišuje různé formy náboženství, nedbá na historický původ a vznik křesťanství, nýbrž prostě obdobnost jedné myšlenky vidí ve všech formách stejně. I v tom je patrná jednostrannost jako základní metoda autora.

Mnoho jiných podrobností, které jsou uvedeny v knize v různých oddílech, trpí neúplností. Nelze jedinou metodou zkoumat všechny projevy, které jsou lidské, zvláště u člověka, pokud je člověk bytost specificky vlastní a odlišná od všeho ostatního.

Na př. anatomická metoda je patrná v této větě: Základním prvkem intelektuální nadřaděnosti člověka je však jedinečný charakter jeho schopností zrakových, vlastností, které známe pod názvy: zření, představivost, rozhled atd. Je v tom zřejmá povrchnost a pohodlnost anatomického zkoumání označit všechny psychické jevy za vizuální. Není dán rozdíl mezi člověkem a opicí jen anatomickým rozčleněním mozku. Proto doznává autor mnoho zmatků ve vědě o člověku a je nucen je připisovat různým činitelům.

Odezíráme-li od těchto předpokladů a nejistoty metod použitých v knize o dějinách člověka, najdeme v ní krásný a ucelený souhrn historických poznatků o člověku, který by byl mnohem cennější bez filosofických úvah autorových. Co stojí na špatném základě, vždy trpí, neboť základ nese celou duchovní stavbu. Předpoklady uvedené nahoře provázejí celou knihu, proto kniha hodnocena filosoficky neznamena nový rozkvět poznání o člověku.

J. B. Kozák, Věda a duch. Vydal Jan Laichter Praha.

Krásná úvodní slova naznačují, že autor byl nucen své některé věci rychle pozměnit nebo vypustit, když se poměry změnily. Snad už to dává tušit, že nelze se dívat na knihu jako na plod věčné vědy a jistoty, nýbrž spíše jako na dílo, které souvisí s novinovými úvodníky.

Studie J. B. Kozáka nejsou uceleny v jeden celek, nýbrž jsou samostatné. Nelze jim upřít životní elán a postřeh, kterým proniká do jádra dění, na př. vývoje vědy bez ducha, ale mají zároveň spíše ráz informativní než úvahový o věci a o problémech. Není možné u prof. Kozáka zachytit logický postup vysvětlení a řešení problémů, spíše jdou před zrakem jako obrazy dost přesně vykreslené, jak se pohyboval a pohybuje myšlenkový proud. Tomismus je přísnější ve svých logických požadavcích jednoty postupu a řešení. Autor nezůstává ani vždy na půdě oboru, který si vymezil, zabíhá do prvků vzdáleně nebo málo souvisících s programem.

Nelze také všechny problémy řešit jen zachycením historického průběhu myšlenkových proudů. Toto se velmi často praktikuje u našich filosofů. Je k tomu třeba i úvahového systému, který umožní správný vhled do historického běhu. Chybí kontemplativní filosofie aristotelsko-tomistická; chybí soustavné a prohloubené zpracování myšlenek, jinak někde velmi vážných a hlubokých. Prof. Kozák se přiblížil v mnohých problémech duchovnímu jádru života a proto i pohled na systémy životní doby je čistší, ale přece jen zahalený do přílišné konkrétní, někdy novinové a někdy až nesprávné formy.

Mnoho pozitivního přináší kniha prof. Kozáka v kapitolách o lásce, o sexuálním životě a o rodině.

Platon, Alkibiades, Hipparchos a Milovníci, vydal Jan Laichter, 1938.

V překladu věhlasného profesora Frant. Novotného vydává nakladatelství J. Laichtera tento další dialog Platonův, který je nazván jako vtipná kniha pro kandidáty politiky. Sokrates má na takové kandidáty vysoké požadavky, t. j. vlastnosti, potřebné k vůdcovství lidu. Poukazuje mladému Alkibiadovi na to, že se nejdříve musí postarat o svou duši, aby byl řádným politikem. Pečovat o sebe je pečovat o svou duši. Poznati sebe je pak možno obdobným způsobem, jako viděti sebe. Oko vidí samo sebe v oku druhého, v jeho zřítelnici; a tak i duše vidí samu sebe v duši druhého, v její nejlepší části, které náleží vědění a myšlení. Kdo nezná sám sebe a tedy není rozumný, nezná ani svých věcí, ani věcí jiných lidí, chybuje a je nešťasten. Spravedlnost,

rozumnost a zdatnost jsou podmínkou správného života a štěstí, pro jednotlivce i pro obec. Alkibiades, který těchto vlastností nemá, je ve stavu nedůstojném člověka svobodného.

Takové myšlenky Platonovy, oděny formou krásného překladu prof. Novotného, jsou nutnou duchovní stravou dnešního mládí. M. H.

N. Berďajev, Christianstvo i antisemitizm,
izdania Religiozno-filosofskoj akademii, Paříž, 1938.

Berďajev se zamýšlí volně, ale hluboce nad náboženským osudem židovstva. Cituje výrok Bloyův o závislosti celé křesťanské éry na židovství (Kristus, Maria, apoštolé...) a o nemravnosti křesťanského antisemitismu. Drží se Maritaina - jak se zdá - vyslovuje aspoň několik podobných myšlenek v první kapitole své práce. Třebaže myslí celkem správně, musíme první kapitolce vytknouti určitou nelogičnost v myšlení. Zavrhuje křesťanský antisemitismus, protože prý i křesťané jsou hříšníci. Proti tomu se musí říci: Jako se nemůže zločinec u soudu odvolávat na to, že musí býti prohlášen za nevinna, ježto soudce, který by ho měl odsouditi, je větší zločinec než on, tak nemůže nikdo prohlásiti židy za nevinné pod záminkou důvodu, že i křesťané jsou špatní. Spravedlnost káže prohlásiti nanejvýše za zločince i židy i křesťany, ale nikdy nelze říci: oba jsou dobří, protože oba špatní.

Ve druhé kapitolce praví: Já se nebudu zastavovati na onom emocionálně-občanském antisemitismu, jenž hraje nemalou úlohu v protizidovských hnutích, ale nepředstavuje principiální zájem. S ním jsou svázány posměchy nad židy, znamení komického typu žida, štítivý poměr k židům, vzhledem k nimž nechťejí dopustit lidské rovnosti. S ním se obyčejně nesvazuje žádnou ideologií. Skutečná ideologie antisemitismu jest ideologie antisemitismu *rasového*, a to je nejrozšířenější forma nepřátelství k židovstvu. Německo je klasická země této ideologie, již možno nalézt i u velikých Němců na př. u Luthera, u Fichtea, u R. Wagnera. Židé se udávají jakožto rasa nižší, zavržená a nepřátelská všemu ostatnímu lidstvu. Ale při tom ta nižší rasa se ukazuje nejsilnější, věčně vítězí nad jinými rasami ve volné konkurenci. S křesťanského stanoviska rasový antisemitismus je vůbec nepřijatelný, nesouhlasí s křesťanským universalismem. Pronásledování proti katolíkům v Německu jsou vyvolávána tím, že katolictví je universální. Křesťanství proneslo tu pravdu, že není Řeka a není Judejce. Je obráceno ke všemu lidstvu i ke každému člověku, nezávisle na rase, národnosti, třídě a postavení člověka ve společnosti. - Nejen rasový antisemitismus, nýbrž i vůbec rasismus nevydrží kritiky s třech hledisek, s náboženské-

ho, mravního a vědeckého. Je nepřijatelný pro křesťana, který má vidět v každém člověku obraz a podobu Boží. Nejenom rasismus, nýbrž i nacionalismus je pro křesťanské svědomí nepřijatelný. Je nepřijatelný i pro veškeré lidstvo humaního, morálního uvědomení. Rasismus je nelidský, popírá důstojnost člověka, popírá drahocennost lidské osobnosti a připouští pohybování s ní, jako s nepřítelem podléhajícím záhubě. Rasismus jest nejhrubší forma materialismu, mnohem hrubší než materialismus hospodářský. Rasismus jest poslední forma determinismu a popření svobody ducha. Nad představiteli zavržených ras leží osud krve a není pro ně spásení. Ekonomika přece patří psychickému prostředí, a ne fyziologii a anatomii, a ekonomické určení není přece určení formy lebky a zbarvení vlasů. Rasová ideologie představuje větší stupeň odhumanisování než třídní proletářská ideologie. S hlediska třídního člověk přece může být spasen, změniv své poznání na př. naučiv se světovému názoru, třeba by byl krví šlechtic nebo buržoa, může se stát dokonce i národním komisařem. Ani Marx ani Lenin nebyli proletáři. S rasového hlediska pro žida není spásy, nepomůže mu ani přijetí křesťanství, ba ani osvojení si nacionálně-socialistického světového názoru, lpí na něm osud krve. Ale rasismus je neschopný i s čistě vědeckého stanoviska. Dnešní antropologie pokládá za velmi pochybný sám pojem rasy. Rasismus se připisuje do oboru mythologie, a ne vědy. Samu existenci arijské rasy současná věda neuznává. Žádné čisté rasy neexistují. Rasa jest kategorie zoologická (živočichopisná) a ne antropologická, předhistorická, ale ne historická. Historie zná jen národnosti, jež představují výsledek složitého smíšení krve. Vyvolená arijská rasa jest mythus, vytvořený Gobineauem, jenž byl pozoruhodným umělcem a těžkým myslitelem, zdůvodnivším ne antisemitismus, nýbrž aristokratismus, ale jako učenec antropolog mnoho neznamená. Vyvolená rasa je takový mythus, jako vyvolená třída. Ale mythus snad je skutečný, snad obsahuje v sobě výbušnou dynamickou energii a hýbe masami, které málo zajímají vědecké pravdy a pravda vůbec. Jediný vážný rasismus, existující v historii, jest rasismus židovský. Sjednání náboženství s krví a národností, víra ve vyvolenost národa, ochránění čistoty rasy všechno to je starožidovského původu, přineseno židy. Nevím, pozorují-li němečtí rasisté, že napodobují židy. V rasismu právě není ničeho „arijského“, „arijci“ hindští a řečtí byli více nakloněni individualismu. Ale jest rozdíl mezi rasismem židovským a německým. Židovský rasismus byl všeobecně-mesiášský vynášel universální náboženskou pravdu. Germánský rasismus jest agresivní světovýbojný partikularismus. Ra-

sismus nyní znamená odkřesťanování a odhumanisování, návrat k barbarství a pohanství.

Je také typ antisemitismu ekonomického a politického. Politika se tu jeví odrůdou ekonomiky. Tento typ antisemitismu má dost nízkou povahu, je svázán s konkurencí a zápasem o převládání. Židy obviňují z toho, že oni velmi úspěšně spekulují a bohatnou, zmocňují se druhých národů v ekonomické konkurenci. Ale u obvinitelů je pocíťována touha spekulovat úspěšněji, než spekulují židé. Nenávist k židům bývá často hledáním obětího kozla (na smíření za hříchy). Když se cítí lidé nešťastní a spojují svá osobní neštěstí s neštěstími historickými, to oni hledají vinníka, na něhož by bylo možno svalit všechno neštěstí. Nedělá to čest lidské povaze, ale člověk cítí uspokojení a zakouší zadostučinění, když vinník je nalezen a je ho možno nenávidět a mstít se mu. Není nic lehčí, než přesvědčiti lidi nízké úrovně uvědomělosti, že ve všem jsou viní židé. Emocionální základ, vždy ochotný pro vytvoření mythu o světovém židovském spiknutí, o tajných silách „žido-zednářských“ a pod. Považují pod svou důstojnost vyvracet „protokoly sionských mudrců“. Pro každý nezkažený elementárně psychologický instinkt při čtení tohoto málo obsahujícího dokumentu jest jasné, že je to drzé padělání nenávistníků židovstva. K naší hanbě dlužno říci, že v emigraci, jež se považuje za kulturní třídu, „spolek ruského národa“ pozvedá hlavu, přemýšlí a soudí o světových otázkách každého národa. Když se mně přihodí setkat se s lidmi, kteří hledají vinníka všech neštěstí a jsou ochotni vidět je v židech, zednářích o podobně, tu na otázku, kdo že je vinen, dám prostou odpověď: je jasné kdo, ty a já, my - a jsou hlavní vinníci. A takové nalezení vinníka se mně jeví nejkřesťanstější. Jest něco potupného v tom, že ve strachu a nenávisti k židům je pokládáme za velmi silné, sebe pak za velmi slabé, neschopné vydržet svobodný zápas s židy. Židovská otázka není pouze hříšná a nelidská, nýbrž ona jest i známkou strašné slabosti a neschopnosti. V základě antisemitismu jest ničemnost. Kdy projeví obžaloba, že Einstein, objevivší zákon relativnosti, je žid, že je židem Freud, židem Bergson, to jest obžalobu ničemnosti. V tom jest něco ubohého. Jest pouze jeden způsob boje proti tomu, proč židé hrají velkou úlohu ve vědě a filosofii: dělejte sami veliké objevy, buďte velkými učenici a filosofové. Zápasiti s panovačností židů v kultuře je možné pouze vlastním tvořením kultury. To jest oblast svobody. Svoboda jest zkouška síly. A jest potupné mysliti, proč se svoboda vždy prokazuje příznivou pro židy a nepříznivou pro nežidy.

Je třeba se zdržeti ještě u jednoho obvinění vůči židům. Obviňují je z toho, že oni vytvořili

kapitalismus a socialismus. Vychází najevo, že židé učinili všechny vědecké objevy, byli pozoruhodnými filosofové, vytvořili kapitalistický průmysl, vytvořili světové socialistické hnutí, zápasivší za spravedlnost a za zlepšení postavení pracujících, v jejich rukou jest všechno veřejné mínění, světový tisk atd. Že židé hráli převládající úlohu v utvoření kapitalismu, to jest these známé knihy Sombartovy. Beze sporu v jejich rukou se soustřeďovaly velké kapitály. Tomu přispívala povaha židů. Ve středověku se židé zabývali lichvářstvím, jediným zaměstnáním, jež jim bylo ponecháno. Židovský národ utvořil typ lichváře a bankéře, ale on vytvořil naproti tomu typ idealisty, volně oddaného ideji, ubožáka, žijícího výhradně vyššími zájmy. Ale i „arijci“ pomohli k vytvoření kapitalismu a kapitalistickému vykořisťování. Evropský kapitalismus zrodil se u kupců florentských. Je překvapující, že Marx, žid a socialista, byl v určitém smyslu antisemita. Ve svém pojednání po židovské otázce, která mnohé pobouřila, uznal židy za nositele světového kapitalistického vykořisťování. Revoluční antisemitismus Marxův mezi jiným vyvrací legendu o světovém židovském spiknutí. Marx a Rotschild, oba židi jsou nesmiřitelní nepřátelé a v jednom spiknutí nemohou míti účastenství. Marx zápasí proti vládě kapitálu, při tom i evropského kapitálu. Druhé obvinění židů, že oni jsou tvůrci socialismu a hlavními účastníky revolučních socialistických hnutí, může zřejmě vycházet jen od lidí, kteří se nehnusí kapitalismu a chtěli by zachovati neporušeno kapitalistické zařízení.

Ale obvinění proti židům se naposled opírají o jedno hlavní: židé usilují o světovou moc, o světovou říši. Toto obvinění mělo by mravní smysl v ústech těch, kteří sami neusilují o moc a nechtějí mohutnou říši. Ale „arijci“ a arijci-křesťané, vyznávající náboženství, které zvalo ke království ne z tohoto světa, vždycky usilovali o moc a tvořili světové říše. Židé neměli své říše, ani světové, ani malé, křesťané však měli mocné říše a usilovali o expansi.

Přejdu k typu antisemitismu náboženského, nejvážnějšímu, jenž si zaslouží pozornosti. Křesťané bývali antisemity hlavně z motivů náboženských. Židé byli uznáváni za rasu zatracenou a prokletou, ne proto, že je to nižší rasa krví, nepřátelská všemu ostatnímu lidstvu, ale proto, že odvrhli Krista. Náboženský antisemitismus je v podstatě antijudaismus a antitalmudismus. Křesťanské náboženství je skutečně nepřátelské náboženství židovskému, potom když Kristus nebyl uznán židy očekávaným Mesiášem. Judaismus do Krista a judaismus po Kristu - jsou zjevy duchovně odlišné. Jest hluboká paradoxnost v tom, že zjev Krista, t. j. Boží vtělení a Boží člo-

věčenství, se stalo v lůně židovského národa. Židé s velkou námahou mohli přijmouti Boží člověčenství, to bylo lehčí pro pohany. Bůh se stal člověkem - to se zdálo židům rouháním a zkracováním velikosti a transcendentnosti Boží. Pro staré židovské poznání Bůh všechn čas se vměšuje v lidský život, ale nikdy se nespojuje a nesplyvá s člověkem, nepřijímá lidské formy. Zde jest propast mezi poznáním křesťanským a judaistickým.

Pro židy to byla hrozná věc. Nikdo nemohl uvidět tvář Boží a zůstat na živu. A tu náhle říkají, že Bůh má lidskou osobnost. Ukřižovaný Bůh jest největší pohoršení pro židy. Bůh může být pouze veliký a mocný. Pokoření Boha zdálo se rouháním, zrazením staré víry ve velikost a slávu Boha.

Židovský národ proklel sám sebe, svolil k tomu, aby Kristova krev byla na něm a na jeho dětech. Ale přijal na sebe odpovědnost. Toho využítkovali nepřátelé židovstva. Kristus byl židy odvržen, poněvadž se neprokázal mesiášem, který má uskutečnit království Israele, ale objevil se jakýmsi novým bohem, Bohem trpěvším a poníženým, hlásavším království ne s tohoto světa. Židé ukřižovali Krista, Syna Božího, v nějž věří celý křesťanský svět. Takové jest obvinění... Ale vždyť židé pak první uznali též Krista. Apoštolé byli židé, židovská byla první křesťanská obec. Proč pak se za to nevychvalují židé? Židovský národ křičel: „Ukřižuj, ukřižuj Ho.“ Ale všechny národy mají nepřekonatelný sklon křižovat své proroky, učitele a veliké lidi. Proroky vždy a všude usmrcovali kameny. Řekové otrávil Sokrata, největšího ze svých lidí. Možno-li

za to proklínat řecký národ? A ne židé ukřižovali Krista. Křesťané nebo nazývavši se křesťany během dlouhých dějin svými díly křižovali Krista, křižovali i svým antisemitismem, křižovali svou nenávistí a svými násilími, svými službami silným tohoto světa, svými zradami a svým zkažením Kristovy pravdy ve jménu svých zájmů. „Arijci“ rovněž zavrhlí a zavrhuji Krista. A dělají to ve jménu svého království. A je lepší, když přímo a veřejně zavrhuji Krista, než když se schovávají za Kristovo jméno pro zařízení své říše. Když proklínají a štvou židy za to, že oni ukřižovali Krista, to zřejmě stojí na stanovisku dědičné msty, která byla nejvlastnější starým národům. Křesťanské poznání nepřipouští však žádné msty, ani osobní, ani rodové. Mstivé city jsou hříšné a z nich se náleží káti. Rod, krev, msta - to vše je úplně cizí čistému křesťanstvu a je do něj vnášeno zevně, ze starého pohanství.

Poznámka: Ke tvrzení této kapitoly je nutno podotknout, že jdou sice hluboko do svědomí, avšak že zanedbávají zase spravedlnost. Odpouštět může jedinec, ne proto, že pro křesťana není spravedlnosti, nýbrž, že Bůh odpustil. Ale společnost (stát) musí chrániti spravedlnost, a zjistí-li proto, že židé jsou rozvratným prvkem, má právo je trestat, ne ovšem z důvodů náboženských. Na Berd'ajevovi je především viděti, jak krásné plody mohla dáti světu ruská věřící duše, kdyby nebyla ochromena a ochuzena nedostatkem správné kázně myšlení a nedostatkem správné filosofie — vinou nekritické četby předválečných německých básníků a myslitelů.

Třetí kapitola zdůrazňuje, že odpor křesťanů proti Židům pochází též z toho, že židé plnili vždy věrněji předpisy svého náboženství než křesťané. U křesťanů zvláště dnes je mnoho slov a knih, ale málo činů a lásky; smírují se s tímto světem a činí mu ústupky. *Br. Josef O. P.*

Poznámky.

Materialismus minulého století, krvavé stopy dneška. (Dr. Habáňovi.)

Jen za nejkrásnějších subtropických jiter, kdy moře ještě spí, bylo možno pracovat na jeho pobřeží. Tak vznikaly kapitoly této práce pod vlivem Habáňovy Psychologie, kterou bylo nutno domyslet do důsledků. Četba velmi těžká, ale ovoce nesoucí. Protiklad materialismu, který žil v minulém století a jenž nám přes hráz století 19. přinesl tolik krve.

Hegelovo kladivo filosofování doznělo 1832. Umlčel rivalry, podrazil nohy Schellingovi, jen Herbart zachoval si jakousi samostatnost, ale jeho doba ještě nepřišla. Ozýval se Schopenhauer z Frankfurtu, veliký samotář, byl tu Humboldt, ale sumou je všecko ve vleku Hegelově. Filosoficky zaplavil stejně jako dnes Němci politicky. Trpětivá hesla jako rakety vybuchovala jedno po druhém,

zanechala extasi a hluboký dojem. Tak hluboký, že většina brala status quo za jediné možnou bernou minci. Rodí se theismus, pantheismus a atheismus jako směr pravý, střed a levý. Dělí se o dědictví Hegelovo se střídavým štěstím, spoustou diskusí, nechutností, s boji o všecko. Levice je reprezentována zprvu Micheletem z Berlína a Straussem, snaží se vyložit osobnost Boží a nesmrtelnost duše. Rozeznávají ideu a přírodu, logiku a fysiku, ducha a hmotu. Myšlenka, to je příroda sama. Objevuje se na bojišti Feuerbach, Bauer, Stirner, Ruge. Do Francie uvádí tyto myšlenky Taillandier. Člověk sám je naším bohem, soudcem, odměňovatelem, kupitelem, to je succus tohoto myšlení. Rodí se anthropolatric. Stirner bojuje za autolatric; quiquis sibi Deus. Cuique omnia. Ruge je zakladatel Hallských análů, kde prohla-

šuje, že atheismus je ještě systémem náboženským. Atheista není svobodnější než žid, který jí šunku. Proti náboženství se nebojuje, to se zapominá, přehlíží. Nic nového, ve Francii podobné názory hlásá v XVIII. století Naigeon, Lalande, Sylvain Maréchal. Mladá Hegelova škola hledá formulaci, silné výrazy, slova, chce mluvit přímo, z vysoka.

1848 se stává hegelianská levice extrémní levicí politickou, atheismus a socialismus si tisknou ruce. Po revoluci i za ní filosofie se dostává na university a vzdaluje se veřejného života. Ba straní se jej. Nyní vyvstává zatrpklá osobnost pesimisty Schopenhauera, který musí negovati všecko božské.

2. Není to však tak jednoduché, ba ani pohodlné, dá to mnoho práce, než se zbaví všech rozporů a urovná si je aspoň tak, aby na ně viděl jako

na nepřítele postaveného v jedné řadě. Nikdy si není jist, že někde nevyvstane problém nový, s nímž se dosud nevyrovnával. Nedovede se zbaviti ani Kanta, ani Fichte. Pojem hesla absolutní myšlenky je těžkým kamenem v cestě. Německá filosofie tápe. Pod prestiží idealismu jsou Oersted, Oken, Burdach, Carus, ba i Mueller. Goethe sám chápe a poukazuje na rozpory vědy a priori a metody spekulativní. Vědy přírodní a pozitivní berou nyní do ruky žezlo, aby zkusily ostří svých zbraní.

Ve Francii se hlásí ke slovu škola Moleschottova, která si podává ruku s Feuerbachem. Ten vyšel z dialektiky. Moleschottův materialismus se opírá o vědu, zkušenost, pozitivní poznání, vědomosti. Moleschotta ovlivňuje pozitivní duch, Feuerbacha revoluční. Moleschottovo dílo *Cours circulaire de la vie* vyšlo celkem 4krát. Je to sbírka listů, adresovaných Liebigovi o duši, nesmrtnosti, svobodě, finálních příčinách. Hmota je v neustálé cirkulaci od věčnosti do věčnosti, procházejíc životem a smrtí neustále se měníc (*Allgewalt des Stoffwechsels*). Kniha vzbudila mnoho pozornosti v Německu, kde k ní zaujal veřejně oficiální stanovisko fyziolog Rudolf Wagner (*De la création de l'homme et de la substance de l'âme*) a v práci *Über Wissen und Glauben*. Doznává, že věda má dosud mnoho mezer, že není s to, aby se vyjádřila definitivně, ale jinak provokovala k odpovědi ještě Agassize a Vogta, který v tu dobu je v Ženevě v exilu, protože je silně revolucionářský a Německu nepohodlný (totiž režimu; něco podobného, jako dnes dělá nacismus s nepohodlnými lidmi přímých páteří). Vogt se k materialismu staví tváří a pozitivně ve spisech *Bilder aus dem Tierleben*, *Physiologische Briefe*, *Leçons sur l'Homme*, sa place dans la création et dans l'histoire de la Terre. Myšlenka není víc než sekretem mozku, jako žluč je sekretem jater, moč sekretem ledvin. Je zde dále i Buechner, jehož kniha *Kraft und Stoff* vyšla za pět let sedmkrát; je rukověť materialismu.

Také Spietz publikuje svou práci o fyziologii systému nervového, vykládáje svůj věřící materialismus. Sem je třeba zařaditi i Loewenthalovu práci *Système a dějiny naturalismu*. Pro něho je síla výrazem agregace, nikoli esenciální a primordiální vlastností hmoty. Mezi nimi stojí dále Czolbe svou knihou *Neue Darstellung des Sensualismus*. Všecky tyto práce spočívají na pozitivních vědách, opustily metody psychologie a metafysiky. Materialismus však vzbudil spiritualismus jako protiklad. Fichte syn ve své *Antropologii* mluví o netělesné duši. Také v práci Zur

Seelenfrage se staví do řad spiritualismu, a to rozhodněji a stále pevněji. Metoda je bráněna mocně v *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* Ulricim a Wirthem. Ulrici publikuje svou proslulou práci *Gott und Natur* 1862 v Lipsku. Ze školy Herbartovy se spiritualismu zastává zejména Drobisch. Také Ritter a Trendelenburg, odpůrci Hegelovi. Boj je vypovězen a práce pro i proti se množí. Sluší zde uvést zejména Schallerovu *Tělo a duši*, Duchovný život člověka, Drossbachovu *Esenci individuální nesmrtnosti*, Michelisovu práci, Schellweinovu *Kritiku materialismu*. Lotze pak se proslavuje svými spisy *Lékařská psychologie* a *Mikrokosmem*, kde hájí spiritualismus. Materialismus je pocitován jako násilná tíha, která nedá kladu, ani nerozřeší fysická dění, natož aby mohla vysvětliti dění duševní. Bylo by to příliš laciné vítězství vědy, která se začíná brátí novými cestami svobodného bádání a stojí před řadou problémů, z nichž nebylo hnuto dodnes: co je to život. Při výkladu hmoty Lotze adoptuje monadologickou teorii Leibnitzovu a Herbartův názor, které hledí přiblížiti modernímu pojetí. Boj se rozpoutává s vervou, temperamentem a přináší leccos zajímavého. Je to boj ducha a hmoty. Celkem se řídí heslem: není síly bez hmoty, není hmoty bez síly. Síla podle Moleschotta není však bohem dávajícím impulsy hmotě. Je vlastností hmoty, je od ní neoddělitelnou. Asi tak, jak ukazuje Vogt, že není sekretu bez žláz, žláz bez sekretů. Dubois-Reymond praví, že každá molekula hmoty má své věčné vlastnosti, neměnitelně. Železo je železem v aerolitu, v lokomotivě jako v rudé krvince. Nesmrtnost hmoty je rovna nesmrtnosti síly. Množství hmoty do reakce vstupující rovná se množství hmoty z reakce vycházející, nic se nikde neztratilo. Chemická komposice a dekomposice na hmotě, její síle nic nemění.

Chemie ukazuje nové cesty v bádání o hmotě. Je přeceňována i nedoceňována, jako všechno lidské. Hmota mizí na jedné straně, vynořuje se na druhé, praví Faraday. Prach jsi a v prach se obrátíš! Kdosi v této době praví: nebesa nevypravují o slávě Boží, nýbrž o slávě Newtona a Laplace. Dny stvoření světa jsou výsledky akce hmoty, která probíhá i dnes, před naším zrakem, a niž by byla pozorována, není-li provázána obzvláštními jevy přírodními, které náhle mění povrch země. Materialismu zůstává dlužen odpověď na otázku, kde se vzal prvý hybný moment, který uvedl všechno do pohybu.

Buechner tuší, že vykládati vznik

živého z neživého není správným pojetím. Vzduch, světlo, teplo jsou si ce podstatnými složkami, které podporují život, nebo jej ničí, ale vyvolávacím momentem nejsou. Ani vznik bakterií nedá se takto vysvětliti. Za vším stojí ohromný otazník: kdy, odkud, kam? Jak vysvětliti ono ohromné dějství vzniku druhů, variet, individuí, které se v detailech mezi sebou liší? Tvorstvo předvěké má vztahy k některým druhům dneška a reagovalo na změnu prostředí. Choroba není trestem Božím, ale je tak stará jako hmota sama. Všecko má svou účelnost, která je nám skryta. Každý klad přírody má svůj protiklad, třeba že nebyl ihned objeven. Jedovatá zvířata jsou pro něco užitečná. Příroda je ohromnou zásobnicí léků proti všem nemocem, ale nedovedeme jí využítkovati, protože jsme příliš materiální. Nestůně jen tělo, ale i duch. Mohutnost, krása přírody působí uklidňujícím způsobem na duševní a nervové choroby. Proč však uzdravuje pobyt v určitém místě, proč některé místo působí na člověka skličujícím, odpuzujícím dojmem? Proč, proč, proč? Neustálé otázky, které nedovede vysvětliti materialismus, před nimiž se kroutí jako had. Darwinovo učení o výběru druhů a boji o život nalézá v materialismu silné porozumění i jednostranný výklad. Studuje se lidský mozek jako sídlo duševních dění, soudí se z jeho objemu a váhy na inteligenci, porovnávají se mozky lidské a zvířecí (Huschke, Wagner, který pitval mozek Beethovenův). Vidí se změny při idiotii, progresivní paralyse, šílenství. Myšlenka se vykládá jako výron, sekret mozku. Bez mozku není myšlenky, ale mozek musí míti určité chemické složení, aby byl schopen své „sekreční“ funkce. Poukazuje se na důležitost cerebrinu a fosforu. Moleschott praví: bez fosforu není myšlenky. Buechner však tuší, že toto přirovnání není správné.

Myšlenka není něco, co se dá jako sekret nějak vážit nebo měřit. Huschke myslí, že myšlenka vzniká elektrickými vibracemi nervových vláken. Moleschott praví, že myšlenka je pohybem hmoty.

Staví mezi ně rovnítko koexistence. Život a jeho projevy jsou jistou kombinací hmoty.

Nebude však tak snadno vysvětliti jen materialisticky životní projevy bakterií, zejména v době, kdy Pasteur koná své pokusy a ohromuje svět objevy zároveň s Kochem. A což teprve jak vysvětliti ony choroby, které se dnes řadí mezi infekce způsobené neviditelnými víry. Zde materialismus byl postaven před nejtěžší problémy, které nezdolala ani moderní věda XX. století. Riedl.

Revise hodnot. Přirozenost lidská je sama o sobě *progresivní*; musí postupovat vývojem k dokonalejším projevům. Duch *lidský oživuje hmotu* a vyvíjí ji jak ve vlastním lidském organismu, aby tělo nabylo úplnosti a zralosti k své činnosti a práci a sloužilo též k rozmnožování, tak v organismu vnitřního života, kde jde o činnost a práci především duchovní, *mravní* a vybudování ušlechtilého člověka. Člověk svou progresivností se musí stále vyvíjet a rozmnožovat svůj vnitřní zisk, aby se blížil k cíli svých přirozených, od přírody vložených aspirací po krásu, dobrou a pravdě. *Bez vývoje duševního člověk se udržuje v primitivnosti*; má v sobě jen zárodky duševní energie a tvůrčích sil, ale nepoužívá jich a zaměňuje zárodky za hotovou věc. Jsme v mnohých věcech, přes všechno vzdělání, *primitivci*, poněvadž nerozvíjíme *dost všestranné síly ducha*. Tak nestačí jednostranné rozvinutí ducha k tomu, aby se člověk mohl uplatnit v celé šířce života a kultury. Snadno přeskakuje z jednoho oboru, v němž má trochu odborného vzdělání, na jiné, k nimž nemá hlubší poměr, a stává se soudcem nebo kritikem věcí, které si neosvojil. Tak vzniká duchovní (kulturní) monstrum a *primitivismus* v pojetí. Kultura je ovoce tvůrčích sil duchovních (rozumu a vůle, za spolupráce pod vedením ducha, citu a vášně.) Je vždy dílem ducha a svobody. (Civilisace je kulturní rozvoj v budování města a života občanského.) Obojí je dílo *rozumu a síly*. I hmotný blahobyt je pojat do řádu ducha a síly, neboť jinak, je-li ponechán neurčitým činitelům, dospívá k tomu, co řekl Rousseau, že kultura a civilisace samy o sobě kazí člověka, a tím spěje ke zničení člověka, jak ve skutečnosti v mnohých projevech je to patrné. Ovšem to už není kultura ducha, nýbrž kult těla a *krve, rasy a iracionálna*, tedy zase jednostrannost. Tato primitivnost, *jednostrannost vzdělání* a života nebo pojmání věcí způsobila a působí rozvrat a nepřesnost. Nepřesnost a chaos nemůže být *principem uspořádání života*. Že být *principem uspořádání života*. Člověk postupující jednostranně vytváří si ideologie, t. j. *relativní pojetí o tom, co je absolutního, a absolutnost dává tomu, co je relativního*. (Dnešní sociální a hospodářský život

to dosvědčuje.) Libovolnost v konstrukci ideologie se vymstí vždy, neboť běh světa a života je *vázán zákony — zvláště život lidský zákony absolutní správnosti, spravedlnosti a mravní krásy*, zatím co nová doba rozvazovala absolutnost mravních. Poněvadž běží o absolutní mravnost, jejímž přímým měřítkem je rozumnost lidská, poslední svůj důvod má v Bohu, v jeho vznešenosti a velikosti, v jeho dokonalosti. Z této dokonalosti čerpá i náš rozum vůbec to, že chápe správnost a mravní krásu, že se jí účastní, že je povinen v sobě uskutečnit tuto mravní krásu.

Základní tón a základní pohyb všeho dění a života a jeho progresivnosti je neúnavné úsilí získat přirozenosti lidské *maximum blaženosti*. Tento zákon je hluboko vepsán do lidské přirozenosti, nikdo se ho nezabývá; člověk nutně touží po ní a vše, co dělá, je jen hledání prostředků, aby k ní dospěl. Záleží velmi mnoho na dobrém myšlenkovém vedení, na světle, které tryská z ducha, aby člověk poznal pravou blaženost a pravé prostředky. (Máme dnes zkušenosti dobrého rozumu a omyl v prostředcích, nebo dobré prostředky a velký nerozum.) Každý z nás si sprádně cestu hledání blaženosti, záleží na tom, v čem ji hledá. Blaženost je v *činnosti* lidského ducha, a to v nejlepší činnosti, jaké je schopen. Duch musí být progresivní především ve své činnosti vnitřní, pak zevnější. Vlastní nástroj lidského ducha je myšlenková schopnost a vůle, jimiž se v životě dají provést velká díla, především blaženosti. *Velkou ránu dostala schopnost lidského rozumu zpovrchněním, rozdáváním zpracovaných zpráv a rozemletých poznámek o životě, o práci, o politice*, pak množstvím mluveného slova. Mluvené slovo (přes všechny výhody radia) je těžkopádné. Čtení je jemnější kulturní práce, neboť při čtení duch je usebranější, přemýšlí, účastní se nitrem čtené pravdy nebo života. Poslouchaným slovem přílišným se odnaučují lidi samostatně myslet. Proto praví Huizinga, že krmit děti obrázky a proslovy je veliký krok k barbarství, neboť se odnaučují tak myšlení a jsou udržovány ve stavu chlapectví a učí se nudit.

Blaženost a kultura není spojena vysokou technickou dokonalostí, rovněž ne s množstvím kvantity škol-

ských vědomostí. *Duchovní stav* doby, kdy vládne rozvoj technický i množství školství, je minimální. *Blud a falešné pojetí bují všude*. Lidé se zdají více než kdy dříve otroky slova, hesla. Svět je naplněn nenávistí a nedorozuměním, nejen mezi národy, nýbrž i navzájem. Je velké procento pomatených, bláznovství má moc škodit víc než dříve, sedí na trůně. *Převládá vůle k moci nad myšlenkou, nad spravedlností, nad láskou, nad pokojem*, nad všemi podmínkami k životu blaženému. Převládá mythos nad logos. Přece však vždy na počátku u rozumných bytostí je logos — myšlenka, řád, cíl, prostředky, síly a ctnosti. Tak jako u Boha na počátku bylo Slovo, skrze Ně se vše stalo, nic se nestalo bez Něho; druhý proud života Božího je láska, a proto i člověk ve svém podnikání musí jít cestou moudrosti a lásky.

Moudrost je všeobsáhlý pojem, který zahrnuje kvalitní, hluboké pronikání, jistotu a bezpečnost absolutního poznání, *chápaní problémů a samostatné řešení*, nespolehat se na laciný výklad novin; kultura má tedy na lidském duchu velké požadavky.

Láska zahrnuje uspořádání pudů a vášní, aby láska byla výrazem celé osobnosti, plna odpovědnosti a statečné síly, aby nesla důsledky rodiny, dětí, výchovy i sebevýchovy, mravní úrovně a krásy, lásky k bližnímu i tam, kde se to týká jeho svatých práv.

To je *plod dobré lidské činnosti, v níž je blaženost*. Proto praví Kristus na př.; blažení, kteří hladovějí po spravedlnosti, budou nasyceni, blažení ti, kteří dovedou zjednávat pokoj v sobě i v okolí (pacifici), (není to jen tupá pasivnost, nýbrž aktivní zásah do neuspořádaných poměrů a věcí); blažení čistého srdce, blažení nespoutaní v duchu věcmi malichernými; takovou činností lze dojít blaženství, ale tím také duch jde cestou progresivní, postupuje dále, nezakrní, dospívá k absolutním hodnotám života a řádu, k mravní ušlechtilosti atd. Ze zákona progresivnosti lidského ducha lze odvodit, že vše, co přivádí zpět k primitivismu a barbarství, co zhavuje ducha některé z absolutních hodnot, co je pak relativisuje a zase naopak, co relativisuje hodnoty, staví za absolutní, nad tím vším je třeba provést revisi, ať je to sociální nebo umělecký, nebo soukromý život. — R.

Odešel prof. dr. Miloš Weingart.

V plném věku 48 let odešel z našeho kruhu jeden z našich nejpřednějších slovanských filologů a literárních historiků: universitní prof. dr. Miloš Weingart. Jako literární historik se zajímal především o písemnictví církevně slovanské a bulharské, jako filolog, kromě článků a recenzí časopiseckých, vydal především podrobný rozbor „Dobrovského Institutiones“. Z díla, které nám zanechal, vynikají nejvíce: „Manuál Gregoria Kujbědy“, „Masary-

kovo slovanství a slovanská filologie“, „O podstatě slovan-ské filologie“, dále „Slovanská vzájemnost“, „Spisovná čeština a jazyková kultura“ a „Sto knih slavistových“. Knihy jsou vydány v úhledné úpravě nakladatelstvím Melantrich za ceny všem přístupné. V zesnulém profesoru Weingartovi ztrácí mimo jiné „Vysokoškolské rukověti“ hlavního redaktora, jehož péčí vyšlo v této knihovně osmdvacet svazků. Filosofická revue a Akademické týdny v něm ztrácejí věrného pomocníka.

Opus justitiae pax.

Budiž dovoleno říci, že chceme sv. Otci Piu XII. vzdáti tomistický hold. Ukážeme, jak v hesle Pia XII.: „Pokoj, dílo spravedlnosti“ jsou nejhlubší kulturní a vladařské myšlenky sv. Tomáše Akvinského.

Je významné, že toto heslo čteme po prvé u proroka Isajáše (32, 17): „Účinek spravedlnosti bude pokoj a ovoce práva bude pokoj a bezpečí až na věky.“ A to v době, „až bude na nás s výšin vylit duch“. Čtyřicet let sloužil Pius XII. myšlence tohoto jediného katolického úsilí, aby byl pokoj Kristův v říši Kristově. Nyní s papežského stolce zaznívá slavnostně do celého světa mesiášské slovo, že účinkem spravedlnosti bude pokoj. Pevně doufáme, že toto slovo je též slovo prorocké i mesiášské, vykupitelské slovo, že dílu věrného žáka sv. Tomáše Akvinského bude dopřáno uskutečnění obraz, který tanul na mysli andělskému Učiteli při jménech spravedlnosti a pokoje.

Pokoj se jeví sv. Tomáši jako jeden paprsek lásky k Bohu a lidem (Summa Theol. 2. II. 29), podrobení člověka řádu, který ukládá tato láska. Slovo Augustinovo, že pokoj jest klidný řád, vysvětluje jako pořádek v tužbách jednotlivcových. „Neboť nemá člověk pokojné srdce, dokud nemá to, co chce; a dosáhne-li něčeho, co chce, ještě mu zbývá jiné, co by chtěl, co zároveň nemůže mít.“ Pokoj nastává, když se žádosti člověka podrobí jednomu žádoucím, nejvyššímu žádoucím, které je cílem všeho lidského snažení a lidského života. Člověk milující Boha podřídí všechna svá přání Božímu zákonu, své žádosti řídí podle poměru jejich předmětů k Božímu zákonu. Když se ještě splní druhá část přikázání lásky, člověk milující druhého jako sebe respektuje v blahovůli přání a vůli svého bližního – opět vzhledem k nejvyššímu žádoucím, k poslednímu účelu a cíli všeho, a proto vzhledem k jedinému cíli všech lidských přání a všeho lidského snažení. Takovou láskou se naučí člověk rozlišovati hodnoty skutečné od hodnot zdánlivých, klamavých, vyhne se srážkám, které vznikají z nepochopení nebo klamu.

Tak podle sv. Tomáše pokoj jest účinkem spravedlnosti, pojaté ve smyslu biblickém, spravedlnosti, která Bohu, nejvyššímu účeli lidského snažení, dá, co jemu náleží. Ale andělský Učitel znal též výrok Isajášův a přiznává mu ještě druhý smysl, když praví (tam. 3, k 3): „Pokoj jest dílo spravedlnosti nepřímé, pokud (spravedlnost) odklízí překážky (pokoje); ale přímo je dílem lásky, protože láska svou vlastní povahou působí pokoj“; neboť láska je síla jednotící a pokoj jest sjednocení žádostivých sklonů.

Tedy spravedlnost, pojatá jinak než láska, chápaná jako vůle k vyrovnanosti práv a povinností, odklízí překážky pokoje, a tak jest pokoj účinkem spravedlnosti v novém smyslu. Sv. Tomáš (2. II. zvl. 57 a 61) vypracoval jiný obraz lidského snažení a žití, obraz velikolepé jednolitosti, jehož uskutečnění musí přinést uklidnění a pokojný vývoj všem, a jehož osou jest právě takto pojatá spravedlnost.

Jednolitost obrazu sv. Tomáše vzniká z jeho myšlenky, která jest základem celé jeho synthesy, že v celém vesmíru není bytosti absolutně individuální. Život každé

bytosti je rozdělen na dvě stránky, protože pracuje jednak k vlastnímu zachování a rozvoji, jednak je spojena s bytostmi jinými k jinému úkolu. Má určení pracovat s nimi k zachování a rozvoji jejich, a ještě pracovat skrze ně a pomocí jich k zachování a rozvoji celku, menšího, a celku vůbec, čili veškerenstva. Mohli bychom to nazvat zákonem nedílné dokonalosti všech, které se má dosáhnouti vzájemnou součinností všech.

Ten zákon ovšem platí především o člověku a o lidstvu v každé, byť sebemenší nebo sebevětší společnosti. Úsilí o rozvoj a pokrok jest nepopíratelné v lidstvu od počátku. Tak nepopíratelné, protože je v každém jednotlivci nesmazatelně. Součinnost však znamená ukázněnost, to jest, souladné přiřazování, což je podřizování, což je přidávání nebo ubírání jedinci v zájmu celku, jehož rozvoj musí být zájmem všech. Teprve touto součinností a takovou součinností všech jest vyjádřena a dávana dokonalost souhrnu všech, dává se možnost dokonalosti jedinci v jeho lidství a celému lidstvu.

Taková je spravedlnost v pojetí sv. Tomáše, spravedlnost, která odklízí překážky pokoje: Srovnání a srovnalost, přizpůsobení jednoho druhému, vyrovnání a doplňování. To jsou zdroje, ze kterých pramení živá voda pokoje. Neboť z nich plyne radost, kterou sv. Tomáš nazývá „klid v zajištěném získávání hodnot“. Pokoj moudrý a pokoj úplný.

Láska působí pokoj, protože učí člověka řídití svá přání, tedy omezovati vlastní tužby osobní, učí jej přizpůsobovati se přáním druhého, pomáhati k uskutečnění jich. Vychází při tom z citové stránky vůči celku či jednotlivci, pokud člověk se cítí jedno s člověkem a má k němu cit jako k sobě. Avšak citová stránka jest neúplná a schopná zaváděti do krajností: jednak u člověka, který by chtěl, aby se druhý spokojil málem, jako on sám se málem spokojuje; jednak u člověka, který by byl ochoten ve svém citu družnosti každé cizí přání míti za rozkaz.

Spravedlnost tedy ve smyslu filosoficko-mravním staví tento cit družnosti na základní půdu skutečností, které stojí nad citem. Skutečnosti součinnosti každého v celku a celku ke zdokonalování každého, i celku, odpovídá věcně bezvadný poměr jednotlivce k jednotlivci, jednotlivce k celku a celku k jednotlivci: aby na žádné straně nebylo ani příliš mnoho ani příliš málo jak v oboru práv, tak v oboru povinností; aby podle skutečných poměrů byly vyváženy nepoměry v činnosti každého a v součinnosti všech. Tu teprve vzniká onen „klidný řád“, o kterém mluví sv. Augustin.

Více než 40 let stál Pius XII. prostřed víření bojů a úsilí o tuto vyrovnanost v lidstvu, aby nastal klidný řád, nežli vystoupil na papežský trůn; prožíval je s vlastnostmi povolaného pozorovatele a součinitele v bojích, o kterých je přesvědčení, že se z nich rodí nová kultura a nový řád vůbec. Stál v nich vždy věren zásadám sv. Tomáše Akvinského.

Proto věříme, že jemu také náleží jméno Pastor Angelicus, andělský Pastýř. Neboť opět podle nauky sv. Tomáše andělé byli stvořeni hlavně proto, aby byli nejvyššími strážci zdárného vývoje celku k cíli dokonalosti, kterou určil Tvůrce. Jsou posíláni

jako poslové Boží, zasahující vždy v rozhodných okamžicích do vývoje věcí a lidí, aby byl zachován nebo obnoven klidný řád.

To je naše radost a naše naděje, spojená se jménem Pia XII., Pastýře andělského.
P. Em. Soukup O. P.

Princip vůdcovství.

Vůdcovství předpokládá především osobnost.

Mezi tvůrčí a nutné součástky osobnosti lidské, jimiž se stává někdo vůdce, patří na předním místě *čest*.¹

U všech národů nacházíme jako důležitý princip existence národa a státu, princip cti. Bez tohoto principu sociální a politický život je nemožný. Národy si zosobňují čest šlechtici, jakožto representanty národní cti a cti politického života. (Proto jim národ svěřuje dostatek bohatství, aby se nemuseli starat o existenci; ale odpovědnost je jim za to přidělena největší, t. j., jsou obhájci cti národa a státu.) Proto nutně *čest* se pojí s odvahou a statečností (neboť vyžaduje třeba i smrt pro národ a stát).

Zdálo se, že šlechtictví krve ztratilo svůj význam a proto bylo zrušeno. *Ztratilo-li* šlechtictví skutečně de facto tento význam, stalo se zbytečné; je *však otázka*, zda dovede kdokoliv vzít *na sebe celou odpovědnost za čest národa a státu*. Nestačí jen pečovat o *čest a blahobyť vlastní*, nýbrž o blahobyť a čest celého národa. Princip šlechtictví plného cti není odstraněn, naopak, je třeba jej *zdůraznit*. Jde přirozeně o duchovní *šlechtictví*, které nedá vždy původ.

Co zahrnuje do sebe pojem cti (osobní) a *šlechtictví* (které nutně s sebou nese čest v sociálním, politickém a státním životě)?

Čest a šlechtictví vrhá nutně světlo a stíny; proto je vystavena veřejná osobnost kritice. Přesto však moc a síla rozkazu šlechtice má přecházet do lidu v radostné vědomí odpovědnosti.

Podmínky čestného vůdcovství jsou *vědomí odpovědnosti a věcné porozumění*. Vůdce musí rozumět i tomu, jak poroučet; *k tomu je třeba být*

pánem situace a okamžiku, který se už nikdy nebo nesnadno bude opakovat. Aby člověk dovedl poroučet, sám musí poslouchat vyšších zákonů. Poroučet znamená autoritativně určovat normy k jednání.

Poslušnost ctí a zušlechťuje. Jen ubohost může věřit, že poslušnost snižuje. Poslušností se zajišťuje společné blaho všech. Proto další podmínka cti a šlechtictví je přednost společnému a universálnímu před osobním zájmem nebo posměchem. Jako v myšlenkovém životě universální principy jsou architektonické základy a plné obsahu a síly pro zdůvodnění jednotlivých poznatků, které z nich vyplývají, *tak ušlechtilý a čestný duch musí být universální ve svém jednání a ve svých vlastnostech*. *Universálnost ve vlastnostech* vyžaduje mnoho *ethického světla*, o kterém je zřejmé, že každá duševní a ethická vlastnost se sdílí a má význam sociální.

Zvláště je třeba *universálnosti* v sociálním a politickém životě. Vůdce má především se starat o celý národ, o jeho blaho, ne o sebe a o své zájmy, neboť jinak *ztrácí čest a šlechtictví*. K takové universálnosti vychovává často rod svou tradicí; proto v nově zrozených demokraciích byl velký nedostatek *universálních lidí*; universálních vlastnostmi a jednáním. Život je k tomu nevychoval, náhle dosažené bohatství lidi korumpovalo.

Vůdci tedy patří odvaha, čest, universálnost, odpovědnost jako nutné předpoklady.

Jak různě se ukazují tyto vlastnosti u různých druhů politického života, je patrné z toho, že každý způsob národně-politického života odchovává svého gentlemena.

Můžeme rozlišovat zvláště tři druhy národního a politického školení:

anglické diplomacie, německé výchovy a kuriální diplomacie.

Anglická diplomacie staví dopředu šlechtice a

¹ Mluvíme o vlastnostech osobnosti, potřebných k vedení, které plynou z mravní základny lidské osobnosti, není v této studii řeč o osobnosti v metafysickém smyslu.

vyžaduje (ovšem často jen na papíře) duchovní úroveň vzdělání. Vzdělání duchovní je proniknuto humanismem. Žáci vysoké školy v Oxfordě rozumí svým způsobem Cesarovi, dobyvateli Galie; imperialistické plány Anglie podřizují všechny prostředky k jejich uskutečnění a zakrývají se farizejsky pláštěm liberalistického humanismu. Šlechta anglická je individualistická a kapitalistická. Nese na sobě znak *gentlemana zevnějšího, uvnitř není nic než prospěch a užitek*; slova plná humanismu, skutky *sobecké*, politika neupřímná, tajemná, měnlivá podle oportunismu atd. I význam prospěchu vlasti splývá s prospěchem osobním a kapitalismem.

Německá výchova šlechtice národa.

Někteří teoretikové němečtí² navazují dnešní systém výchovy na historické období na příklad u Platona a na středověk.

Platonská výchova mládeže vyžadovala sport a hudbu, mládež měla být jimi dobře vycvičena, ale při tom Platon stále zdůrazňuje čest a ctnost, které mají být postaveny do služby státu. Platónův³ politik-vůdce má se osvědčit královským uměním nařizovacím, je to část poznávacího umění. Politik-král tká svou velkolepou tkaninu pospolitého občanského života; tvoří jednotu ze složek různé jakosti, neboť spojuje jednotlivce různých povah k žádoucí součinnosti a váže je společenstvím ducha i společenstvím vnějším.

Politik-král se liší jednak ode všech tříd obyvatelstva, které také pracují pro blaho obce, jednak od těch útvarů ústavního zřízení, v kterých nevládne právě politické umění, nýbrž toliko horší nebo lepší napodobenina. Politik-král vládne dobře, ať vládne bez zákonů nebo i proti nim, po dobrém nebo násilím, řídí se svým královským uměním, jež má nejvyšší vědění o dobru a zlu.

Na jiném místě vykládá Platon⁴ kvalitní podmínky politika. Takový politik nejdříve pečuje o sebe, t. j. o svou duši. Oko vidí samo sebe v oku druhého, v jeho zřítelnici; a tak i duše vidí samu sebe v duši druhého, v její nejlepší části. Kdo nezná sám sebe není rozumný, nezná svých věcí, ani věcí jiných lidí, chybuje a je nešťasten. Spra-

vedlnost, rozumnost a vůbec zdatnost jsou podmínky správného života a štěstí, pro jednotlivce i pro obec.

Platon zdůrazňuje vždy mravní kvality politika-vůdce, poněvadž jen kvalitně mravním jednáním se dívá takový vůdce do toho, co je božské a světlé, bude jednat i žít správně a dobře a proto bude šťasten. Tento velkorysý náčrt platonského politika vůdce byl ironickým protějškem už v jeho době k malicherným lidem a politikům. Německá výchova se historicky zapojuje k platonské ideji politika. Ovšem, tak jako každý národ si vychoval svou šlechtu a dal jí vlastní ráz a nazval si ji svým jménem, tak i německý ráz dal novému gentlemanu své rysy.

V německé výchově se něco změnilo prvky germánské rasy:⁵ Některé z nich jsou: osudová nutnost ovládat a vést ostatní jako poddané, z platonského světa je vzata *vůle*, aby vládli cílevědomí duchové, *odvaha* a *poslušnost*; připojuje se péče o zisk pro celek a péče o výnosné zaměstnání. Němci chtějí je chránit před nezřízenou chtivostí a neodpovědnou snahou dostat je do rukou jedné třídy. Soukromé blaho pro ideu německou je anarchické, blaho státu je spravedlivé. Protiklad proti anglické výchově. Německá kultura dneška oceňuje čest a šlechtictví *pro sociální cíle*.

Nový německý aristokrat je vypěstován myšlenkou hrdinství a je k tomu veden jak morálními, tak fysickými prostředky: výchovou a výběrem. Proto je třeba, aby národ německý byl

⁵ Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München 1938, Volk und Rasse: Jsou pravdy, které jsou jasné, ale právě proto je obyčejně nevidíme nebo nepoznáváme. Svět jde slepě podle těchto pravd a je nesmírně překvapen, když je někdo náhle objeví... Arijská rasa je nositelkou lidské kultury, umění, vědy i techniky, je tedy základem vyššího lidství. Arije je Prometheus lidství, z jehož hlavy vyskočila jiskra genia v každé době, ozařující mlčenlivá tajemství a činící člověka pánem jiných bytostí. Arije je zakladatel kultury a pokroku.

Nebyla to tedy náhoda, že první kulturní stav vznikl tam, kde se arije setkal s nižšími národy a podrobil si je a své vůli. Staly se mu prvním technickým prostředkem ke vzniku kultury. Arije se měl ubírat dále touto cestou. Jako dobyvatel si podřizoval nižší národy a řídil praktickou činnost svým rozkazem, střežil však i jejich život a dal jim lepší podmínky, než měly dříve ve své „svobodě“.

² Siegfried Behn, *Das Ethos der Gegenwart*, Bonn 1934.

³ Platon, *Politikos*, přel. prof. Novotný, Laichter.

⁴ Alkibiades, Laichter, přel. prof. Novotný.

zbaven všech cizích prvků a očištěn od takových, které nemůže asimilovat. Třetí říše má doplnit, co její předchůdci jen začali, nebo o čem snili, má utvořit německý stát Němců. K tomu mají sloužit tři čistě německé a germánské hodnoty, které nutno obnovit: návrat k půdě, k dějinám a k rase.

Tento návrat znamená návrat k počátku, proto nová výchova německá se vrací k původní historii; podle teorie Moellera van den Bruck každá velká věc má velký počátek, z něhož je zákonitě určena. Tento zárodek nemůže být nikdy zničen, naopak roste dál. Proto se vrací Německo k základní a původní své ideji, aby ji vtělilo do nových a moderních forem. Přizpůsobení tohoto základního principu a ideje moderní době znamená hnutí revoluční, ale též protirevoluční. Počátek tedy nové výchovy německé sahá až za X. století, až k těm dobám starých Germánů, jak je staví ve světle Tacitus zkaženým Římanům. (Karel Vel. v X. století, podle této teorie, svedl Germánstvo na falešnou cestu, neboť je násilně obrátil na křesťanství.) Nová výchova začíná tedy v původnosti a v přírodní ryzosti. Tento návrat k dějinám je revoluční svým způsobem, ale je i protirevoluční. Tvoří se nová skutečnost mytické velikosti, která je naplněna sněním, vášní a instinktivním životem; odtud má vyrůstat ničící odvaha, odstraňující překážky přírodního stavu.

Německá romantika znovu ožívá. Návrat k půdě znamená návrat ke kořenům germánské rasy a tedy je to nový princip výchovný nové doby německé. Nová šlechta je vedena ideou rasy a půdy, a to radikálně, třeba odstraňuje spojení mezi novou a starou šlechtou. Tato myšlenka vede k pokusu rozdělení na kmeny. Půda má být základnou lidu a patriotismu a pramenem zdraví lidu.

Liberalismus a komunismus se stavěl proti zdravé základně rodiny, vlastnictví a šlechty; každý z těchto systémů svým způsobem ničí majetek a rodinu.

Německá národnost se však nejvíce ukazuje a zakládá v rase a v krvi. Proto rasa je nový mythus, krásných Arijců, podlouhlých hlav s plavými vlasy; to je nejčistší rasa ze všech a pochází přímo ze starých Germánů. Proto má právo na nadvládu na celém světě. Co vzniklo kdy krásného nebo ušlechtilého, přišlo jen z této rasy. Arijská rasa se uplatnila i u jiných národů.

Hitler ve své knize „Mein Kampf“ opěvuje Arije jako nositele všech dobrých vlastností, má smysl pro společnost a oběť, pro povinnost a čest. Návrat k původnímu znamená příchod člověka k sobě samému.

Německá výchova politika šlechtice vyžaduje všechny tyto prvky; uplatňuje silnou německou vůli po mocenském postavení nad Evropou, projevuje se důslednou výlučností nearijských prvků, takže na stupnici lidských hodnot nejvyšší hodnota je rasa, při tom emocionální prvky a romantika proudí duší mladých Němců jako nový mysticismus, který přechází až do náboženského kultu. Idea rasy a germánství je tvůrčí idea německé nové generace, Třetí říše a jejího šlechtictví. Je patrné, že prvky šlechtictví, na příklad universalnost, je chápána docela svérázným způsobem.

Vatikánská čili kuriální diplomacie.

Diplomatická činnost římské kurie je řízena principem životního cíle rozšíření království Kristova na zemi, jeho svobody a možnosti působení ve všech zemích, ve všech obcích a národech. Universální horizont Církve je vytčen Kristem: „Dána jest mi všeliká moc na nebi i na zemi. Jako Otec poslal mne, tak i já posílám vás. Protož jdouce, učte všechny národy . . .“ Universalnost poslání Církve je největší. Čest není lidská sláva a blahobyt jednoho národa, nýbrž sláva a čest Kristova a jeho Jména. „Není jiného Jména, v němž bychom mohli být spaseni . . .“

Vědomí odpovědnosti za všechny duše, za všechny národy dává Církvi a její výchově nejpatrnější znak šlechtictví synů Božích, kteří si mají osvojit hodnoty velikosti a síly Kristovy. Výchova kuriálních diplomatů je prozářena těmito prvky práv Církve Kristovy a její vznešenosti. (Není tím řečeno, že každý reprezentant této diplomacie má na sobě jak znak šlechtictví Kristova, tak znalost národa a jeho duše, v němž má nuntius sv. Stolce pracovat.) Šlechtictví Církve má na svých nositelích bezohledné požadavky důstojnosti, mravní celibátnosti a svatosti. Jen takový nositel je pravý šlechtic Církve Kristovy, ať pochází z kteréhokoliv národa nebo rodu.

Čest Kristova je nedotknutelná a neporušitelná, protože je absolutní a nejvyšší, stejně jako u-

niversální poslání. „Domini est terra et plenitudo eius.“ Ve škole Církve může se vychovat každý její člen ke schopnosti reprezentace šlechtictví Kristova, každý člen Církve svým způsobem. Biskupové a papež podle téhož principu mají být na vrcholu křesťanské dokonalosti. Z ní plyne úrodná schopnost jednat mezi křesťany. Papež Pius XI. byl dobrým reprezentantem kuriální diplomacie Církve, stejně jako se zjevuje zvláště aristokratickým způsobem podle Krista i postava Pia XII.

Nelze ovšem tvrdit, že každý kněz, jen z úřadu pokud je kněz, dovede důstojně reprezentovat šlechtictví Církve v odpovědných úkolech a v činnosti, zejména v politické. Do konkrétní činnosti zasahuje vedle prvku šlechtictví synů Božích, též vlastní lidská a slabá stránka buď po intelektuální stránce nebo ve zlé vůli. A tak se dějí omyly u jednotlivců, nikoliv v celé Církvi. Pro neschopný čin jednotlivce nemůže býti obviňována Církve. Hanu zaslouží jen ten jednotlivec, který jednal špatně, ať z neznalosti nebo ze zlé vůle. Formace Církve není rozdílná ani v účasti na šlechtictví synů Božích, ani na odpovědnosti ani na universalitě. Velkorysá formace Církve zahrnuje do své odpovědnosti jak dělníka, tak jiné stavy. Jen nepřesná znalost formace Církve působila, že někteří činitelé političtí pro usnadnění práce chtěli pracovat ve všech stavech stejným způsobem. Nevšímali si nutných znalostí a podrobností přirozeného života sociálního a politického, postrádali znalosti skutečnosti a nahrazovali přirozený řád pozemský slovy z vyššího řádu.

Čest ve šlechtictví a vůdcovství.

Pojem cti je spojen nutně s celou lidskou bytostí, s celým národem a státem, s každým oborem lidské činnosti. Bez cti ztrácí se hodnota. Každý člověk ve své bytosti a ve svém vnitřním založení (odezíráme-li od ješitnosti a velikášství) touží a snaží se o to, aby jeho skutečná hodnota byla uznána. To platí ovšem i o národě a státě, které jako celky zvláště jsou citlivé na ponížení a na znemožnění přirozené snahy po cti.

Soukromá čest je tím větší, čím více někomu jde o hodnotu nejen vlastní osobnosti, nýbrž národa nebo státu. Patří sem i rozvoj hospodářství, který vzrůstá jen prací; proto pozbývá cti, kdo nechce pracovat. Avšak i přecenění práce se stalo tragické. Množství nepoměrné práce, mnoho produktů, málo odběru, chudé mzdy atd. znehodnotily čest práce! Dělnická třída se ztotožňuje s třídou s malou ctí, zvláště v kapitalistickém řádu společnosti. To ukazuje nutnost cti i v hospodářských záležitostech; je v nich třeba ethických vlastností, aby byla zjednaná možnost práce a čest každé práci, která je zařazena organicky do celku.

I soukromý a intimní život lidský je podroben zákonu cti a čest jeho vzrůstá v poměru ke společnosti a ke státu. Na př. život lásky. Ta může být buď bezohlednou vášní, hledající jen vlastní požitky bez ohledu na společnost, na bližního, na stát; (tak daleko se dostal revoluční duch francouzský, který hyne na nedostatek dětí); nebo může býti tvůrčí silou spojení a vytvoření rodiny, a v ní cílevědomou silou nového života lásky a povinnosti. Láska plodí lásku a přináší ovoce výchovy. Papírový ethos sentimentální nebo soukromé lásky ničí lásku a krásu života. Je to spíše rána zasazená přírodě a tedy vlastnímu rázu lásky a rozumného života. Člověk žije účelně jen pro druhé, pro rodinu, pro vlast a stát, pro Boha, není sám sobě cílem a blažeností.

Takovým způsobem by bylo možné probrat všechny projevy lidského života, všechny problémy života ve světle cti a šlechtictví ducha, zvláště problém autority, společnosti, státu, národa, a poznali bychom, jak vše utrpělo v moderním světě nedostatkem duchovního světla, nedostatkem cti a pravé hodnoty ducha; jak trpěla a trpí práce a její pojem, její čest se omezila jen na lepší práci, jiná těžká práce je zavrhována přesto, že i v ní pracují lidé s rozumnou a nesmrtelnou duší.

Čest pronikající všemi projevy lidského života vrátí lidem smysl pro šlechtictví osobní i národní. Princip vůdcovství je nutně spojen se šlechtictvím zahrnujícím do sebe všechny podmínky ethické i myšlenkové. P. Mag. M. Habán O. P.

Základy estetiky Martina Deutingra.

Uvádíme-li do české kulturní oblasti jméno Martina Deutingra, uvádíme jméno celkem neznámé. (Jest jich v Německu pro nás ještě dosti neznámých.)

M. Deutinger se narodil 24. března roku 1815 v horních Bavořích. Studoval v Mnichově, kde naň vedle Schellingovy filosofie působili Görres, Baader, Möhler a Döllinger. Věnoval se duchovnímu stavu. Byl profesorem v Mnichově a jinde. Zemřel 9. září roku 1864.

Mimo spisy theologické a menší práce, jakož i redakční činnost v časopisu „Siloah“, věnoval se svému hlavnímu filosofickému dílu „Grundlinien einer positiven Philosophie (1843–46), jež z prvotního plánu, jež pojal jako student, se mu rozrostlo na pětisvazkové dílo, podávající systematický obraz jeho myšlení. Část těchto „Grundlinien“ tvoří dvousvazková „Kunstlehre“, rozdělená na „das Gebiet der Kunst im allgemeinen“ a „das Gebiet der dichtenden Kunst“. O první z těchto spisů¹ se opírá tato studie, informující o principech Deutingrovy estetiky. Praktické doplnění Deutingrovy estetiky tvoří jeho „Beispielsammlung“ (Regensburg 1846). Zvláště v posledních letech se zabýval problémem umění a věnoval mu několik děl. Na jaře roku 1861 vyložil veřejnosti v mnichovském Odeonu populárně své názory o souvislosti umění a náboženství („Vorlesungen über das Verhältnis der Poesie zur Religion“, Augsburg 1861; nově vydal K. Muth r. 1915, Kempten u. München) s informativním úvodem. O Deutingrovi psal m. j.: Max Ettlinger; nejnověji Heinrich Fels věnoval mu monografii („M. Deutinger“, 1938). Jejich vývodů není v této studii použito.

Člověk nalézá v sobě podstatu krásy, má tedy pocit krásna. Krásno definuje Deutinger jako stupňovanou záři bytí, jednotu nitra a vnějšku: „Das Schöne ist der gesteigerte Schein, die empfindbare Einheit des erscheinenden Wesens mit

seiner angenommenen Hülle, und mittels derselben mit dem durch die Sinne wahrnehmenden Geiste.“ (12.) Krásno chce býti vnímáno. Vnímá je člověk, tvor svobodný, který může dáti přednost ohyzdnosti před krásou, může převrátit objektivní řád. Není tedy vše krásné, co se komu líbí. Oko na příklad není soudcem vnímané krásy, nýbrž orgánem, zprostředkujícím její vnímání. A krásno se neřídí individuální libostí, kterou v kom vzbuzuje, nýbrž individuální pocit libosti musí se umět povznést k opravdové kráse. Řád krásna je tedy objektivní a má objektivní kritérium. Deutinger odmítá Aristotelova pravidla o umění, poněvadž jsou mu odvozena z uměleckých děl, nikoli však z přírody, a přiznává Aristotelově estetice význam spíše gramatikální než filosofický (23). Rovněž polemicky se staví k subjektivnímu směru nové filosofie v umění, jíž uměleckým krásnem je pouze to, co budí soucit. Deutinger má za to, že moralisující tendence v umění, sledující účel mravní, je cizí podstatě umění a odsuzuje umění k tomu, aby bylo slupkou cizího obsahu. Rovněž „absolutismus“ moderní filosofie idealistické je podle Deutingra nedostatečný k výkladu umění a nejvyšší jeho posicí může býti „absolutní negace“. (27).

Krásno je realizací ideje. Existence umění předpokládá vnější skutečnost. Duch je puzen k zobrazení skutečnosti, ale ta musí býti dána: „Es treibt ... den Geist ..., das Andere zu gestalten, aber dieses Andere muß bereits vorhanden sein. Ohne ein Anderes, Gegenüberstehendes ist keine Kunst. In der Kunst muß der Geist, um sich auszusprechen, um den Ausdruck seiner selbst zu finden, an ein Äußerliches, an eine Natur sich anknüpfen, und ist durch sie bedingt.“ (48) V umění ovšem hovoří duch, hovoří i o sobě, může vyjadřovati svůj vnitřní život. Hovoří však o něčem a k někomu. A znovu se dostává Deutinger k základné thési, různě formulované, o níž se opírá jeho noetika i estetika, že totiž není subjektu bez objektu a že poznání záleží ve vzájemném jejich sepětí a asimilaci: „Mit dieser Subjektivität muß die Objektivität zugleich sein, denn ein Subjekt ohne Objekt ist nicht denkbar. Alle Er-

¹ Das Gebiet der Kunst im Allgemeinen. Von dr. M. Deutinger, Regensburg, 1845. Verlag von Georg Joseph Manz.

kenntniß geht hervor aus der durch die Wechselwirkung von Subjekt und Objekt entstandenen Einheit beider.“ (29) Z uměleckého díla rovněž máme dojem zvláštní jednoty mezi subjektem a objektem, mezi skutečností vnitřní a vnější, mezi člověkem a přírodou: „In der Kunst tritt eine unmittelbare Einheit des Persönlichkeitsgrundes mit dem Naturgrunde, hervorgehend aus dem Bedürfnis des Ich's, sich in einem Andern zu ponieren, ein. Das Natürliche gehört daher unmittelbar mit zur Kunst, als der unmittelbaren Offenbarung des thätigen Ich's in einem Andern. Die Natur ist nicht bloß Mittel der Kunst, wie in der Handlung, sondern Organ derselben, den Geist wesentlich verhüllender und offenbarender Leib.“ (46) Život, věda, příroda - toť materiál umění, jehož se umělec zmocňuje po zákonu tvůrčí práce a vtiskuje mu svůj ráz: „Dieser Ausdruck ist ein unmittelbares Ergreifen eines Andern, und Zurechtlegen desselben nach dem innern Gesichte. Der Stoff muß als fügsam sich erweisen, und dem Innern dienen.“ (48) Podle stupně umělcovy vlády nad materiálem měříme sílu jeho objektivisace, intenzitu jeho uměleckého projevu. Duch směřuje k ovládnutí hmotné a duchovní skutečnosti ve vědě a umění. Činí tak přírodu v nejširším slova smyslu svého vnitřního života, své vlastní činnosti a životní síly. Idea i materiál jsou vázány v jednotě uměleckého díla: „Beide, die Idee und die Materie oder der äußere Stoff, sind also in der Kunst aneinandergebunden, und die Kunst ist die in der Materie, in irgendeinem äußern Stoffe sich unmittelbar offenbarende Macht des Geistes, das Umwandeln des Äußern zum Bilde des Innern, das Sprechen des Geistes durch den Stoff.“ (48)

Jestliže jest umění opravdovou silou ducha, musí v uměleckém díle, hodném toho jména, být materiál úplně zvládnut, vnějšek musí úplně odpovídat vnitřku, vnitřek musí býti dokonale vyjádřen smyslovým znakem: „Diese vollkommen entsprechende Darstellung eines Innern im Äußern, so daß sie zur subjektiven Empfindung gelangt, nennen wir das an sich Schöne, die unmittelbare Einheit des Innern und Äußern, das Erscheinen des Innern im angemessenen Ausdruck seiner selbst, was eben dadurch, daß es an sich wirkend auf ein Objekt geworden ist, zur subjek-

tiven Empfindung, zur Rückwirkung auf das geistig und leiblich zugleich wahrnehmende Subjekt geeigenschaftet ist.“ (49)

Mluvíme-li o pravdě jako shodě myšlení a skutečnosti, subjektu a objektu, musíme prohlásiti, že krásno je právě tato shoda, jednota a harmonie, kterou vnímáme („diese Einheit in ihrer wahrnehmbaren Erscheinung“, 49). Člověk je bytost na průseku dvou světů, konečna a nekonečna. Obsah duchové bytosti, pokud je lidsky pochopitelný, označujeme jako pravdu, jeho formu jako krásno. Oba vztahy, pravda i krása, vyrůstají z téhož kořene. Různý je způsob, jak se jeví v konečném světě: „Beide Beziehungen entspringen derselben Wurzel, bleiben aber als Offenbarungsweisen des Unendlichen im Endlichen verschiedenen. Die eine Richtung bezeichnet die aus dem Endlichen zu abstrahierende unendlich begründende Ursache des Endlichen; die andere die aus dem Unendlichen hervorgehen müssende begründete Erscheinung des Unendlichen.“ (50) Krásno je tedy neodlučitelné od formy, je s ní spíato svou podstatou a je předmětem umění na rozdíl od pravdy a dobra.

Umění jako výkon je tvorba, tvůrčí činnost, nikoli pouhé napodobení, činnost původní, jíž duch si hledá adekvátní výraz.² Právě tak jako pravda, tryská i dobro z téhož zdroje. Poměr krásy a dobra, uplatnění obou hodnot v umění bylo zdrojem mnohých nedorozumění. Mluvě o účelu umění, poznamenává Deutinger, že ho není, že vlastní produkce umělecká je „účelem“ umění, t. j. vytváření obrazu vnitřního života v látce dané vnějším světem. Tento účel není podle Deutingra ani morální ani nemorální. Nicméně hluboké, opravdové umění se s morálkou nedostává do konfliktu, naopak je s ní v kontaktu: „Daß ein moralisch tüchtiges, energisches Leben des Geistes, in soferne es mit der gesteigerten Anschauung des ewigen Lebens im persönlichen Bewußtsein zusammenhängend ist, auf die Kunst rückwirken kann und muß, und daß eben so in der wahren Kunst das sittliche Gute an sich nicht beleidigt werden kann, da beide in ihrem Grunde derselben Quelle entströmen, wird dadurch nicht

² Ten se neopakuje: Die entsprechende Form für eine noch unausgesprochene Potenz der Idee kann nur einmal gefunden werden (89).

geläugnet, vielmehr in seiner höchsten Instanz bejaht.“ (52) Ukládati ovšem umění moralisující úkoly, znamená neuznávatí samu podstatu jeho, skreslovati jeho účín a bez pochopení minouti právě to, co jest jeho zvláštností: „Alle moralischen Anforderungen an die Kunst, in soferne dies von einem einseitigen moralischen Bewußtsein ausgehen, und die Form des Sittlichen auf die Form der Kunst anwenden, sind daher nur unzureichende und auszehrende Bestrebungen, die ihre eigene Schwächlichkeit und Armseligkeit zum Maßstabe fremden Eigenthums machen . . .“ (53) Nejlépe slouží umělec dobru, když vytváří opravdové umění, t. j. dílo, které je podobenstvím světa vyššího, ukazujíc jeho nádheru a bezmoc

světa viditelného, když ukazuje, že tento svět je závojem, zahalujícím svět vyšší, když v člověku budí po něm touhu a oblažuje ho láskou k němu: „... den Sinn des Menschen zur Liebe für das Höhere entflammt, ja eben diese Liebe durch die Schönheit weckt und nährt, weil in wirklicher Empfindung des an sich Schönen ein beseligendes Gefühl den Menschen durchzieht, das ihm die Macht des höhern und geistigen Lebens offenbar macht, und zu der Erkenntniß der Höheit des Göttlichen die lebendige Empfindung hinzufügt, von der die Liebe ihre Beseligung nimmt. So sollen wir das, was wir nicht sehen, lieben lernen durch das, was wir sehen.“ (53)

Karel Metyš.

Hylomorfismus a moderní fyzika.

Kritické poznámky ke studii „Die Naturphilosophie des Aquinaten und die alte und moderne Physik“, kterou uveřejnil G. M. Manser O. P. v časopise „Divus Thomas“ v březnu 1938.

Úvodem.

V záhlaví uvedená studie Manserova vznikla sama jako příspěvek ke kontroverzi tomistů s odpůrcem hylomorfismu A. Mittererem. Jest proto třeba hned podotknouti, že názory uveřejněné v této naší studii nemohou a nechtějí nikterak podepřítí názory Mittererovy, které nás v této souvislosti nezajímají. Naši pozornost upoutala pouze argumentace Manserova, která se snaží dovoditi nepřipustnost hylomorfismu v moderní fyzice, a to z důvodů zásadních. Tímto krajně odmítavým stanoviskem proti aplikaci hylomorfismu v moderní fyzice nebo ještě přesněji proti jakékoli možnosti takové aplikaci uzavírá se Manser ukvapeně do jakési tomistické ohrady, která nemůže a nechce míti téměř nic společného s moderní fyzikou. Důvody, které M. k tomuto stanovisku vedou, mají svůj původ zřejmě historický. Stará fyzika z dob Akvinátových je ve svých astronomických a ještě v některých jiných oborech neudržitelná se stanoviska moderní fyziky. Ježto přírodní filosofie sv. Tomáše se zdá býti nerozlučně spjata s tehdejší fyzikou, hledá řešení v přísném oddělování empirické fyziky a přírodní filosofie, aby s odsouzením staré fyziky nemusela

zároveň padnouti přírodní filosofie sv. Tomáše. Zároveň se tak zabezpečuje na věčné časy, aby přírodní filosofie Akvinátova zůstala se stanoviska moderních přírodních věd nedotknutelná. Po stránce věcné opírá svoji separatistickou tendenci o hlasy těch přírodovědců, kteří svůj odpor k jakékoli metafysické orientaci projevují výhradně empiristickou orientací přírodních věd, zejména fyziky. Tito přírodovědci mají se svého stanoviska také nesmírný zájem o přísné odloučení jakékoli filosofie metafysicky orientované od přírodních věd. V těchto oboustranných separatistických snahách je pak vzájemná shoda, a vzájemná shoda tohoto druhu je vskutku neomylnou zárukou postupného vzájemného odcizení. Docházíme tak k zajímavému závěru, že přírodní filosofie zná svým způsobem přírodu dokonale a fyzika svým způsobem také, aniž by názory jednoho zajímaly, mohly anebo dokonce směly zajímati druhého.

Jelikož jsem přesvědčen, že Manser a s ním mnoho jiných jednájí v nejlepším úmyslu prospěti společné nám nauce sv. Tomáše, dovolím si uvést na pravou míru některá mylná tvrzení o fyzice a zároveň ukázati, ve kterém směru je celá zde diskutovaná otázka kladně řešitelná pro fi-

losofii i fysiku, aniž by se hranice jejich nerespektovaly.

Jednotlivé argumenty.

Kein Vertreter der Naturwissenschaft wird mit Potenz und Akt etwas zu tun haben wollen.

Zástupci přírodovědy jsou dnes ve své převážné většině filosoficky indiferentní, nezajímajíce se o žádnou filosofickou soustavu. Ani neprojevují snahu prostudovati zevrubně různé filosofické směry. Pokud ještě o filosofii nějaký zájem lze někde postřehnouti, jsou to spíše jen příležitostné myšlenky postrádající soustavnosti. Jediní, kteří systematicky pěstují jako přírodovědci i filosofii, jsou neoempiristé se svojí tendencí pozitivistickou. Že tito empiristé se nepokusili o problém aktu a potence ve fysice, odpovídá přímo jejich tendenci. Že však ani ostatní přírodovědci se nepodjali úkolu, zkoumati nosnost tohoto principu pro fysiku, svědčí jednak o nedostatečném zájmu o filosofické principy vůbec, jednak o nedostatečné informovanosti o podstatě tohoto principu. Pokud přírodovědec neprovedl konkrétní pokus o plodnost tohoto principu, na př. pro fysiku, nemůže tvrditi více, než že o tomto principu ve fysice dosud nic neví. Nic jej neopravňuje ke stanovisku, že s tímto principem nechce míti nic společného.

Ale ani se strany tomistů se nenašel nikdo, kdo by fysikovi podal v tomto směru pomocnou ruku, patrně proto, že moderní fysika není tomistovi dosti průhledná. Vzájemná neznalost je tedy téměř již dokonaným skutkem. Negativní tato skutečnost činí ovšem výše uvedený výrok velmi málo přesvědčivým.

Konečně budiž dovolena známá okolnost, že přírodovědci sdružení kolem Filosofické revue, v Akademickém týdnu a ve Studiu Catholicu svými publikacemi již po několik let dokazují, že neodmítají předem princip aktu a potence a nemile by byli překvapeni, kdyby z tohoto důvodu bylo pochybováno o jejich přírodovědecké základně.

Somit gehören Materie-Form, d. h. der Hylomorphismus zur Naturphilosophie, nicht zur empirischen Wissenschaft.

Záleží především na tom, jak se ta empirická věda definuje. Je-li empirickou vědou pouhé sbírání empirických dat a vyhledávání kvantitativních pravidel o jejich vzájemné souvislosti, pak nesnadno nalezne hylomorfismus příznivou půdu ve fysice. Empirická věda jest však mnohem více než bezprostřední zpracování experimentu. Jest to celá soustava poznatků vyvozených přímo i nepřímo ze základů experimentálních. V teoretické fysice pak hledání co nejjobecněji platných principů je velmi vzdáleno dílčí práce experimentátorově. Teoretická fysika hledá souvislosti co nejširší a směřuje celou svou povahou po jednotném pochopení veškerého dění v přírodě. Jen z nedostatku hlubších myšlenkových koncepcí se omezuje na nefilosoficky formulované principy. Zásadní ochota dává přímo záruku, že filosofický princip, který by se pro další rozvoj přírodní vědy osvědčil, by se velmi snadno ujal. Jest jen nepochopením zralé situace, vzdává-li se filosof pokusu a zkoumání, jakou nosnost by projevila princip aktu a potence v dnešní, horečně pracující fysice.

Der Hylomorphismus geht an sich das physikalische Wissen nichts an.

Přijme-li někdo tuto thesi, pak vědomě degraduje fysiku na onu empirickou a kvantitativní vědu, sbírající vhodné formulky ke zvládnutí přírodního dění. Pak ale bere fysice možnost viděti svůj objekt jinak, než jako snůšku tajemných signálů ovládatelných matematickými rovnicemi. Z téhož důvodu bere ovšem půdu samotné přírodní filosofii. A kdyby si takto počínala tomistická přírodní filosofie, o čemž lze míti oprávněné pochybnosti, pak by se musela vypořádati s námitkou, že její objekt „ens mobile“ visí ve vzduchu. Nechtějíc míti s fysikou žádného kontaktu než onoho negativního hodnocení fysiky jako tříditelky empirických podrobností, uslyší, že nic, ani ten kov pro sochu, abych užil aristotelského obrazu, není ničím, než matematickou soustavou rovnic a jako takový je na hony vzdálen tomu, co představuje pro tomistu jsoucno pohyblivé. Fysik by v takovém případě viděl základ přírodní filosofie tomistické jako osudný klam založený na nedůslednosti při posuzování společného objektu. Že i fysika i přírodní filosofie mají společnou základnu, že se totiž opírají o smyslovou

zkušenost, to uznává i Manser. Hned ovšem připojuje rozdíly, které se mu zdají nepřeklenutelné.

Beide Wissenszweige haben allerdings das Gemeinsame, dass sie sich auf Sinneserfahrung stützen. Dagegen unterscheiden sie sich als Wissensarten formell, sowohl dem Ursprunge als auch dem Objekte und der Methode nach.

a) Dem Ursprunge nach: ... Die allgemeine Erfahrungskennntnis, die jedem normalen Menschen aller Zeiten zukam und ohne technisches Mittel sich vollzieht und daher jeder Physik vorausgeht, der alten und der modernen, ist die Quelle jeder Philosophie und folglich auch der Naturphilosophie, welche das Wesenhafte des veränderlichen Körpers sucht.

Die Erfahrung, auf die sowohl die alte als moderne Physik sich stützte, war immer Spezialerfahrung verschiedener Phänomene in ihrer Aufeinanderfolge und ihrem zeitlichräumlichen Zusammensein. Damit war es gegeben, dass technische Mittel, vor allem das Experiment für ihre Beobachtung unerlässlich waren, wie die Geschichte des empirischen Wissens bei den Arabern und den Mittelalterlichen schon beweist.

Obě disciplíny začaly speciální zkušeností. Všeobecné poznání nespadne nikomu do klína bez souhrnu určitých speciálních zkušeností. Je-li první stupeň poznání společný i filosofii i fysice, tím lépe, neboť jest to okolnost spojující a nikoliv dělící. Okolnost, že fysika si počíná ve svém poznávání soustavně, jest již otázka metody a nikoliv původu této disciplíny. Taktéž jest otázkou metody nebo také objektu, vymezuje-li fysika svoji zkušenost na speciální stránky přírodní skutečnosti a nevšímá-li si skutečnosti celé a potřebuje-li technických prostředků nespokojící se smysly neozbrojenými. Zbývá tudíž z tohoto dělícího argumentu pouze poznatek, že by Ursprung, původ, obě disciplíny měl spojovati.

b) Dem Objekte nach: ... Eigentliches Objekt dieser Forschung sind daher immer die Dingwesenheiten, das Quidditative der Dinge ... Dagegen ist die rein empirische Wissenschaft formell Erscheinungswissenschaft, d. h. ihre Objekte bleiben immer die sinnfälligen Erscheinungen-Phänomene ... Die rein mechanische Bewegung in Zeit und Raum spielt hier die grosse Rolle und

gibt auch der Wirk- und Materialursache nicht entitativem, sondern Erscheinungscharakter. Mit Recht hat meines Erachtens die bloss mechanische Forschung, ihrer Methode entsprechend, stets jede Form und Zielursache - im eigentlichen Sinne - aus ihren Gebiete verwiesen!

Abychom hned navázali na poslední větu tohoto argumentu, přiznáme bez okolků, že jest pravda, že fysika vymýtila ze svého oboru tvar a cíl jako příčiny ve smyslu aristotelsko-tomistickém. Tato skutečnost není však oporou pro tvrzení, že filosofie a fysika mají dvojí objekt. Fysika nezačala v počátcích svého vývoje s určitým, třeba jen negativním postojem k filosofii. Naopak znamenití fysikové hledali právě ve filosofii oporu pro svoje vědecké badání. Vzpomeňme jen nesmírného vlivu Descartova na přírodní vědy. Ale byli to právě fysikové, kteří z různých důvodů nenalezli ve filosofii to, co od ní očekávali. Aby jim dávala směrnice, nejvyšší principy, které by byly zárukou toho, že pojmy užívané ve fysice jsou do posledních záhybů filosoficky promyšleny. Jest totiž historickou skutečností, že žádný z průkopníků fysiky posledních dvě stě let nebyl tou měrou tomistou, jakou měrou byl znamenitým fysikem. Tak tomu je celkem dodnes. Tento nedostatek spolu s hloubkou moderního fysikálního badání vysvětlí sdostatek, že historický vývoj dospěl až k úplnému dnešnímu odcizení obou disciplín. Tím ovšem zdaleka není vytvořen předpoklad u moderního fysika, aby směl s definitivní platností vymýtiti jako nepřipustné aristotelsko-tomistické principy. Jediné, co může tvrditi, že neví, jak by mu mohli býti dnes užitečné. A i tuto větu by směl pronésti s vědeckou vážností teprve tehdy, až by vědeckým studiem aristotelsko-tomistické filosofie pronikl k jádru principu tvaru a látky a až by logicky exaktním důkazem dovedl spor mezi tímto principem a mezi skutečností podávanou a probádanou ve fysice.

Avšak ani tomista nesmí se vzhledem k této ožehavé situaci dneška vzdáti přirozeného úkolu, který vzhledem k přírodní vědě filosofie má. Zevrubným studiem dnešního postoje fysiky může seznati, že stav odcizení je s jeho stanoviska nahodilým, neboť vyvěrá ze vzájemné neznalosti a nikoliv ze vzájemného sporu kontradiktorního

mezi principy fyzikálními a filosofickými. Jedině takový dokázaný kontradiktorní spor by odsoudil fysiku, ale odsouzení by pak bylo krutější než je slýcháme dnes: fysika by byla pak se stanoviska tomistické filosofie neudržitelnou vědeckou disciplinou, byla by zbavena přímo charakteru vědy. Vždyť právě základní princip aktu a potence štěpí pojmově veškerou skutečnost svým plodným způsobem, umožňujícím nám pochopení změny kteréhokoliv druhu. Musí tedy s tomistického stanoviska naléztí své uplatnění i ve fysice, která jest výhradně kvantitativní. A kvantita jako accidens, neschopná samostatného bytí, musí nutně odrážeti každou změnu, která se s podstatou hmotného bytí odehrává. Má-li pak fysika plně vystihnouti změny kvantitativní, nemůže to učiniti jinak než právě přibráním principu aktu a potence.

Nečiní-li tak, jest fysika ochuzena a v určitém směru nemohoucí. Se stanoviska tomistického jsou jen dvě možnosti. Buď fysika tento nedostatek jednou pocítí a buď z vnějšího popudu nebo z vnitřní potřeby k tomuto principu se vrátí, nebo nepocítí z jakéhokoliv důvodu tuto potřebu a zůstane stále kusým konglomerátem matematických funkcí. Ale i kdyby tato poslední eventualita, uskutečněná více méně dnes, se stala trvalou, nemění to se stanoviska tomistického nic na skutečnosti, že jde o nedostatek, o kusou vědeckou soustavu a nebylo by pak těžké dokázati přímo její nevědeckost.

Samotná pak tendence přísně rozlišiti mezi přírodní filosofií a fysikou není k prospěchu žádné z obou disciplin. Právě v moderní přírodovědě jsme neustále svědky vzájemného prolínání jednotlivých vědeckých oborů, třebaže práce jednotlivých badatelů již z důvodů fysických se třídí v nesmírný počet speciálních úseků. Tak fysika a chemie vytvořily přímo společný obor fyzikální chemie. Jest proto i pro fysiku docela dobře myslitelná teoretická fysika, prolínající experimentální fysiku, matematiku a teoretickou logiku. Zrovna tak by mohla i přírodní filosofie v určitém směru prolínati teoretickou fysiku. Proto ještě vždycky zůstane experimentální fysika experimentální fysikou, teoretická fysika teoretickou fysikou, matematika matematikou, teoretická logika teoretickou logikou a přírodní filoso-

fie přírodní filosofií. Bylo by jen třeba skutečný pokus v tomto směru provést.

Není proto příkré a osudné dělení v intencích tomismu, nýbrž naopak prolínání v tom smyslu, že principy přírodní filosofie platné pro ens mobile by se charaktericky odrážely v jeho fyzikálních accidentiích.

c) Der Methode nach: Die Philosophie beginnt mit der Abstraktion der allgemeinsten Begriffe - des Seins - aus denen sie die ersten Beweisprinzipien beginnt, und verföhrt infolgedessen bei ihren Beweisen deduktiv. Die rein empirische Wissenschaft will aus der genauen Analyse und Synthese der Phänomene induktiv aufsteigend, allgemeine und immer allgemeinere Erscheinungsgesetze erreichen.

Zdá se, že tato charakteristika pracovních metod je příliš zjednodušená. Pochybuji o tom, že by filosofie, pokud ji badatel tvoří, pracovala výhradně deduktivně. Dovedu si ovšem představit, že jako hotová soustava vidí svůj ideál v deduktivním odvozování jednotlivých vět ze základních principů. Ale nechme teď filosofii stranou a zapamatujme si pouze, že deduktivní soustava jest korunou filosofické práce. Můžeme předem říci, že docela totéž platí o fysice. I fysika teoretická má svůj cíl, který vidí v deduktivní soustavě. Připouštím, že experimentální fysika musí pracovati induktivně. Ale uspokojení dosáhne v okamžiku, kdy nalezený vztah má tak obecnou platnost, že z něho lze deduktivně odvoditi celou řadu jiných. Fyzikální teorie pak, jako větší soustava poznatků je tím cennější, čím obsáhlejší je obor, který z jejích principů je deduktivně vyvoditelný. Fysika bude nanejvýš šťastná, až najde jednou princip tak všeobecně platný, že z něho bude s to vyvoditi všechny experimentální a pozorovací skutečnosti. Všechny velké teorie jako Einsteinova teorie relativity, Heisenbergova teorie kvantová nemají jiný cíl, než deduktivní soustavu vyvozenou z nejmenšího počtu principů, třeba z principu jediného. Bez dedukce by nebylo teoretické fysiky, která se proto často cítí také povýšená nad fysiku experimentální. Teoretická fysika není ovšem ještě zdaleka hotová. Vždyť principy své teprve pracně hledá. Ale pokud je určitá část hotová, je hotová jako soustava vysloveně deduktivní. Dosavadní neúplnost fysiky je vysvětlitelná

jako jeden jediný již staletí trvajících soustavný poznávací proces. Bude hotov, až postačí k vyjádření celé přírody nějaký nejvyšší princip a jeho deduktivní odvozeniny.

Also hat nach Thomas auch der Hylomorphismus mit Naturwissenschaft an sich nichts zu tun!

Odpovědí na toto tvrzení budiž závěr celé naší studie, která měla ukázat, že obavy tomistů ne-

musí vésti k opatřením separatistickým mezi přírodní filosofií tomistickou a fyzikou. Jest naopak v duchu nauky sv. Tomáše nalézt úseky, ve kterém by se obě vědecké disciplíny mohly s prospěchem oboplným prolínati. K tomu jsou oboustranně dány předpoklady. Je již jen třeba konkrétní práce v tomto duchu.

RNDr. Artur Pavelka.

Hospodářství a mravní zákony. (Pokračování.)

§ 3. *Stupně hospodářských teorií (filosofie hospodářství).*

Ekonomika není vědou, jež by tvořila jednotný útvar. Právě v novější době je tato otázka předmětem sporů i u předních národohospodářů. Skoro podle všech jest kriteriem k ohrazení národohospodářské vědy hmotný substrát, předmět lidské činnosti hospodářské (ukojování potřeb prostřednictvím hmotných statků). Ale různí se v jeho určení.

Aristoteles nazývá ve své „Politice“, jak jsme viděli, vědu hospodářskou, *χορηματιστική* a slovo *χορημα* značí věc, bohatství, nadbytek, a vůbec různé druhy užitečných věcí. Ekonomika je věda o jejich užívání. Podle Smithova „Wealth of nations“ se vztahuje ekonomika na vše, co slouží blahu národa. St. Mill mluví o „bohatství“, t. j. o souhrnu všeho užitečného, hodnotného. Moderní (F. J. Neumann) rozšiřují předmět ekonomiky i na získávání věcí, a to i nehmotných (určitá práva bank a pod.). Avšak osvojení hmotných věcí není vždy zjevem hospodářským (krádež...), a chybí mu často objektivní, pevný poměr k věcem (výdělek) vlivem různých okolností.

Amonn¹ proto praví, že předmětem národního hospodářství nejsou zjevy označované jako „hospodářské“, nýbrž sociální vztahy, vznikající za určitých podmínek, ne nutně vázané na zjevy hospodářské. Podle něho totiž vznikají hospodářské problémy, zvláště cenové, jenom při sociální směně (échange) a jenom za určitého sociálního

řádu směnového. Proti tomu však se musí namít-
nouti, že vyloučení problémů, jež se vyskytují v hospodářství nesměnném, je naprosto neodůvodněné.

Podle Mildschuha nazývá Engliš ve své Hospodářské noetice hospodářským „každé vědomé a chtěné, a tudíž motivované jednání člověka (chtěné za účelem zmenšení subjektivní strasti)“. Ale toto vymezení je příliš široké.

Právě tak nedostí přesné je tvrzení, že „národohospodářská věda se zabývá onou činností lidskou, jejímž cílem je opatření ukojení potřeb lidských zevními (ne hmotnými) prostředky“ (Bráf). Pak by do ekonomiky patřila i technika, která ve skutečnosti má sice k ekonomice úzký vztah, a však zůstává vědou samostatnou.

Mildschuh² doplňuje tedy definici ekonomiky takto: „Národohospodářská věda se zabývá onou činností lidskou, jejímž cílem jest *opatření zevní prostředky k ukojení potřeb lidských v pořadí jejich důležitosti*.“ Tato definice je nám značně blízká. Podle ní je charakteristickým pro ekonomiku opatrování prostředků. Tím se liší od věd, které se obírají ukojením těchto potřeb samých (ethika, estetika...), ale patří mezi theoretické vědy duchové, ježto se zabývá určitou stránkou lidské činnosti. Od ostatních se liší vlastním hlediskem, s něhož pozoruje jevy lidské činnosti. Můžeme však - praví Mildschuh - vědu národohospodářskou dělit, jak činí Clark na tři části: v část o hospodaření vůbec (general Economics); v sociální ekonomiku (social Economics), a nauku o vývojových zákonech (the dynamics of distribution). První jedná o všeobecných pojmech

² Uvedené dílo, str. 9; k dalšímu viz § 7 tamtéž.

¹ Wesen und Aufgaben der Nationalökonomie; uvedeno z „dr. V. Mildschuh, Národohospodářská theorie“, I, § 2, str. 5—10.

a zákonech platných ve všech stadiích a založených na vlastní přirozenosti člověka a na povaze jeho hmotného okolí. Druhá si všímá hospodářských vztahů sociálních tříd, vývoje ke směnnému hospodářství a jeho zákonů i pojmů. Třetí zkoumá vývojové zákony hospodářské dynamiky sociální.

Jak Mildschuhovi, tak ostatním chybí spekulativní filosofie, metafysika. Experiment, fakt, skutečnost jsou východiskem vědeckého poznání. Jasně určení pojmů, předmětů, řád a smysl všeho, se musí opírat o první principy, o metafysiku. Obtíže s určením rozsahu ekonomiky souvisejí s nepřesným spekulativním ohraničením pojmu předmětu vědy (objectum, subiectum). Také tomismus uznává a učí, že dělení a určení věd je dáno různými předměty. Avšak předmět vědy se může brát trojím způsobem: předmět jako věc, látka, o níž se ve vědě vůbec může mluvit (ob. materiale); předmět jako vlastní zřetel, jímž se věda přímo ve věci obírá (ob. formale quod); předmět, jak se jeví rozumu pod určitým stupněm abstrakce a poznatelnosti, shrnuté v t. zv. principy vědecké (ob. formale, sub quo; lumen, sub quo). Ekonomika je věda o lidském hospodářském, t. j. hospodárném podnikání. Z toho plyne, že to, co v ní přichází v úvahu v nejširším smyslu, je znalost zákonů lidské činnosti, metafysiky člověka a ethiky. Objectum materiale v ekonomice je lidská činnost. Vlastním úkonem ekonomiky však bude, určit a řídit lidskou činnost s hlediska hospodářského (ob. f.) t. j. činnost, jejímž předmětem jsou hospodářské hodnoty. Poznání tohoto může člověk dosáti světlem vlastního rozumu (Ob. form. quo). Ale každá věc se může pozorovati pod trojím zorným úhlem abstrakce: první stupeň abstrakce se tvoří odsunutím individuálních rysů (prsten pozoruji jako zlato, zlato jako hmotu...); toto činí na př. fysika; druhým stupněm abstrakce je matematika, jež pozoruje hmotu pomocí čísla a rozměru; metafysika se povznáší nad každou hmotu a dívá se na vše jako na jsoucno (ens aliud...).

Každá věc se dá pozorovati a určití tímto trojím způsobem, i předmět ekonomiky. A tak lze shrnouti hospodářskou theorii v celek o třech stupních:

I. Průmyslové vědy (technologie, *ars*);

II. hospodářská věda, ekonomika (*scientia*);

III. filosofie hospodářství (metafysika, *sapientia*).

I. Průmyslové vědy by se daly nazvati také hospodářskou technologií. Nazvali-li bychom ekonomiku scholastickým výrazem „scientia“, dal by se tento třetí stupeň hospodářské theorie snad označiti slovem „ars“.³ Tato technologie uplatňuje v hospodářství pravidla a zákony přírodních věd (chemie, fysiky, geologie, mineralogie atd.), a čerpá z nich praktický užitek. Je tedy závislá na pokroku přírodních věd, jako technika a vůbec celé praktické, konkrétní provozování hospodářství. Jako jest filosofie hospodářství mostem mezi vlastní filosofií a vlastní hospodářskou teorií (ekonomickou), tak jest technologie mostem mezi ekonomikou a přírodními vědami. Jest spíše pomůckou dobrého hospodářství.

II. Národohospodářská věda (ekonomika). Je druhým stupněm hospodářské theorie, národohospodářskou teorií ve vlastním smyslu slova. Jejím úkolem je theoreticky i prakticky zkoumati a určovati obor vlastního národního hospodářství a stanoviti jeho pravidla. Určiti jednotlivé ekonomické pojmy. Jest to „věda, která se zabývá onou činností lidskou, jejímž cílem je opatřiti zevní prostředky k ukojení potřeb lidských v pořadí jejich důležitosti“. (Mildschuh.) - „Věda, jež řídí hospodářskou činnost politicky jednotné společnosti, v úsilí o hmotné blaho národa“ (Rooy). - „Věda, t. j. souhrn zásad, jimiž se řídí lidská činnost při získávání, rozdělení a spotřebě časných, hospodářsky hodnotných statků“ (Zammit). - A třebaže tato věda se obírá jako vlastním předmětem hmotnými statky, není pouhým odvětvím věd „fysikálních“, nýbrž patří do věd ethických a politických. Sociální ekonomika je částí práva.

III. Filosofie hospodářství se dělí opět na několik skupin:⁴ *ontologie* hospodářství určuje jeho podstatu, samostatnost a závislost, vzájemný poměr mezi hospodářskými názory, systémy, me-

³ Handbuch der Philosophie (Staat und Geschichte), Philosophie der Technik, M. Schröter, Mnichov 1934 (R. Oldenbourg); J. St. Mill, Essay on Pol. Econ. pg 124; Luigi Cossa, Histoire des doctrines économiques, pg 50 (1899); Vialatoux, Philosophie écon. pg 76.

⁴ Viz Werner Sombart, Die drei Nationalökonomien, str. 293—342.

zi řádem, organisací a hospodářskými činiteli (technika a j.). Objasňuje problémy materialistického (hospodářského) chápání dějin atd. - Filosofie hospodářství má podati dále tak zv. *filosofii hospodářské kultury*: problém kulturní hodnoty hospodářství; kulturní smysl určitých hospodářských epoch v dějinách a jejich příčiny (vznik kapitalismu, komunismu atd.). - Filosofie hospodářství by měla konečně stanovit *vztah hospodářského podnikání k mravním zákonům*; jinými slovy, určit poměr ekonomie k cíli a smyslu lidského soukromého i veřejného života; vřaditi hospodářství pevně a správně do světového celku a podle toho definovati jeho cíl, jeho smysl. A přijde-li se k poznání, že smyslem života je blaho, odpověděti na otázku, co jest blaho lidu; je-li hospodárnější stavěti dobročinné ústavy či pancéřové křižníky; co je luxus, je mravně špatný? Co jest spravedlivá mzda, co jest vůbec hospodářství, jaká je jeho správná theorie? - Všecky tyto úkoly jsou spjaty s otázkou o smyslu života, žádají si spekulativního vyřešení a nemožnou býti řešeny bez metafysiky (a Zjevení).

Sombart⁵ praví, že tato filosofie hospodářství jest velmi důležitá, ale těžká. Předpokládá nejen hluboké znalosti filosofické, nýbrž i důkladnou znalost hospodářství. A jemu se zdá, že tyto podmínky se zřídka vyskytují pohromadě. Aristoteles, Tomáš Aquinský a jiní velicí scholastikové mohli přehlédnouti a zvládnouti ještě celý hospodářský život, a řekli nám to nejlepší z hospodářské filosofie, co dnes máme. Moderní ekonomie je příliš spleťtá a široká. Proto také jsou téměř všechny projevy našich velkých filosofů od Kanta, Hegela, Fichta až k Nietzschemu - skoro dětinsky prosté. Jen Ed. Hartmannovi, M. Schelerovi a M. Weberovi se zdařilo dojít k určitým hodnotným poznatkům z hospodářské filosofie. - Naše práce: „Hospodářství a mravní zákony“ padá do oboru filosofie hospodářství. Nemůže skončiti než závěrem, že hospodářství podléhá mravním zákonům, poněvadž jest druhem lidské činnosti; že má vyšší cíl než obohacení jedinců; ano, že není lidského pohybu, jenž by směl býti hospodářsky dobrým a mravně špatným. A to vše podle zákona přirozeného; což se ovšem musí dokázati. A to:

⁵ Uv. dílo; Sombart není přívržencem scholastiky.

a) přesným filosofickým určením pojmu hospodářského podnikání a hospodářské theorie (ekonomiky);

b) metafysickou analysou lidské osobnosti;

c) metafysickou, psychologickou a ethickou analysou lidského činu;

d) vřazením hospodářského jednání do smyslu života

e) určením poměru ekonomiky k ethice.

Nutnost filosofie:

Filosofie jest poznání světlem lidského rozumu, zjevující podstatu, vlastnosti a vlastní (první) příčiny věcí, takže ve věci nezůstává nic skrytého.⁶

Snahou filosofie jest především, aby duše měla k poznaným věcem jistý, *pevný a neměnitelný* postoj, protože věda jest universální, a proto věčná. Vyrůstá totiž z pravdivých principů a není možné, aby pravda se měnila. A jest pět způsobů, jimiž může duch zjišťovati pravdu, ať již tvrzením či popíráním: *τέχνη*, ars, souhrn pravidel pro správnou nějakou vnější činnost (zručnost); *φρόνησις*, prudentia, souhrn zákonů vnitřního jednání (opatrnost); *ἐπιστήμη*, scientia, věda; *νοῦς*, intellectus, hluboká znalost prvních principů rozumu; *σοφία*, sapientia, moudrost, poznání První Příčiny a v ní všeho, co jest.⁷ Kdežto v domněnkách a zdáních může se duch dopustiti lži. A že filosofie dává skutečně myslí pevný postoj k věcem, jest jasné. Neboť, víme-li něco bezpečně, každý z nás jest si jist, že věc se má tak a ne jinak. Chceme-li ovšem zkoumati pravdu věcí s jemnou přesností a nikoliv v obrazech fantasmie. Poznání s věčnou platností se však nemůže vázati na to, co jest ve věcech nahodile osobitého, poněvadž kdykoliv se tyto věci ztratí smyslem, nemá člověk jistoty, existují-li dále čili nic. Předmětem filosofie jsou věci, pokud mají v sobě něco nutně stejného, neměnitelného, a proto věčného. O toto věčné opřena, pozoruje filosofie všechny jednotlivé věci a všechno dění, a tak zná do jisté míry všechno předem a dává myslí řád a klid pozorováním věčna v hynoucím.

⁶ Podrobně o tom později v části o řádu filosofického poznání (ethika a ekonomika).

⁷ *Ἡθικὴν Νικομαχείων*, VI, 3; vydání Didotovo (Paříž), svazek II, str. 67—68.

Filosofie znamená pevnost a ustálenost i z toho důvodu, že je vtiskována do duše jako zdokonalující forma, dávající duši nový dokonalý tvar. Formy však jsou jako čísla. Seběmenší zvětšení nebo přidání přináší změnu. Filosofie se nikdy nemění, ani její předmět: nýbrž když ji člověk získává nebo ztrácí, mění se on. Tak totiž, že co bylo v něm nejisté, stává se jistým, a co umíněné, přesvědčitelným, a nejasné jasným; nebo naopak. Změně tedy podléhají předměty a smysly. Neboť věda se prohlubuje tím, že stále něco nového působí na poznávací schopnosti a obohacuje myšlenku.

Ježto tedy filosofií dochází mysl klidu a stane v kontemplaci, užili Řekové pro slovo „vědět“ výrazu „ἐπίστασθαι“ = stanouti, zastaviti se, spočinouti. Klid však vylučuje pohyb. A tak se stává někdo rozvázný a moudrý (filosof) tehdy, když jeho duše se oprostí od přirozeného shonu. Proto není schopno mládí tak jasných úsudků jako stáří, protože mládí podléhá množství zmatků a neklidných hnutí, jež tichnou buď přirozeným zráním anebo zásahy zvenčí (výchova). Mládí uznává moc zásad spíše vlivem mluvící autority než z přesvědčení a většina jim ani nevěří, nýbrž toliko odřikávají.⁸ Vnitřní obsah pravdy jim uniká.

Rozhodně vylučuje Aristoteles mládí z věd politických: neboť nedospělý člověk nemá dosti zkušeností o životě, jenž jest základem a předmětem politiky. A poněvadž otročí afektům a citům, marně a bez užitku čtou v knihách a jsou v posluchárnách, nesnaží-li se o nezaujatost. Nezralost pro život se však neměří věkem, nýbrž chápáním života. Neschopným vésti jiné není nikdo jen proto, že je mlád, nýbrž že žije tak, jak ho nese jeho roztržitost a jde podle nárazů pudů. A to se může stát i starcům a zralým mužům.⁹

Přesto však můžeme s jistotou říci, že heslo „mládí vpřed“ je možno připustiti jen takto:

1. Mládí zaručeně zralé - ano; 2. mládí jako hybná a výkonná síla - ano: mládí jako jediný vedoucí činitel - těžko doporučiti, neboť nemá vážného smyslu pro odpovědnost.

Filosofie je tedy nutná, ježto dává člověku možnost zvládnouti množství věcí a událostí věč-

ným světlem universální pravdy. A klid, jež každá bytost hledá přirozeným pudem, nastává v mysl kontemplací, prostým viděním pravdy, již vrcholí filosofie (v řadě přirozeném); a ve vůli nastává mír následkem čisté lásky z moudrosti.¹⁰

Nesnadnost filosofie:

Kdo hledá filosofii, často přechází nejdříve od extrému k extrému, než spočine v pravdě, najde-li ji vůbec.¹¹

Jen málo jest filosofů, a to z trojího důvodu:

a) mnozí lidé jsou prostě přirozeně neschopni k vědě a žádným studiem nemohou přijíti k vrcholu moudrosti, jímž jest filosofie. Jiní jsou zdržováni rodinnými záležitostmi, neboť někdo se musí starati i o to i o veřejný život, a pak ovšem nemají volno pro kontemplaci. A mnohé zdržuje lenost. Bojí se práce, neboť k filosofii se předpokládá mnoho.

b) Druhým důvodem, proč jen málo lidí má moudrost, jest to, že k ní člověk dochází až po dlouho trvajícím hledání: neboť moudrost je hluboká a rozum lidský se stává schopen ji chápat teprve po dlouhém cviku; a též proto, že v mládí se zmítá duše hnutími vášní a není schopna filosofie. A kdyby nebylo učitelů nebo Boha, a člověk byl odkázán sám na sebe, zůstalo by lidské pokolení v prevelikých tmách.

c) Třetím důvodem jest, že mnoho hledajících ztroskotá cestou: pro bludy, omyly a lži; pro vliv obrazivosti na činnost rozumu; pro slabost rozumu při tvoření závěrů a důkazů. A tak zůstávají mnozí v pochybnostech i o těch věcech, které jsou jinak jasné. Ale především, že vidí, že mnoho různých lidí učí mnohým různým věcem, a všichni si říkají „filosof“.¹²

Úkol filosofův: učit.

„Všichni lidé touží po vědění sklonem své přirozenosti.“ A znamením toho jest láska ke smyslům, jež milují a jež chrání lidé, i když jich prá-

¹⁰ Φυσικὴς ἀκροάσεως, Z, γ; Did. sv. II, str. 337—338.

¹¹ Περὶ ψυχῆς, B, ε; Did. sv. III, hl. 5 (26); T. G. Masaryk, Ideály humanitní, 6. vyd. (Čin, Praha); Věda a život, 1939, č. 7: Josef Tvrď, Úkoly filosofie, str. 249—52.

¹² Sv. Tomáš, Summa Contra Gentiles, I, 4.

vě nepotřebují, především zrak.¹³ Jsou různé druhy poznání. Avšak jen člověk jest schopen tvořiti myšlenku, a tím všeobecně platné pojmy a theorie. Filosofie však není jenom theorie, ani jen zkušenost, nýbrž synthese obojího, vrcholící v poznání podstaty a příčin věcí. Proto slavíme jako „stavitele“ katedrál muže, kteří dali plán, myšlenku; nikoliv ty, kteří myšlenku uskutečnili prací svých rukou (zedník, dělník). Proto také oslavujeme vynálezce nejen z vděčnosti, že jejich vynález přináší lidstvu užitek, nýbrž i z úcty k myšlence a genu. Objevy, vynálezy mohou míti za cíl buď prospěti lidstvu anebo stupňovati blahobyť a požitky. Ale kromě toho vede k nim lidstvo i touha po slávě a cti, jež se vzdává velikánům ducha. Znamená tedy velikost ducha, moudrost a filosofie hodnotu, jež přesahuje hodnoty užitkové a požitkové, hodnotu slavnou a čestnou, kterou člověk hledá pro ni samu a k vůli ní vše ostatní; a proto hodnotu nejvyšší.

A je-li známkou filosofa, že je *schopen* učiti jiné, musíme současně říci, že „učiti jiné“ jest pro něho přímo *závazkem*, plynoucím ze zákona přirozeného i božského.

Neboť člověk jest tvorem společenským a najde smysl svého života jen ve společném úsilí o dokonalost a blaho. V tomto společném úsilí má každý své místo, s něhož musí i sám jíti kupředu i pomáhati druhým podle své možnosti. Filosof tedy tím, že rozdává moudrost, bez níž nelze vůbec dosáhnouti obecného blaha.

Je-li však někdo falešným mudrcem, a tak učí a vede, zničí sebe i jiné.

Nutnost poučovati jiné plyne i z této okolnosti: Každý čin, každé poznání, každý záměr směřují k nějakému cíli, k nějakému dobru. Avšak není možno zůstat bez řádu a sjednocení malých úkonů, je nutné vše obrátiti k jedinému, základnímu cíli, jenž udává potom smysl života. Je tedy nutné říci druhým, kde tento smysl jest. A dále - pozná-li člověk, že najde plný smysl svého štěstí jen v jednotě, v souručenství národa, musí se mu říci, kde je to obecné blaho a jak k němu jíti. Neboť všichni víme, že smyslem života je štěstí, ale málo jich ví, v čem štěstí spočívá: zvrácení lidé a luza hledá nejnižší rozkoše; nemocní

touží po zdraví; chudí po bohatství; krátce, každý po tom, čeho nemá, a co ho táhne k sobě. Jen málo lidí ví, že štěstí plyne z osobní dokonalosti.¹⁴

Učiti znamená dvojí: zjevití pravdu a vyvrátiti omyly. A k tomu jest nejschopnější metafysika, jež chrání a dokazuje první zásady pravdy způsobem všeobecně platným, poněvadž není možné vyvracet každé nesprávné tvrzení zvlášť. A metafysika podržuje svůj význam i dnes, v řádě nadpřirozeného Zjevení, poněvadž jen málo lidí uznává autoritu Písma a nedají se jí přesvědčiti. Proto jest nutno utéci se k přirozenému světlu rozumu a užiti ho tak, aby všichni musili uznati jeho pravdu a pak Boha.

Můžeme tedy shrnouti smysl života filosofova slovy sv. Tomáše Akvinského, vzatými z Písma: „Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium“. - „Pravdu bude meditovali mé hrdlo a rty mé budou přemáhati bezbožnost“ (Prov. 8, 7).

Krása filosofie:

Aristoteles praví: „Kdo jedná ve svém životě podle rozumu a moudrost pěstuje a ctí, zdá se, že si vyvolil nejsprávnější lásku, a pravděpodobně jest bohu nejmilejší. Neboť, mají-li bohové jakou starost o lidské záležitosti (a jest pravděpodobno, že mají), pravděpodobně také se těší z toho, co jest v člověku nejlepší a jim nejpříbuznější (a to by byl zajisté rozum); a těm, kteří toto nade všechno milují a ctí a vůbec všem, kteří krásně žijí, v odměnu prokazují dobro, jakožto ctitelům těch věcí, jež jsou drahé i jim. A jest jasné, že toto vše platí především o lidech moudrých. Proto jsou tito bohu nejdražší: a pravděpodobně i nejšťastnější. Pak by byl filosof i s této stránky nejbláženějším člověkem ze všech.“¹⁵

Jest to jedno z míst, kde Aristoteles dosahuje vrcholů lidského myšlení. Beze Zjevení nemohl proniknouti dále.

Přišel k poznání nesmrtelnosti duše; v duši je vůle (láska) a rozum (moudrost); rozum je účastí na životě bohů; božství jest, a to jeden bůh, absolutní Počátek všeho i cíl. Neboť kdyby bylo několik bohů (jako lidí), musili by se lišiti, tvořiti stupně, po nichž by se musilo dojíti zase

¹³ Ἀριστοτέλης τὰ μετὰ τὰ φυσικά, Α, α; Did., sv. II, str. 468.

¹⁴ Eihika Nik. Α, α—δ; Did. sv. II, str. 1—4.

¹⁵ Ethika Nik. I, η; Did. sv. II, str. 127 (6—18).

Když však má Aristoteles stanovit poměr člověka k této bytosti, již nazývá „οὐρανός“ - „nebe“, mizí obvyklá jistota jeho sylogismů a závěry se opírají jen o slova „pravděpodobně“ - „jistě“ - „asi“ -.

Ted' chápeme úryvek z jeho „Problémů“, kde se Aristoteles ptá: „Proč vidíme, že všichni mužové, kteří se proslavili ve filosofii, v politice, v básnictví nebo v umění, anebo i jiní, se stali melancholiky, takže z toho i onemocněli . . . a hněvná nenávist, jíž planuli, to též dokazovala . . . propadali zuřivosti . . . a zdržovali se na místech pustých: Proto (o Bellerofontu) takto pěl Homér:

Také mnoho jiných hérůů prý trpělo jmenovanými nemocemi. A v našich dobách Empedokles a Platon i Sokrates a mnoho jiných velikánů; rovněž většina básníků. Neboť četným lidem tohoto druhu způsobuje melancholie nemoc.¹⁷ Aristoteles jako lékař jasně rozlišuje od nich všechny ostatní, kteří se jako melancholici narodili (povaha, temperament). Hledá příčinu. Víno? Avšak účinky vína trvají krátce. Jen to, co vzniká z přirozenosti, zůstává stejné stále, po celý život.“¹⁸

¹⁷ Προβλήματα, Α, α,; Did. sv. IV, str. 265 (12—36).
¹⁸ Tamtéž, str. 266.

²⁰ Summa theol. I, ot. 12, čl. 4; Contra gent. lib. III, c. 37, 63.

ství; proto se praví, že „moudrost jest pro lidi nekonečným pokladem, a kdo ho užívá, stává se účasten přátelství Božího“ (Sap. VII, 14). *Užitečnější* jest, ježto moudrostí se přichází do království nesmrtelnosti: neboť „touha po moud-

rosti vede ke království věčnému“ (Sap. VI, 21). A *šťastnější* jest, protože nemá hořkosti soužití s ní ani omrzlosti společenství její, nýbrž veselí a radost (Sap. VIII, 16).²¹

²¹ C. G. I, 1-2.

P. Jiří Maria Veselý O. P.

Věda, filosofie a umění.

Sám nadpis „Věda, filosofie a umění“ řadí vedle sebe tři hodnoty, z nichž prvé dvě s třetí zdánlivě nesouvisí. Nejsou to spíše nesmiřitelní rivalové, kteří se hubí, kdykoliv přijdou do vzájemného styku? Což není známo, že mnohý umělec neprospěl umění upadnuv do filosofických úvah? Vytýká se na př. Tolstému, že na filosofii ztroskotalo v druhé části jeho nejslavnější dílo „Vojna a mír“. Vytýká se Dostojevskému, že je více mystikem, než umělcem. Ba, takové skutečné jevy v literatuře vedly některé kritiky i k závěru, že věda a filosofie jsou nepřátelé krásy, že jsou snad užitečny pro všední život, že se však jimi nedobereme „jádra“ věcí; duch vědecký zůstane na povrchu, zatím co jediné umění je branou, kterou vcházíme do říše Absolutna. U nás je to hlavně Albert Vyskočil, který se zápalem jemu vlastním hlásá nesmiřitelné nepřátelství mezi uměním s jedné a vědou i filosofií s druhé strany a v hierarchii hodnot vyvyšuje umění nad druhé: „Můžeme dobrým právem považovati umění, tuto autonomní družku theologie za vyšší, než její služebnici vědu.“ Jinde opakoval totéž: „Básníku vědění nevalně prospívá, zejména vědění pozitivní. Vědění v Bohu je jiného rázu, neformuje intelekt, nemluví k rozumu, ale k celé bytosti. Tedy vedle theologie má pro kulturu význam pouze umění, rozumu jest přikázáno, aby mlčel, byl trpný. Z křesťanského základu evropského umění nelze se vyvléci tak snadno pouhým rozumovým zápořem,“ pokračuje dále Vyskočil, chtěje snad říci, že rozum je jen nevítaným rušitelem v životě a nutno jej potlačit a oddati se vánku Ducha, který věje uměním. Setkáme se naproti tomu s jinými názory. Tak dovozoval kdysi Jaroslav Durych v „Akordu“, že jádrem umění jest věda. Umění že jest jistým způsobem vědou. Věda sama v sobě že ozbrojuje

rozum, avšak nemá působnosti navenek. Teprve umění, tvoříc názorné obrazy, dodává pravdivým poznatkům vědeckým působnosti a je tak vychovatelem lidstva. Avšak při tom není věda nutným předpokladem umění. Má-li umělec dosti zkušeností, nepotřebuje vědu. Pouze tehdy, nemůže-li prý umělec rozlišiti hodnoty svou vlastní rozlišovací schopností, může a má použití výsledků vědy. Názor Jana Čepa se přibližuje prvnímu. Umění je mu pramenem tryskajícím z víry nerozlučně spjaté s nadějí a láskou. „Jsem přesvědčen,“ píše, že každý básník i básník nevěřící, žije jako básník z bezděčného účastenství na nich, ba, že je básníkem jenom potud, dokud z nich žije.“ Čep jest povznesen nad vědu a filosofii, z jeho výtky Frant. Halasovi pro „domýšlivost na vůli a um“, vycit'ujeme všednost a šed', která se mu jeví při pomýšlení na činnost spekulativního rozumu. Je pozoruhodné, jak se obírají někteří básníci poměrem mezi vědou a filosofií, i uměním. Rozum ozývá se příliš hlasitě, znepokojuje jejich sensitivnost a proto svým rozumem se chtějí s ním vyrovnati. Bud' jej odmítají aneb mu přisuzují v umění úlohu, které nemá. Jisto je, že umělci nemohou nevidět vedle sebe cestu vědy a filosofie a jest tedy oprávněn pokus o vysvětlení a stanovení poměru těchto jevů ducha. Jest k tomu zapotřebí vyšetřit, co je věda, filosofie a umění a jaký je jejich řád. Jako úvod k tomu jest pak nevyhnutelný pohled na princip činnosti duševní a činnost tu samu.

Co jest člověk? Člověk je duše a tělo, sloučené v celek. Není ani pouze tělo, ani pouze duše. Tělo o sobě a duše o sobě jsou neúplné podstaty, které teprve po vzájemném spojení tvoří podstatu úplnou svého druhu. Duše lidská pro svou povahu duchovou není neúplná co do podstatnosti, může žíti i bez těla, jako duch, jest však neúplná

co do druhu, pokud žije ve spojení s tělem. Jako taková nemůže býti činna bez těla. Tělo naproti tomu nemůže býti bez duše, leč v možnosti. Poměr mezi duší a tělem je poměr jako formy a látky.

K duši lidské, jako k podstatě jsou připojeny schopnosti, čili mohutnosti. Jsou mohutnosti trojího druhu: nadmyslové, smyslové a vegetativní. K duši lidské patří všechny troje. Mohutnosti nadmyslové, rozum a vůle, povznášejí člověka k jeho důstojnosti, činí jej korunou tvorstva na zemi. Povznešenost lidské duše je zřetelně vyjádřena v Augustinově definici člověka: „Člověk jest rozumná živá bytost“.

Činností duše projevuje se bytnost lidská; projevuje se mohutnostmi duše. Neboť každá podstata stvořená projevuje svou bytnost svými případnými vlastnostmi. Bez případků jest jediný Bůh.

Všimněme si teď činnosti mohutností sensitivních, živočišných. Patří k nim mohutnost smyslová poznávací, smyslová žádostivá a pohybová. Produktem smyslové činnosti poznávací jest psychický čin. Psychickým činem učinili jsme zjev předmětu svým majetkem. Ovšem ne doslova. Máme v duši obraz předmětu, a to nehmotný obraz, přizpůsobený své přirozenosti, pomyslný obraz, intencionální, t. j. obraz, který směřuje (intendit) k tomu, aby byl v něm poznán předmět sám. Na této činnosti, na vytvoření představy účastnily se smysly zevnější i povšechný smysl vnitřní, který spojil více pocitů od různých smyslů v jednu představu. K němu pak dále se druží jiný vnitřní smysl obrazivost imaginace. Jsme schopni obrazy představy zachovati, je obnoviti a z nich nové obrazy tvořiti. Tu nazýváme imaginací obrazotvorností. Není to ovšem ještě ona obrazotvornost, o které mluvíme v literatuře, neboť ta je řízena rozumem. Třetím smyslem vnitřním jest smysl oceňovací jinak instinktivní poznání, smyslová soudnost. Tento smysl je významný především pro činnost zvířete, jím zvíře je pobádáno k účelným určitým výkonům. Činem smyslu oceňovati není soud logický, uvědomělý, nýbrž soud, který zakládá se na jistém přírodním uzpůsobení zvířete, takže vlivem počitků z vnějška vybaví obrazivost jisté obrazy, které pak probouzejí touhu, z níž pochází příslušná činnost.

Rozumnost těch činů nepochází ze zvířete; ta jest v Bohu jako Původci a ve zvířeti působí jako v nástroji. Cvikem lze dosáhnouti u zvířete podobného uzpůsobení, a tu mluvíme o inteligenci zvířete, ač neprávem. I člověk v jistých okamžicích, na př. v nebezpečí života soudí instinktivně bez soudného rozumu; i on má smysl oceňovací. Má pak smysl oceňovací vedle fantasie zvláštní význam pro umělce, neboť jak později uslyšíme, znázorňuje umění věci nadmyslové smyslově, a k tomu jest nevyhnutelně zapotřebí, aby umělci byla již vrozena a jím dále zdokonalena náklonnost rychle a dokonale provéstí proměnu nadmyslového ve smyslové. Řekl bych, že umělci takřka pod rukou se děje ona proměna. Jest tedy patrné, že smysl oceňovací druží se k smyslu obrazivosti, umění pak jest společným dítkem ducha a fantasie. Než v umění nevede umělce rozum Boží, umělec tvoří, jev nejdrívě v rozumu ideu díla; bez vrozené a zdokonalené čilé fantasie a smyslové soudnosti nedosáhl by však nikdy svého cíle.

Posledním smyslem vnitřním jest paměť smyslová. Ona obnovuje minulé poznatky smyslové, a to jako minulé. Paměť porovnává subjekt přítomnou představu téže věci v představu minulou. Aby mohla býti paměť smyslová činná, bylo zapotřebí: aby smysl povšechný dříve věc byl poznal, aby obrazivost obraz věci podržela a obnovila, aby smysl oceňovací shledal, že obnovený obraz je obraz dříve poznáný, načež paměť svou činností jej shledává totožný s obrazem v minulosti poznáným. I ona má zvláštní význam pro umělce, neboť jest zásobnicí, ze které čerpá umělec smyslové tvary pro své dílo. Po smyslové činnosti poznávací následuje smyslová činnost žádostivá. Činnost žádostivá, které předchází činnost poznávací, nazývá se činností žádostivou, probuzenou; jiná je činnost žádostivá, které činnost poznávací nepředchází a kterou zveme žádostí, či pudem. Žádost přirozená není zvláštní činností duševní, jako žádost probuzená, neboť záleží v přirozeném směřování činnosti k svému cíli. Pokud mluvíme o činnosti žádostivé, máme na mysli činnost žádostivou probuzenou. Činnost žádostivá míří k poznanému dobru. Činnost žádostivá smyslová směřuje k dobru (ne jako k takovému), nýbrž jako k předmětu sobě příhodné-

mu. Směřuje k dobru partikulárnímu, konkrétnímu, neboť předcházející poznání se týkalo jedinců konkrétních. Protože pak poznávací činnost smyslová neposuzuje dobro, jako dobro, směřuje smyslová žádostivost k předmětu příhodnému nutně, jsouc jím určována. Není proto svobodná. Účinek činnosti žádostivé smyslové jsou city a vášně. Jsouce účinkem, nemají zvláštní samostatné mohutnosti duševní.

O mohutnosti pohybové mluvíti nebudu, neboť nemá pro náš účel význam.

Člověk nemá poznání a snažení smyslové svým cílem. Jsou to pouze podmínky s prostředky pro poznání a snažení nadsmyslové, jež je jen člověku vlastní. Duše lidská jest svořena k obrazu Božímu. Má rozum a vůli, nadsmyslové mohutnosti duše, k nim se druží paměť rozumová. Rozumem spojuje se člověk ideálně s myšlenkou Boží do věci vloženou. Poznání nadsmyslové jest vyšší úkon psychický, jím zmocňuje se duše ideje do věci vložené, ve věci uskutečněné, t. j. objektivní pravdy. Jest tedy konečným cílem člověka, jako bytosti rozumové, poznání objektivní pravdy. Ovšem nadsmyslové poznání lidské není přímé, nejsme pouhými duchy; poznáváme nadsmyslovou skutečnost ze smyslového světa. Poznání smyslové nutně předchází. (*Nihil ist in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*) Proto i nejabstraktnější naše pojmy jsou provázeny smyslovými představami. Poznávací nadsmyslovou nutností je rozum a jeho produktem je pojem, soud, úsudek.

Nezbytným důsledkem rozumu jest schopnost vůle. Sv. Tomáš odůvodňuje to takto: Každá přírodní věc má své uskutečnění skrze svůj tvar. Rozum stal se rozumem, byv přiveden do skutku (poznání) skrze rozumový tvar. Každá věc má se k svému přirozenému tvaru tak, že nemajíc jej, tíhne k němu a dosáhnuvši jej, má v něm klid. Tentýž poměr má přirozenost ke každé dokonalosti, která je dobrem její přirozenosti. Tento poměr k dobru ve věcech, nemajících poznání se nazývá přirozená žádost. Proto i rozumová přirozenost tíhne k dobru, které vnímá skrze rozumový tvar, takže majíc je, má v něm klid, když ho nemá, hledá je. To pak náleží k vůli. Proto v nositeli rozumu je vůle, jako v subjektu, který má smysl, je živočišná žádost.

Úkon rozumu jest nadsmyslové poznání, konem vůle jest nadsmyslová snaha po dobrech nadsmyslových, rozumem poznaných. Ačkoliv jest myšlenka nezbytnou podmínkou chtění, jest vůle samostatnou mohutností. Neboť každé myšlenice nemusí v zápětí následovati činnost vůle, a mimo to činnost vůle je rodově odlišná od činnosti rozumu. Není totéž mysliti a chtíti. Mohutnost vůle, jako ona rozumu, je duchovou mohutností duše, nemá tedy sídlo v tělesném ústrojí a není tedy její činnost určována, ona určuje sama sebe. Takto je vůle podle obrazu Božího. Jako Bůh jest hybatelem, tak má člověk v moci, aby, poznávaje rozumem, k poznanému šel nebo ne.

Jaké místo zaujímá vůle mezi ostatními mohutnostmi duše? Rozum působí na vůli, neboť jí předkládá poznání dobra. Smysly působí nepřímě, neboť předměty jimi nasbírané, jsou dříve rozumem uváženy. Žádostivost smyslová působí na vůli přímo. Jest důležité uvědomiti si to. Vůle totiž může, jsouc svobodná, sjednotiti se se snahou smyslovou, avšak nemusí. Naopak vůle může působiti na rozum. To jest tím umožněno, že rozum představil vůli dobro abstraktní, v jehož rozsahu jsou dobra konkrétní. Vůle pak může donutiti rozum, aby to, či ono dobro konkrétní uvažoval a představil jí jako předmět hodný žádosti. Konečně vůle působí na smyslové poznání a tím i na smyslové žádání, smyslové dojmy, vášně.

Nyní přicházím k důležitému pojednání o dojmech, a to nadsmyslových dojmech. Každé mohutnosti náleží, aby byla činna. Činností se mohutnost uspokojuje a tak vzniká dojem. Dojem je tedy účinkem činnosti mohutností, není samostatnou mohutností. Jest to jakýsi druh života psychického, tak, jako na př. je druhem života psychického poznávání. Dojem oznamuje, že činnost jest buď přiměřená povaze mohutnosti, aneb nepřiměřená. Projevuje se tedy jako rozkoš, anebo jako bolest. Než to je dojem obecný, provázející přirozenou žádost jednotlivých mohutností. Dojmem v užším smyslu rozumíme účinek, který způsobuje činnost mohutnosti žádostivé, mohutnosti, která byla k své činnosti pohnuta, ať smyslovým, nebo nadsmyslovým poznáním. Mohutnosti poznávací představují žádostivost dobro a nebo zlo a žádostivost přejde v činnost. Ta činnost záleží v tom, že vůle bere účast na dobru

aneb odmítá zlo, že je tedy v jistém pohybu, kterým jako by se stravovala, a tomuto pohybu, pohnutí vůle, říkáme dojem. Jako zapálíme-li dřevo, hoří plamenem; hoření jest tvorba plamene, tak činnost žádostivá jest tvůrkyní dojmu. Dojem a činnost žádostivá dějí se v témže okamžiku. Dojem má, jak patrně, dvě stránky. Předmět je vůlí představován a vůle je uvedena v činnost, směřující k předmětu. Takto nazýváme dojem dojmem ve vlastním specifickém významu. Duše ocitá se však při činnosti vůle v určitém pohnutí, náladě, a tu jest dojem citem. Dojem znamená dosažení předmětu, dobra, resp. zamítnutí zla, cit znamená onen stav libosti aneb nelibosti, který provází dosažení aneb zamítnutí dobra i zla. Cit, dojem, jako výsledek činnosti žádostivé, mohutnosti nadsmyslové, nemá v těle ústrojí. Přesto klademe sídlo citu do srdce. To proto, že i činnost vůle je provázena činností smyslové žádosti, tak jako činnost rozumu je provázena činností smyslu poznávacího. Duchovně smyslový princip člověka jest vždy celý v činnosti. Činnost smyslové žádosti pak projevuje se v celém těle, v oběhu krve, v činnosti srdce a klade se proto i cit metafonicky do srdce.

Důležitost citů pro život lidský je nesmírná. Činnost mohutnosti žádostivé není pouze imanentní, ona směřuje i navenek a projevuje se jednáním. Cit, který by se neprojevoval v jednání, nebyl by citem dokonalým, projevovala by se pouze trpná stránka citu, cit však nedozrál by k svému vrcholu, k determinaci, k činu.

Na př. láska, která by se neprojevovala dobrovolným plněním povinností, nebyla by láskou pravou, byla by jen zvukem mědi a hlasem zvonu podle slov sv. Pavla. Právě vzhledem k oné determinaci k činu, jest nesprávný názor, jako by se činy měly potlačovati. Takový názor měl by za následek potlačování jednání. Čeho však je potřeba, aby city byly regulovány, a to rozumem. Nikoliv, aby vůle byla rozhodující, nýbrž rozum.

Pro úplnost bylo by se zmíniti ještě o třetí nadsmyslové mohutnosti duševní, o duchové paměti. - Duchová paměť je vlastně věcně totožná s rozumem, a to v té části, pokud vykonává poznání věcí, jakými jsou (*intellectus possibilis*), pokud abstrahuje z předmětu. Neboť duchová paměť obnovuje bytnost věcí, obsah myšlenek, v nichž

věci a obsah opět poznává, nikoliv jako paměť smyslová, která obnovuje zjev předmětem, činí jej rozdílným od zjevu předmětu v minulosti poznávaného. Paměť duchová uznává jako minulou pouze činnost rozumu, nikoliv obsah poznání. Odpovídá proto jedna mohutnost nadsmyslová paměť, třem mohutnostem smyslovým: obrazivosti, smyslu oceňování a paměti smyslové.

Nyní budeme s to, abychom poznali, co jest věda, filosofie a umění, a jaký význam mají pro život lidský.

První mohutnou mohoucností duše lidské jest rozum. Každá mohoucnost pohybuje se ve svém řádu, t. j. směřuje k cíli jí určenému. Každá mohoucnost má přirozenou žádost, která má býti ukojena. Cílem bádavého rozumu je nadsmyslové poznání, poznání bytnosti věcí, poznání pravdy. Subjektivně je cíle dosaženo v jistotě. Rozum nikdy absolutně nedosáhne svého cíle. Jest proto stále puzen kupředu, sotva se zmocnil jedné pravdy, spěje za pravdou další. Náš rozum stále hladoví. Chtěl by vše obsáhnouti, chtěl by býti v poznání jako Bůh, neboť k jeho podobnosti je stvořen. Proto jednotlivé jistotné poznatky shromažďuje do skupin téže příbuznosti, aby obsáhl jistou pravdu v celé šířce i hloubce. Tak povstávají jednotlivé vědy. Cesta, kterou věda koná, jest nám z předchozího známa. Vede od předmětu zevnějšího smyslovým poznáním k poznání abstraktnímu, nadsmyslovému, k poznání věcí z jejich příčin. V zákonech jednotlivých věd poznáváme tedy věci z jejich příčin, důvodů. Avšak jestliže je rozum vůbec relativně uspokojován, jest v jednotlivých vědách relativně uspokojován jen z části, nikoliv v celku. Jednotlivé vědy obírají se jen částmi celku, a nemohou proto poskytnouti poznání z příčiny jedné, nadřaděné, vyšší, nýbrž z příčin mnohých, bezprostředních a nižších. Není tedy cílem rozumu jen jedna věda, ani všechny jednotlivé vědy, jeho cílem jest syntéza všech věd ve vyšší jednotě. Jistotné poznání z jedné příčiny jest cílem a relativně dokonalým uspokojením rozumu. A toto jistotné poznání z jedné příčiny zlepšuje nám filosofie. Každá věda, avšak především filosofie, jest přirozeným požadavkem rozumu, a chce-li proto vědec slouiti dokonalým, nestačí, aby ovládal jen svůj obor, nýbrž je nutno, aby znal i filosofii. Ba není ani

možno, aby se pravý vědec spokojil jen stanovením zákonů svého oboru a byl naprosto rozumně uspokojen. Kdo badá, nabude badavé náklonnosti, žízně rozumu, a není myslitelné, aby velká žízeň jeho byla uspokojena nepatrným douškem, jaký mu poskytne poznání nižších příčin. Je jisto, že částečné poznání zvýší jen jeho touhu po poznání úplném. Zvolání Amperovo: „Jak veliký jsi, Bože, jak veliký jsi, a naše vědění jest ničím proti tvé moudrosti!“ - Aneb Liméovovo: „Viděl jsem věčného, všemohoucího a vševědoucího Boha zběžně, zdaleka přejítí a žasl jsem. Nalezl jsem stopy jeho v nejmenších věcech stvořených a divil jsem se, jaká je všude moc, moudrost a dokonalost Boží!“, jsou skvělým potvrzením toho, co jsme řekli.

Slyšeli jsme, že rozumu následuje vůle. Vědy i filosofie jsou výsledkem činnosti theoretického rozumu. Stanovením theoretických zásad jest dosažen vnitřní imanentní cíl rozumu. Jest však ještě cíl vnější, a k němu vrací zásady theoretického rozumu rozum praktický, činorodý. Praktický rozum vypovídá abstraktně pravidla životní a obrací je ke zvláštním případům. Poznání theoretické probouzí vůli, poznání praktického rozumu jest určující příčinou, že se vůle rozhoduje. Theoretický rozum předkládá, osvětluje dobro, a vůle se k němu obrací; praktický rozum vysvětluje uskutečnění dobra, a vůle se rozhoduje pro dobro. Činnost vůle záleží v pohnutí vůle. Vidíme, jaký význam má theoretický rozum v každém jednání lidském. Bez theoretického rozumu není jednání možné. Není možné ani umění, neboť umění jest činem praktického rozumu, který nutně předpokládá činnost rozumu theoretického. Týž rozum stanoví také co jest dobro a co je zlo, a je proto každé jednání lidské podrobena zákonu ethickému. Jest tedy i umění podrobena zákonu ethickému. Každé jednání jest svědectvím, vydaným o pohnuté vůli. Je proto netoliko umělecké dílo svědkem citového života, jest jím i dílo vědecké, neboť ačkoliv vyšlo od přirozené touhy rozumu theoretického, šlo k cíli danému praktickým rozumem a bylo uskutečněno vůlí, za doprovodu lásky. Není proto věda jen činem chladného theoretického rozumu, jest činem ducha lidského, rozohněného láskou ke všemu stvoření, především k bližnímu, ale nade vše ostatní

a nejprve k Bohu. A pravá filosofie vede tak k životu moudrému; pravý filosof jest jen ten, který vede život moudrý, a to jest vrcholný cíl filosofie, lásky k moudrosti.

Bylo řečeno, že rozum jest naplněn neuhasitelnou touhou po poznání. Není člověku dáno, aby byl dosaženým poznáním zcela uspokojen, a proto ani vůli není dopřáno, aby splnila dokonale to, po čem touží. Než, zdá se, že není tomu tak naprosto. Vždyť sv. Augustin praví: „Nepokojno jest srdce, dokud nespočine v Bohu.“ Může tedy dojít člověk dokonalého uspokojení duševních mohutností v náboženství. Ovšem, je zjevené náboženství vrcholem života psychického, a v náboženském životě je duch lidský v rovnováze. Avšak náboženský život je životem v řádu nadpřirozeném, my však uvažujeme činnost duše v řádu přirozeném. Byť náboženství povznášelo přirozenost lidskou až k nejvyšší dokonalosti, zůstává duše nadále i v řádu přirozeném. A v přirozeném řádu dochází duše úplného uspokojení v umění. Nemá však toto umění v řádu přirozeném přednostní postavení, jak o tom hned promluvíme.

Již ve vědě zkušenostní, a spíše ještě ve filosofii, bývá někdy vědec náhle u vytržení nad pojatou myšlenkou. Na příklad astronom zkoumaje tělesa nebeská, uzří náhle celý vesmír před svým duchovým zrakem, vidí v neskončené rozmanitosti uskutečněnou dokonalou jednotu, vidí uskutečněno dokonalé dobro, jeho vůle je zachváce-na láskou k spatřenému dobru, a tak tone v blaženosti krásy. Jest nyní otázka, proč každá vědecká myšlenka nezalije duši takovou rozkoší, a proč jen některá? V uvedeném příkladě užil jsem slov: astronom uzří, vidí. Protiklad k slovu viděti, ovšem imanentně viděti, je věděti. Kdo něco ví, je si vědom, že předmět, o němž něco ví, je mimo něj. Kdo něco vidí vnitřním zřením, na věc názírá, je zbaven onoho rušivého vědomí. Ve vidění zmocnila se duše předmětu dokonale, předmět stal se součástí duše. Tak spatřuje duše v poznáním předměte sebe samu. Duše sebe poznává, a poznání sebe naplňuje ji nevypověditelnou rozkoší. Řekl jsem, že astronom uzří náhle celý vesmír. K vědění vede dlouhá, namáhavá cesta abstrakce a rozum je ve stálém napětí; ve vidění je vše okamžitě dokonale jasné, a netoliko rozum, i

vůle bez námahy spočine na smyslovém obrazu předmětu. To je druhý důvod slasti. Ve vědění je účasten jedině rozum na abstraktní myšlenke, a vůle dodatečně, ač ne nutně, se účastní. Smyslová představa provázející abstraktní myšlenku je neživá. Ve vidění zaujata jest duše v celém svém rozsahu duchovém i sensitivním, a to současně. Nikoliv abstraktní, neživá představa provází vidění, nýbrž v živém, konkrétním, smyslovém obrazu nalézá a vidí sebe a kochá se duchová duše sebou. Co bylo důvodem takového uzpůsobení duše? Byly to určité vlastnosti v nazíraných předmětech, které nazýváme estetickými vlastnostmi, t. j. vlastnostmi, které působí na naši vnímavost. Jsou to pak vlastnosti, jaké má svým majetkem lidská duše. Ne každý předmět je schopen estetického vnímání, jen předmět, ve kterém vidí duše lidská vlastnosti své vlastní. Tak v daném příkladě vzbudila v duši vědcově velebnost a vznešenost vesmíru potuchu nekonečnosti, rozmanitost, a přece jednota, jako známka pravdy, živý obraz činné, pořádající myšlenky, nevšední dokonalost, dobrotu vesmíru, jako předpoklad krásy, přednost a výtečnost, kterou se chlubí lidská duše.

To vše, co jsem nyní uvedl, tvoří podstatu krásného umění, krásného, protože krása je nejprůběžnější estetická vlastnost a všechny ostatní jsou jí podřízeny. Jest tedy umění činnost činnorodého rozumu, který obrazotvorností tvoří konkrétní obrazy, v nichž duše nalézajíc svou podobu se kochá. Pravé umění jest jen krásné umění, ve kterém nevšední dokonalost v obrazech jest předmětem pravé lásky a jimiž je tedy vytvořena krása.

Úvaha o umění zavdává podnět k různým obdobám. Na př. umělec jest podoben Bohu, jenž podle své ideje vše stvořil, a vše, co stvořil, vidí býti dobré, a tím se kochá. Anó, duch Boží je všeobsáhlý, a vidí proto vše, i co nazýváme ošklivým - mimo ošklivost mravní - jako krásné. Aneb umělecké nazírání jest analogií intuitivního nazírání duchového. Pouhý duch vidí ve své duši bezprostředně duši druhého. Tato analogie svádí tak mnohé literáty k nepravdivému názoru, jako by umělec intuitivně poznával skutečnost věcí, a odtud též má vznik mínění o původu umění, který jest prý hledati v neukojitelné touze duše lid-

ské po životě věčném, oprostěném ode vši pozemské tíhy. V estetickém požitku dostává se nám vidění krásnějších světů, a jest tak umění analogií světa rajského. Nejde však v umění o činnost, kterou se vzpomíná na ztracený ráj na zemi, jak se domnívají tak mnozí básníci u nás.

Jaký jest řád umění? Vnitřním účelem umění jest tvorba děl, která vynikají krásou a jsou tak schopna vzbuditi zálibu, potěšení. Než krása se dovršuje činností vůle, která miluje pravou láskou dobro, za doprovodu libosti. Jest tedy těžiště umění v citech; umění má buditi představami správné city, a tak zjednávatí estetický požitek. Jiných účelů nelze umění přiřknouti.

Přistupuji k tomu, abych porovnal hodnotu vědy, především filosofie a umění. Filosofie je plod činnosti theoretického rozumu a vede k poznání pravdy. Umění nemá svým cílem pravdu, v umění žádné pravdy nepoznáváme. „Jen děti a nevzdělanci z jedné, a přemrštěnci z druhé strany ztožňují báseň a pravdu,“ napsal Pavel Vychodil ve své knize „Poetice“. Neznašená to však, že by umění nepotřebovalo pravdy, aneb nemělo pravdy šetřiti. Umění tvoří obrazy k podobnosti lidské duše, jež je povahy duchově-smyslové, jest tedy činností praktického rozumu a bere látku z obsahu duševního, kterou nashromáždil rozum theoretický. Umělec vychází z abstraktní ideje, kterou odívá ve smyslové roucho a podrobuje si obrazotvornost rozumem. Pojatá idea proto nutně vyžaduje, aby byla rozumná, zákony logickými řízená uvnitř sebe samé, aby odpovídala pravdivosti jest totiž pravdivost jednou z estetických vlastností. Kde pravdivosti není, nemůže vzniknouti krásné dílo, působící duchovou rozkoš. Co není logické, v tom nemá duch záliby. Bylo by to však zásadní pochybení, kdyby umělec, maje tvořiti, filosofoval, jako zase osudné je pro umělce, zvláště básníka, tvoří-li, neznaje filosofie. Kolik uměleckých děl, právě pro nedostatek filosofických znalostí umělcových, nemůžeme přijmouti bez výhrady. Naproti tomu věčná díla umělecká jsou díla umělců, obeznámených s filosofii. (Dante, Tomáš Aquinský.)

Někteří básníci a jejich obdivovatelé - jako Vyskočil - přisuzují umělcům neprávem neomylnost v poznávání pravdy věcí. Uměleckou vlohu vkládají takto do rozumu spekulativního, místo do

rozumu praktického. V rozumu spekulativním není však neomylné pravdy. Podle Maritaina, umění jako habitus, t. j. trvalé uzpůsobení praktického rozumu, nesoucí se k určitému předmětu, jest neomylné, neboť trvalá síla praktického rozumu bude vždy správně směřovati k cíli, k vykonání dobrého díla. I když vykonané dílo selže, na př. socha se nevydaří, protože selhala ruka sochaře, neselhal jeho duch, jenž správně směřoval k vykonání dobrého díla. Tedy neomylnost podle slov Maritainových, týká se pouze formálního prvku činnosti, t. j. regulace díla duchem. V tom smyslu můžeme přijmouti též Vyskočilův názor v uměleckém díle jako kladu, nikdy záporu, nikoliv však ve smyslu jím pronášeném, jako by dílo umělcovo bylo kladem v říši skutečné pravdy.

Poznání pravdy z příčin nejvyšších jest, jak jsme řekli, speciálním činem rozumu spekulativního, filosofie, neboli moudrosti filosofické, theoretické. Avšak rozsah moudrosti jest širší, pouhým poznáním není moudrost vyčerpána. Moudrosti theoretické následuje moudrost praktická, činnost rozumu praktického a dosahuje vrcholu v moudrosti životní, v mravním jednání, činu pohnuté, svobodné vůle, řídící se poznáním rozumu theoretického i praktického. Z tohoto vrcholu životního zahlédáme velikou cenu a význam právě filosofie. Filosofie vychází od skutečnosti, má předmětem skutečnost a konečným cílem zevnějším jest jí jednání mravní, jako projev pohnuté vůle skutečných citů v člověku. Umění vychází z myšleného obrazu, z iluze, a budí city pouze ilusorní. Jest zajisté rozdíl mezi citem soustrasti k nuznému ubožáku, vyvolaným pozorováním děje předváděného na divadelních prknech, a mezi soustrastí k ubožáku, vztahujícímu k nám prosící ruku. Pakliže by kdo vlivem vzbuzených estetických citů také mravně jednal, stalo se tak nikoliv účinkem estetických citů, jako účinkem přemýšlení poznání, k němuž city estetické nanejvýše zavdaly podnět. Není tedy umění pro skutečný život ničím, nepřidruží-li se k němu řádné vzdělání rozumu a vůle. Podobně umění náboženské jest pouhou prázdnotou, chybí-li mu jako základ skutečný život náboženský. Bůh vložil do duše člověka uměleckou vlohu, aby umění bylo zdrojem ušlechtilé radosti, takřka oslazením ži-

vota, avšak Bůh nebude požadovati na nikom účty z činného či trpného účastenství na umění. Můžeme nanejvýš připustiti, že umění v tom či onom případě může býti nástrojem Prozřetelnosti Boží, avšak ta vybírá své nástroje i jinde. Z toho však, zda a jak jsme zdokonalovali svůj rozum, budeme se Bohu odpovídati, neboť sv. Pavel napomíná: „Vaše víra buď rozumná.“

Doufám, že rozdíl mezi filosofií a uměním, poměr mezi pravou filosofií a pravým uměním a hodnota duchové činnosti filosofické a umělecké byla dostatečně vysvětlena. V závěru posoudíme názory našich literátů, hlásících se ke křesťanskému názoru světovému, jež jsem v úvodě přednesl. Názory Alberta Vyskočila o nadřaděnosti umění nad filosofií o neužitečnosti pozitivní vědy, k níž patří i filosofie, v kulturním životě o umění jakožto jediné činnosti, která mimo náboženství spěje k Absolutnu, jsou bludné. Vyskočil nazývá umění družkou theologie. Domnívá se totiž, že umění jest vyšším poznáním, poznáním Boha v kráse, a že se tudíž druží těsně k theologii. Mimoto o theologii o vědě v Bohu soudí, že zachvacuje celou bytost lidskou. Umění však, jak jsem vysvětlil, není poznáním, nýbrž poznání předpokládá. Theologie pak dotýká se pouze rozumu, tak jako věda a filosofie. Můžeme proto v řádu rozumu spekulativního mluvit o theologii, filosofii a vědě, nikoliv o theologii a umění. Vyskočil zřejmě zaměňuje theologii a náboženství. Celé bytosti zmocňuje se náboženství. Tu pak lze připustiti analogii mezi uměním a náboženstvím. Netoliko rozum, nýbrž celá bytost lidská jest v činnosti jejich uspokojována. Je-li mezi náboženstvím a uměním pouhá podoba, nelze obou jinak spolu sdružovati. Nesprávná jest domněnka, že jen umění vedle náboženství vede k Absolutnu. Pravil jsem prve, že v uměleckém požitku kochá se člověk z vidiny krásších světů. Každé umělecké dílo totiž jest idealistické, povznáší se nad všechnu prostřednost a všednost. V estetickém požitku je duše lidská v citovém stavu, jakož i původ jest v názoru na určitý estetický obraz. Člověk odpoutává se od světa empirického, zapomíná na vše, co se kolem děje. Mnozí, podléhající soudům idealistické filosofie, domnívají se, že tento stav duše je důkazem o existenci jiného světa nežli empirického, světa ideí, a že te-

dy hodnota estetické jest zprostředkovatelem mezi dvěma světy. Ona nám prý dává nahlédnouti do světů jiných, nežli empirických. Nazveme-li tento ideálový svě absolutnem, přivádělo by nás tedy umění do nejbližší blízkosti absolutna. Dostatečně jsem však vysvětlil umění jako činnost rozumu a obrazotvornosti. Svět, ve kterém jsme v estetickém požitku, jest zidealisovaným světem skutečným, povzneseným nad všednost, dokonalým. Svědčí tedy umělecký požitek o vznešenosti, ušlechtilosti a kráse lidské duše; z toho tedy můžeme souditi na vyšší určení duše lidské, avšak nemůžeme říci, že by nám umění speciálně dávalo zakoušeti blízkost absolutna.

V projevu Durychově jest klad, pokud Durych respektuje vědu, pokud hlásá souhlas mezi vědou a uměním. Jest však neškodný omyl v tom, že umění jest věda sui generis, že umění jest názorné podání vědy, že umění jest vychovatelem lidstva. Čepův názor jest správný do té míry, že víra povznáší přirozenost lidskou k její nejvyšší dokonalosti a že tudíž umělec věřící bude buditi nejsprávnější city estetické. Mimoto víra jistě rozšiřuje obzory umělcovy a jest hlubokým zdrojem uměleckého nadšení. Avšak není oprávněn jeho

naprostý požadavek víry, neboť umělecké dílo, pokud zachovává přirozený řád - a vlastně takové dílo jest umělecké - nemusí vyplynouti z nadpřirozené víry. Člověk jest od přirozenosti povahy křesťanské. Čepovi není dostatečně znám pojem víry. Čepův názor dává podnět k úvaze, je-li každé pravé umění katolické, aneb lze-li mluvit o umělcích katolických a jiných. Katolický názor světový je názorem zakládajícím se na víře, na nadpřirozené víře. Můžeme proto plným právem mluvit o katolických básnících a umělcích, je-li jejich dílo ozářeno nadpřirozenou vírou. Jsou umělci, jejichž dílo nemá onoho posvěcení víry, avšak neporušují-li řád přirozený, i oni jsou umělci. Nemůžeme však o nich říci, že jsou umělci katolickými, křesťanskými. Na př. Jaroslava Vrchlického nenazveme básníkem katolickým, i pokud jeho díla šetří řádu přirozeného, za to nazveme jím Durycha, Čepa, pokud jejich výtvoři svědčí o duchu, zakotveném ve víře.

Z projevů literátů, které jsem v zakončení ocenil, jest patrné, jak potřebná jest znalost filosofie při posuzování činnosti lidského ducha. Budiž nám tato skutečnost pobídkou, abychom milovali moudrost, filosofii. *P. dr. B. Skácel O. P.*

Varia.

Sv. Tomáš a Aristoteles, scholastika a neoscholastika, tomismus a neotomismus.

Dáváme soustavné vysvětlení pojmu scholastiky, sv. Tomáše, aristotelismu, tomismu, neoscholastiky a neotomismu. Tím bude podán skoro plný pojem hlavního obsahu a smyslu tématu, tolik diskutovanému: Základní ideje sv. Tomáše; tomismus a přítomnost. Pak lze snadno seznati hlediska, představující věcnou, pravou obsažnost tohoto problému.

V předmluvě svého překladu Summy theologické praví prof. J. Bernhard: „Tomáš je mistr všech dob. Není po něm století, které by mu nevděčilo za jeho jasnost v postupu, povzbuzení a podporu. Ve 14. a 15. stol. sytí něm. a franc. mystiku (která byla vědou plné hodnoty), v 16. a 17. stol. po převratu náboženském osvědčuje se jeho Summa jako základní kniha Tridentského konci-

lu. Po kantovské revoluci a jejích důsledcích se vrací katol. svět zpět k Zapomenutému u většiny vědecké veřejnosti. V mladém 20. stol. přichází ze všech zemí západu, ba až z nejzazšího východu zpráva: Tomáš žije!“

Je to pravda a je příznačné pro dílo a význam sv. Tomáše, že dějiny o něm dosvědčily, co o žádném jiném církevním učiteli bez výjimky: Tomáš žije, ne proto, že vstal z mrtvých, ale protože nikdy nebyl mrtev, je nesmrtelný. Nyní je nutno položit otázky, které umožní pochopiti a oceniti tuto nesmrtelnost: Proč žije Tomáš? Jeho metoda? Učení? Důsledky jeho učení?

Momme-Nissen se nedávno pokusil dokázati, že Tomáš má nesmrtelné evropské poslání, protože on pro svoje dědičné vlohy je člověk nordický, pro životní podmínky své vlasti je člověk hellenskorománský, pro svoje životní rozhodnutí je člověk andělský, svatý. Jeho evropské poslání vyrůstá ze spojení těchto prvků v jeho osobě. Uskutečnil jednou jednotu evropského myšlení ve

znamení křesťanské víry a lidského rozumu v době, v níž byla ohrožena tato jednota roztržštěním pod nárazem islamu. Tuto jednotu může opět způsobit v době, v níž evropské vzdělání stalo se chaosem. Jako nikdo jiný staví rozum až do posledních možností do služeb křesťanské víry.

Je jistě správné, co dává vznik tomuto pokusu, že totiž jednota evropské duchovní kultury byla filozofy porušena, kteří, řečeno moderně, nebyli všeevropští, nýbrž buď jen nordičtí, románští nebo hellénští. Je též nutno přiznati, že všestranně nadaný a podmíněný duch může se vystříhati jak nebezpečí jednostranného zdůrazňování nebo odmítání, tak je i schopen pojmuti celý rozsah problémů a pravdy. Tím jsou však dány jen materiální předpoklady, ne však geniální čin záchrany. Tomáš žije z nesrovnatelně hlubšího základu. Žije, protože provedl záchranný čin, ne jako duch nordickohellénský, nýbrž jako duch, který svou silou pronikl až k vnitřnímu jádru pravdy.

Čím se to stalo? Je těžiště významu sv. Tomáše v jeho metodě jako na př. u Descartesa, Kanta a celé moderní filozofie?

Jeho metoda je scholastická. Na první pohled by se zdálo, že v tomto smyslu Tomáš nežije, protože tato metoda je překonána. Modernímu vědci je nepochopitelné, jak se ještě dnes někdo může zabývat neživou scholastikou nebo novoscholastikou a od ní čekat vědeckou podporu. Když přihlídneme blíže, není věc tak jednoduchá.

Tři známky jsou vlastní scholastické metodě, metodě pěstované na vysokých školách v přednáškách pro tyto školy: Předně, tato metoda je syntetická; ze všeobecných, pevných pouček a pravd hledí nové vyvoditi pomocí deduktivní logiky, syllogismu a jeho způsobů. Druhá věc vlastní scholastické metodě je vůle a důvěra, budující na pevném, věčném základě pravdy, že lze celý křesťanský majetek ideí dokázat jako rozumný a opačně, co je rozumné, že je křesťanské. Z toho vyplývá třetí věc, základní podřazenost přirozeného badání autoritě zjevného slova Božího a nejvyšší vypětí bohupodobné síly rozumu v udaných již formách syntetického myšlení. Výsledkem má být obsáhlá systematika, aby se dosáhlo nejdokonalější harmonie a přehlednosti i u posledních jednotlivců. Nejvyšší výkon tohoto druhu je právě theologická Summa sv. Tomáše. Zkušenost, indukce, přírodní věda, dějepisná věda, které byly vytvořeny podle scholastiky a osvojily si výlučně vědecký rys, nebyly věru scholastikou nevyužity - tím méně sv. Tomášem. Nemohly však být hlavním úkolem scholastiky, protože scholastičtí myslitelé, hlavně sv. Tomáš, snažili se odhaliti věčné vztahy, aby dosáhli „souhry vztahů“ bez mezer, pokud pojetí tohoto jednotného vzta-

hového bytí je člověku přístupno. Příznačná pro to je these sv. Tomáše, že věčná blaženost je vlastní nazírání na čistou a plnou skutečnost.

Nyní výlučná empyrika, indukce a přírodní věda došly tak daleko, že předně se nesmějí pozastavovati nad formami scholastickými, protože jejich vědecké provozování rovněž vytvořilo ustálené formy a termíny, které jsou neodborníkovi méně srozumitelné než pověstné formy scholastiky; ba aby neštěstí bylo dokonalejší, výrazové formy určitých oddílů moderní vědy předčí nesrozumitelností scholastické „Barbara Celarent“. Rovněž se moderní věda nevyhne poznatku, že vše, co se předně týká myslícího ducha, je mnohem méně, co je látkové a je jednotlivým předmětem světa, nýbrž jeho pojmově pochopitelný pravdivý obsah. Tedy právě totéž, co hledali scholastici: souzvuk vztahů, věčné poměry, pod nimiž se děje rozvoj jednotlivin.

To znamená zmatek v základech, který moderní věda tak potírá, protože se nedovede chopit základů. Tak se stane, že moderní vědec mnohou scholastickou větou pozdraví jako světlo, které je poskytnuto hledajícímu ve tmě. Malý příklad: Pracoval scholastik se středoškolským profesorem, doktorem přírodních věd a fanatikem exaktnosti přírodní filozofie, jako katolická kontrola. Zprvu byly ostré debaty tři až čtyři hodiny. Dnes, kdy moderní exaktní věda nechala pána na holičkách a dovedla jeho myšlenky do slepé uličky, nechá si rád ukázat cestu scholastickým axiomatem. Nedovedete si představit, co dokáže jediná poučka: *Ens et verum convertuntur*.

Tomáš žije - i ve své metodě. Jeho metoda se jeví životodárnou i dnes v nejvyšší formě, již jí dal. A přece to není Tomáš ve vlastním smyslu. Je tu víc než jeho pěkně promyšlená metoda.

Za doby Tomášovy byl tisíciletý problém vědeckého pokusu o soulad mezi věrou a vědou v nebezpečné krizi. Řešení problému dávaly tři cesty, ale žádná z nich neuspokojovala. Pojetí platonskoaugustinské nemohlo dát tento soulad, který by vyhovoval jak oboustranné autonomii, tak souhlasu bez námítky. Potom byl averroismus, který dovoľoval křesťanu jako křesťanu říci ano, věřiti, ale jako filozofu nakazoval totéž popírati. Třetí cesta byla sv. Anselma, při níž je aspoň velké nebezpečí zaměnění víry s rozumem, totiž vzájemná záměna. Před tímto problémem stál sv. Tomáš. Je velmi důležité uvědomit si, že tento problém až do naší doby zůstal u těchto tří cest. Žádnému z nových filozofických nebo theologických směrů se nepodařilo nalézt čtvrtou cestu, ani nesprávnou čtvrtou cestu. S různým osudem střídal se averroismus, anselmismus a platonismus v novém rouše, ale věčně stejné s původními. Dnes má být zachráncem zase platonismus,

ale nebude jím; a katoličtí filosofové a theologové, kteří myslí, že lze přece jen nalézt novou schůdnou cestu pomocí ústupků a vzájemným uznáním, zakusí na sobě pravdu slov žalmu: Nadarmo pracují, kdo budují.

Tak je to dnes a vidí se jasně: Kdyby se podařilo Tomáši nalézt čtvrtou cestu, která by dala pravé řešení tisíciletého problému, stal by se Tomáš nesmrtelný, Mistrem všech dob v tom a tím, co našel. Pak je jedinečným církevním učitelem. A on tu cestu našel.

Albert Veliký, který sice nebyl duch konstruktivní, ale bystrý, rozhodný a oceňující encyklopedista, upozornil Tomáše na Aristotela. V dochovaných ostrých rozpravách přesvědčil Tomáše, že u Aristotela lze najít něco nového k vyřešení problému a že Aristoteles stojí za studium ducha hledajícímu souhlas vztahů, vyjádří-li se to jednotně: pravda, člověk a Bůh. Tak se obrátil Tomáš ke studiu Aristotela.

Brzy seznal, jak budova myšlení Aristotelova je mistrovské dílo, všechna ostatní přesahující. Má ovšem vážné mezery a trapné nejistoty v provádění nejvyšších zásad a v uplatnění k jednotlivostem, jako na př. v učení o Bohu, duši a stvoření světa. Přesto seznal Tomáš ducha mistrova a osvojil si jej. Ne uplatnění, ale samy vůdčí zásady uchopil Tomáš a seznal, že u Aristotela je systém, jehož duchem je velmi přesné vážení; pronikání k prapříčinám věcí jistě výsledkem a přece vypočtené, jako by byl udělen tomuto duchu vlastní smysl pro pořádek, uspořádanost a podrízenost a harmonickou jednotnost věcí a jejich vztahů. Ve zvláštnosti aristotelského systému měl Tomáš jasný přehled, který hledá a nalézá pevné opory, potom proniká dál podle zákonů organického vývoje, aby využil pojmově všech vztahů, aby nic nerušilo celkový soulad. Dílo Aristotelovo byla ovšem nehotová encyklopedie, přece však upřímná a života schopná.

Práce, kterou vykonal Tomáš s Aristotelem a o něm, není jen pouhé převzetí učení Stagyrity, rovněž ne školská oprava jeho pouček: Sertillanges charakterisoval tento výkon sv. Tomáše následujícími větami: „Tedy Aristoteles. Ale ještě před ním zjevená pravda, již se musí křesťan podrobit. Takto nezněla jeho otázka: Aristotelismus je pravda, jak jej mohu uvést do křesťanských myšlenek? Jeho otázka byla: Křesťanství je pravda, jak může být filosoficky zhodnoceno použitím aristotelského ducha, který, jak se zdá, došel na půdě čirého rozumu pravdy. Jeho práce nebyla oprava Aristotela, nýbrž vniknutí do jeho ducha, promýšlení jeho myšlenkových pochodů, vytažení správných závěrů z jeho základních principů po náznacích daných z víry.“

Výsledek této práce byl výstižně označen pa-

pežským slovením, že se jediné tomuto učení podařilo: víru a rozum sdružit přátelskou dohodou. Jednotlivosti jeho díla mají jistě svoje mezery a nedokonalosti, ale ono samo je hotovo. Je to největší filosofie, ona tisíc let hledaná čtvrtá cesta k řešení tisíciletého problému. Jak praví Péguy: Není ta filosofie velká, která nemá průlomu, ale která má citadelu.

Po těchto vývodech lze snadno seznat, zda lze dát této jeho filosofii název křesťanská. Mnozí katoličtí myslitelé rádi tvrdí, že křesťanská filosofie být nemůže, protože je systém učení vybudovaný na čistě rozumových zásadách, pročez křesťanská by značila, že stojí na zjevených zásadách víry. Uvážili-li se, že filosofie sv. Tomáše byla vypracována za kontroly křesťanské víry, dále, že byla vyhledána a vypracována, aby provedla souzvuk rozumu s křesťanskou vírou, pak se musí nazývat křesť. filosofií. Není nutno tak stlačovat pojmy, není zdravé vycházet tak vstřícně nekřesťanským myslitelům - vždyť jejich filosofie je také zřízena jediné proto, aby odstranila víru; je to pravda, i kdyby se to stokrát popíralo. Pokud není dokázáno, že není žádná nejvyšší osobní pravda nad vším lidským, potud se nemůže žádný myslitel nad tím pozastavovat, že jiný staví jeho myšlení pod kontrolu této nejvyšší pravdy, protože jsou důkazy, že právě tato pravda žije.

To je Tomáš, to je jeho jedinečný, nesmrtelný význam pro přítomnost, pro niž stejně platí rozřešení nejtěžšího problému: lze-li říci: víra a rozum, či: buď víra nebo rozum. I dnes není jiné cesty než sv. Tomáše.

Je to dále tomismus, který tuto cestu po mistrovi domýšlí a s jeho základními pravdami pracuje. Je to dílo dominik. řádu, i když má svoje vyznače a mistry daleko mimo hranice řádu. Osm set let pracoval tomismus, aby vystihl ducha sv. Tomáše, aby jeho základní pravdy dále promýšlel, z nich vyvodil další závěry s podržením ducha a pravd, na nichž je jeho systém vybudován. Nejmenší míra je věrné uznávání 24 větších výroků (pronuntiata maiora), které sestavila papežská komise studia jako jistý majetek sv. Tomáše.

Kdo tak nejedná, není tomista. Je to scholastik, novoscholastik. Je pochybené mluvit o novotomismu, leda ve smyslu historickém, ve smyslu novodobého tomismu, který se však se starým tomismem v duchu a ve lpění na Tomáši musí shodovat. O novoscholastice lze mluvit, jako o uplatnění starých scholastických metod, i když je mezi oběma obsahový rozdíl. Chceme-li plody práce sv. Tomáše, které se tak skvěle osvědčily, odevzdati nové době, musíme se chopit jeho textů, abychom prohloubeným a stokrát opakovaným studováním vystihli jeho ducha, jeho cestu. -es-

Sprangerova pedagogika.

Theoretický člověk (pokračování nauky o typech).

Jelikož každá činnost je možná jen, vyplývá-li z určitého motivu, pak i theoretik zdůvodňuje každý svůj vědomý úkon. Zde pak se jeví jeho rozumový a theoretický ráz, neboť zdůvodnění činnosti je ryze *zásadové*. Citové důvody nejsou pro něho ničím běžným. Dávno je ve svém nitru tak dalece zvládl, že nemohou v normálních případech jeho činnost vůbec ovlivnit. Každé přilnutí k cíli nižšímu než intelektuálnímu, vneslo by do něho neklid a rozpory. Theoretik tedy svoje jednání prakticky uvede do oboru intelektuálního, kde jeho činnost nalezne silnou odezvu i nejúčinnější popudy. Cílem je mu vždycky celistvost osobnosti, která nestrpí mezeru mezi věcmi a jejich logikou, kterou tak jemně vycitňuje, poněvadž je způsobem svého uvažování veden ceniti si u věcí hlavně jejich řádu, který nejlépe vyzařuje zákonitost jevů. *Zásadovost* znemožňuje zeslabení síly osobnosti, tkvící s pevnou vytrvalostí na logickém, pevném základu, a sjednocuje jednání s nitrem a vylučuje všechnu rozptýlenost a nejistotu. Člověk je potom tak pevný a klidný, že se sám sobě jeví jako ryzí pramen praktické logiky. (Lebensf. 137.)

V praktickém životě je theoretik buď pedant, může-li vyvinouti jen obyčejnou činnost. Dostane-li se mu ale jakýmkoliv způsobem moc a odpovědné vedení, pak se svojí jednostranností stane se brzy nemožným.

I jeho ethika má takový zřejmě logický ráz, a vyhovuje mu tím spíše, čím je jeho život rozjímavější a čím méně má příležitostí k prožívání života v celé rozmanitosti a barvitosti.

Theoretika poznáme po bezohledné snaze *mluviti* vždy a všude pravdu, ať to okolnosti vyžadují, nebo ne. Nedovede pravdu říci až ve vhodnou dobu, nýbrž stále ji propaguje jako sociální ctnost. Stane-li se pak někdy, že theoretik skutečně pravdu neřekne a mlčí, pak to není projev rozvahy, nýbrž nedostatek odvahy.

Theoretikova ethika je tedy charakterisována ovládním pudů, zákonitostí v chování a bezohlednou pravdomluvností. Spranger poznamenává, že takový typ lidí není třeba hledati pouze mezi učiteli; z vlastní zkušenosti snad jich každý zná dosti.

Vědecké pozorování typů u lidí přivádí k poznání určitých směrů vnitřního života, které lze nazvati symptomy vnitřní struktury. Theoretický typ ve světle těchto symptomů se jeví jako člověk, který trvale pohlíží na život okem uvažujícího pozorovatele, a proto není povahově způsobilý k jednání. Kdykoliv pak jednat musí, jedná na základě poznání a rozvahy. Theorie v nejružněj-

ších podobách proniká v tomto případě jakoukoliv činnost. Theoretický směr ducha má svoje stupně, má i rozličnou sílu. Podstatné rozdíly stejných povah závisí na poznávacích činitelích. Poznání je možné proto, že první principy, které jsou duši vrozené - „prvek aprioristický“, proniknou lidskou zkušeností, kterou si rozum získává pohledem na věci a jejich zachycením - „prvek empirický“. Poznávací úkon se uskutečňuje přesně na hranici mezi činitelem empirickým a aprioristickým. Kde nejsou tyto činitele v rovnováze, tam jeden z nich svou zvláštní výrazností dává činnosti člověka odlišný ráz a vytváří nový druh typu. Empirický theoretik je při svém myšlení úplně závislý na látce, kterou právě zkoumá, a je tak dalece ovládán velikostí a rozlohou předmětu, že ztrácí sílu a moc potřebnou k rozumovému zvládnutí látky. Jistě u něho působí ještě jiní činitelé - určitá citlivost pro věci, jež jsou předměty smyslů (citlivost pro akustiku, optiku, zvláštní představivost), jež jsou předmětem diferenciální psychologie. Aprioristický člověk - racionalista - však si vytváří pojmy a úsudky činností čistě imanentní, vnitřním konstruováním pravdy, kterou mu logika věcí jemně nadhodí, jako by mu podaný materiál byl jen příležitostí k rozvinutí vlastního nezávislého myšlení. Jistě, že často je daleko od skutečnosti, kterou vůbec nezaujatě nezhodnotí.

Nejvýhodnější směr theoretického ducha je vytvořen souladem zkušenosti a činnosti spekulativní v typu *kritickém*. Nazýváme jej tak proto, že navazování skutečnosti na trvalé, dávno dané kategorie, je funkcí kritiky. Tento typ vytěží z věcí její zvláštní kategorii, která je bližší jeho duchu, a podle toho pak jeho myšlení a hodnocení věcí má různé zabarvení podle různých kategorií, které jsou jeho duchu bližší a věc mu snadněji zahrnou - jako do formy se zahrnuje látka. Jsou typy, které spíše cení věc i děje s hlediska jejich podstaty. Kategorie podstaty je těmto typům samozřejmější, než na př. typům, jejichž myšlení má spíše ráz číselný, nebo geometrický. Chápu věci se svého odlišného hlediska, a též ráz pak má i jejich další duševní činnost, čili, jak to vyjadřuje Spranger, ke kategoriím konstitutivním přistupují kategorie reflexivní. I vědecké chápání a hodnocení všech věcí nese osobitý ráz jednajícího typu. Můžeme tedy vědecké posuzování a bádání členit podle barvitosti typů na tyto též kategorie, jako typy samotné. Při jemnějším psychologickém rozboru je nejdůležitější věc zjistit speciální odlišnost typu, hlavně podle způsobu, kterým theoretik konkrétně na věci nazírá, jaké kategorie převládají v jeho zachycování věcí, čili do jaké formy ukládá svá pozorování a zážitky. Protože jemnost poznávání, zvláště vědec-

kého, závisí na kategorické odlišnosti typu, navazuje nauka o nadání právě zde svoji působnost a její funkce záleží hlavně v tom, aby zjistila prvky, které jsou obsaženy v úhrnném názvu „intelligence“. (Lebensf. 140.)

Rozličná hlediska poznávání jsou často tak silná, že proniknou život úplně. Empirik je stálým pozorovatelem dění; věnuje všechnu pozornost přítomnosti, která jej právě zaměstnává, a ihned z ní vyvodí důsledky, jež v jádře jsou v ní obsaženy. Jeho postoj k životu není silným pohlednutím do celku jevů, není v něm pevného rozhodnutí pro jednoznačnou, při tom ale plnou a definitivní formu žití, která charakterizuje silného člověka, nýbrž každý nový jev je pro jeho citlivost podnětem ke změně dosavadního směru žití. Je hříčkou plynoucího bytí. - Racionalista jedná úplně opačně. U něho neurčuje životní směr žádná skutečnost plynulá, žádný projev dění, se kterým se setkává. Jeho apriorismus chce si skutečnost podrobit pomocí těch předem daných kategorií, které dávají ráz jeho poznávání a zpracovávají vše, co duch přijímá, formou sobě vlastní, podrobuje věci ať právem či neprávem vlastnímu hledisku, obléká věci, dříve nežli je připustí jako předmět úvahy, do šatu té kategorie, nebo toho předsudku, který pevně vězí v duchu a udává tón jeho činnosti, takže člověk se stává často ztělesněním nějakého názoru nebo omylu. Poněvadž pak věci a události si osvětlí takový člověk svým hlediskem a výkladem dříve ještě, nežli je přijme definitivně do pokladu vnitřních zážitků, nevidí na nich to, co skutečně přinášejí, totiž nové překvapení nebo nový pokyn k něčemu důležitému, novou zvěst o existenci řádu širšího než jak si jej vytvořil racionalista, bohatšího a ve své životnosti všestrannějšího - nežli fossilní zkamenělina jeho předsudku. Neboť racionalista nechce skutečnost vidět, a skutečně ji vůbec nevidí. Snad v každém člověku vězí něco z dobových názorů, které ovlivňují jeho myšlení a jednání. Ale to je třeba odstranit. Je to první podmínka výchovy charakteru. Od skutečnosti nelze odhlížet, proto v ní přece žijeme. Ale je třeba z ní právě vyvozovat důsledky pro náš vnitřní život. Vyvozovat je osobitým způsobem, ale ne na základě planých předsudků nebo jednostranných kategorií, do kterých věci těsnáme, nýbrž zachytit věci v jejich celku, ve všech kategoriích naráz, ve všech životních vztazích, které jsou při každém dění hluboce zúčastněny a přinášejí nám novou zvěst a nová překvapení, kterým se nikdo nesmí uzavírat, nýbrž na základě vše zahrnujícího, totalitního životního názoru vykoupit jejich cenou co nejvýhodněji svůj čas.

Můžeme dělit theoretiky i podle odlišných předmětů, které zaměstnávají jejich zájem. Zřej-

mě se vnitřně liší od sebe lidé, soustředující svoji pozornost na shromažďování, seřazování a zkoumání vnějších předmětů, jak je tomu ve vědách přírodních, od lidí, kterým záleží jen na hodnotách a vztazích lidského nitra. Můžeme říci, že tyto zájmové znaky ovlivňují svou silou a hloubkou každý styk s jakoukoliv skutečností, takže člověk se zájmy na věcech vnitřních a duchových cení i jevy vnější svým způsobem zvnitřňujícím a naopak. Někdy celá údobí kultury mají takový znak. Do nedávna přece skutečnosti hluboce lidské a čistě duchové musily se z úst „učenců“ spokojit hodnocením prostým a schematickým, které si osobovalo právo úplnosti, zatím co ve skutečnosti se slepou důsledností se přikládaly jen měřítko hmoty na vrcholné projevy a vztahy života.

Jako vědy dělíme na speciální obory, kde *jedna* stránka skutečnosti má být všeobecně vyjádřena a zachycena s nejpečlivějšími a podrobnými znalostmi, a na metafysiku, která chce *všechnu* skutečnost zahrnout do universálního poznání jednoty kosmu, tak i theoretici tvoří dvě skupiny, z nichž jedna zahrnuje jakési specialisty života, kteří si vyberou *jednu* stránku skutečnosti, kterou do detailů promýšlejí, druhí však usilují vyřešit celou skutečnost věcí a jevů jako *jediný* velký problém, který překlenou jedinou velkou totalitní myšlenkovou stavbou, a zvítězí tak i nad mnohostí věcí, která je sice předmětem úsilí specialistů, ale pro celkový pohled na svět jako takový není dostatečným materiálem. Metafysik je nejbliže *úplné* pravdě.

Myšlení a duševní práce se může rozvinouti dvěma směry: Bud' se rozptýlí po cestách dávno objevených a známých a nalezne na nich plné uspokojení, nebo hledá si cestu novou, proniká do krajín neobjevených a bádá v plné síle tohoto významu. Tím je dáno poslední dělení theoretického typu na typ receptivní, který vchází do krajín známých, a typ produktivní, který leckdy s nevýslovným úsilím dobývá neznámé břehy.

Existuje protiklad theoretického člověka, zakládající se na němé vnitřní příbuznosti. Je to typ *skeptika*, který se stal takovým právě *pro své theoretické založení*. Typ člověka, který prošel ideálem theorie, ale z nějakého důvodu byl bud' zklamán, nebo prostě z přesvědčení, které může mít různý podklad, opovrhl vědou jako zásadou. Vnitřní příbuznost s typem theoretickým se projevuje ve stejném postoji obou k životním jevům. Oba jsou plni očekávání, podrobuje sami sebe nejprísnější sebekritice. Jako zní paradoxně, ale je to skutečně pravda, že určití lidé, označovaní a vystupující jako nejtvrdější atheisté, jsou v jádře lidmi s nitrem nejtoužebněji připraveným vzepnouti se k náboženské víře, protože jejich bezbožectví je jen důsledkem nějakého zklamání,

které jak se domnívají, jim bylo způsobeno náboženstvím - tak lze říci, že zásadní skeptik je jen nejčistší typ člověka theoretického a je zároveň na tomto základě jeho protikladem.

Typ člověka ekonomického.

Předmětem ekonomického jednání jsou síly a látky hmotné, které stojí ve službě psychofysického jednání člověka. Třebas však je podkladem jednání ekonomického člověka věci hlavně tohoto rázu hmotného, přece nemohou být v této souvislosti pouze předmětem věd fyzikálních, nýbrž spadají do oboru věd ryze duchových, pokud samy o sobě tvoří odlišný stav, který má zvláštní vztah k chápání hodnot.

Hmotné věci mají tu vlastnost, že utišují potřeby přirozenosti. Jsou to prostředky k dosažení cíle, to je k zachování a rozvíjení života. Všechny prostředky, které k tomuto cíli směřují, jsou v poměru k cíli buď škodlivé, nebo prospěšné. Měřítkem prospěchu a škody jsou na prvním místě pudy a biologické stavy, které regulují naše úsilí o ukojení všech potřeb přirozenosti. Duchové věci patří též mezi hodnoty hospodářského použití, čili mohou být vyměnitelnými látkami, poněvadž jsou při své existenci a ve svém uplatnění silně závislé na hmotných podmínkách jednajícího člověka; pohlédneme jen na vědecké dílo, které právě bylo dáno na trh. Při jeho vzniku spolupůsobila technika po všech stránkách, od papírny až po sazeče a knihaře. Obsah je ale třeba ryze metafyzický a odtažitý. - Jiný příklad: Řečník mluví o nejvyšším duchovém předměte. Na konec on i posluchači cítí ztuhlou únavu. - K vyjádření hodnot ideálních, přesahajících i imaginativních je bezpodmínečně zapotřebí, aby se použilo materiálu hmotného - fyzických sil, látky a času. S tohoto hlediska jediné mohou být měřeny výsledky duchovní práce lidí. Vnitřně však tato práce je neměřitelná, duchová, a proto ji zhodnotiti nelze.

Ekonomie, určující typ člověka, udržuje život a síly přirozenosti; tato ekonomie se nazývá práce. Je to činnost racionální, to je činnost vědomě směřující k nějakému cíli, a je pro člověka výhodná teprve tehdy, když vynaložení sil je převyšeno jejím výsledkem. Třebas pak každý člověk je zároveň spotřebitelem a výrobcem, přece převládá-li jedna nebo druhá stránka, může být položen základ k prvnímu rozdělení typu. Je to rozdělení jen vnější, protože je působeno jen odlišností hospodářského postavení a silou neukojených potřeb. Je však zajímavé, jak na jedné straně, nechá-li člověk působit své pudy a neukojené žádosti a dopřeje jim upokojení, pak se žádost přirozenosti nezastaví na nějakém určitém

pomezí upokojení, nýbrž znovu se probouzí s novou a ještě silnější útočností, takže člověk je ustavičně nucen starati se o uspokojení svých vznětů. Má to u někoho své nevýhody, dokonce se zdá tato věc šílenou nutností, chmurně zabarvující ubohý život věčně neuspokojeného člověka, ale věc má i svoji světlejší stránku. Ustavičné vlastní lidské potřeby jsou silnou vzpružinou a živým popudem k ustavičné činnosti, která technikou a hospodářským vzestupem se snaží dostat stále výše, až k hodnotám ryzím - duchovním.

Základní motiv, který určuje hospodářský typ, je stále měření věcí měřítkem užitečnosti. Může se projevit po všech stránkách osobnostní aktivity. Může určovat ráz činnosti, může však naplnit celou ideologii. Pro člověka hospodářského je každá věc prostředkem k zachování života a k jeho příjemnému uspořádání. Je to člověk svrchovaně praktický, šetřící silou, časem i majetkem proto, aby z toho všeho vydobyl co nejvíce.

Jako pro člověka theoretického je prvním problémem pravda, kterou hledá, tak pro hospodářský typ je každá věc potud hledaná, pokud je užitečná. Vědění samo pro sebe je pro něho něco nepochopitelného. Věci jsou měřeny jen užitečností, a podle ní též jsou různě kombinovány k dosažení jistého praktického cíle. Tak vzniká technika. Něco obdobného lze nalézt ve Spenceově pedagogice, která žádá, aby se všechny druhy vědomostí podávaly podle stupně své užitečnosti. Theorie však silně spolupůsobí při této činnosti. Nejedná tu člověk jen poslouchaje slepého hlasu přirozenosti, regulovaného instinkty, nýbrž na základě důkladného poznání věcí a jejich podstatných znaků a vztahů.

P. Konstanc Trnka O. P.

Bolest očima lékaře.

Tato, ó mnichové, je posvátná pravda o utrpení (bolesti): narození je utrpením, stárání je utrpením, nemoc je utrpením, smrt je utrpením, spojení s nemilým je utrpením, odloučení od milého je utrpením, nedosíci, čeho si přejeme, je utrpením, praví Buddha.

Pocit bolesti je dán svým způsobem jistě každému tvorů. Jednou lze se o něm přesvědčiti přímo, očima, jindy jen tušíme, přenášejíce své vjemy na jinou živoucí bytost, jinak uspořádáním, že trpí rovněž jistým druhem bolesti. Myslím tím zejména květiny, rostlinstvo, které nás o tomto pocitu nezpravuje žádnými varovnými signály, spíše následkem činnosti, která bolest vyvolala. Jde vždy tedy bolest ruku v ruce s jistým defektem funkčním, nebo i tkáňovým. Popálení pokožky nás zpravuje bolestí o nebezpečí, které tělu hrozí místně nebo celkově a zároveň je zde

již poškození většího nebo menšího stupně. Jindy je bolest v popředí celé choroby jako příznak nejsilněji vnímaný, ba tak děsný, že individuum volí raději smrt než život v bolesti. Jsou to některé choroby nervové, rakoviny, záněty provázené kolikovitými bolestmi, kdy se člověk svíjí a marně hledá polohu, která by mu poskytovala úlevy. Bolest samu o sobě jako jev nemůže však vysvětliti samo lékařství, nebo jeho odvětví, jde o problém se stránkou psychologickou, metafysickou, ethickou a sociologickou. Může však pronikati do cest, kudy se bolest šíří a zameziti různým způsobem šíření bolestí dočasně, na krátko nebo vůbec přerušením nervových drah, jimiž se bolest vede do ústředí jako vjem. To však předpokládá, že jest třeba znáti i místo, odkud bolest může vznikat, i smyslovou modalitu individua, které bolest pociťuje. Jak nesmírně je důležité studium příčiny, vysvítá z jednoduchého příkladu:

Nákaza bacilem ztrnutí šíje se děje nepatrnou oděrkou, kterou člověk snadno přehlédne, rána sama se zahojí zakrátko, ale choroba vypukne šíříc se nervovými drahami a je provázena velmi bolestivými vzpínavými křečemi, v kterých nemocný za ohromných bolestí umírá, není-li po ruce dobré léchy. Jinak je pocit bolesti vyvolán příčinami mechanickými jako píchnutím, tlakem, sevřením, drcením, nebo tepelnými (teplo i chlad), elektrinou, sloučeninami chemickými. Frey se domnívá, že jsou to rozpadové produkty, které dodnes blíže nejsou známy, jež vyvolávají bolest. Chemická spoluúčast novými pracemi byla nezvratně potvrzena (Cannon). Avšak pocit bolesti je odvislý od rasy, individua, konstituce, sociálních poměrů, intelligence, změnami vnějšího i vnitřního prostředí, meteorologickými podmínkami klimatickými. Z některých ústrojí lze bolestivý pocit vyvolat velmi snadno: kůže, některých sliznic, dření zubní, varlat, vaječníků. Z útroh se pocit bolesti vyvolává naopak obtížně. Také funkce orgánová asi souvisí s vyvoláním pocitu bolesti. Zmačknutí střeva, pokud nejde o rozdrčení nevyvolává pocit bolesti, ale vyvolá jej rozepětí střeva na příklad plyny. Tím chci ukázati, že není dosud po ruce ani subjektivního ani objektivního kritéria absolutního pro taxování pocitu. Jeden odpoví na týž podnět velikou reakcí, druhý si jej téměř nepovšimne. Musíme se proto řídití směrnicemi jinými a posuzovati bolest s onoho hlediska, jak mnoho poškozuje tělo a jakých stop po sobě zanechává. Sherrington považuje bolest za psychický přívlastek imperativních obranných reflexů. Parsons uvádí, že bolest vedou do ústředí mozkového nervy nociceptivní, t. j. reakci na škodlivinu přijímací.

V bolesti je několik složek, které jsou všem

jejím druhům společné. Je to složka korová, která způsobí, že si člověk uvědomí podnět bolestivý, a zařizuje příslušné obranné pohyby a reflexy. Druhá složka je afektivní, libá nebo nelibá, která je odvislá od nervových drah a ganglií nervových na spodině mozkové. Head a Piéron ukázali, že poměr obou složek může býti různý, ba i protichůdný. Čím je stránka percepce přesnější a jemnější, tím méně je zdůrazněna složka afektivní. Tato složka, nelibý pocit bolesti, někdy převládá úplně, je kategorickým upozorněním, že se něco děje, co není organismu na prospěch, ani libé, vyvolává celou řadu obranných reakcí, které nemusejí vždy býti cílevědomé, nýbrž jsou jen ukázkou, jak se podráždění rozšiřuje i na okresy, které nemají přímo s místem bolesti nic společného. Rozšíří se zornice, tep se zrychlí, krevní tlak stoupne, dech se zrychluje, nebo zpomalí, zatají, vystoupí pot, mění se napětí svalstva i odporu kůže. Bolest však může vyvolati i ostrý zvuk, látky dráždící silně chuť a zrak, nebo i čich. Jakmile bolest vystoupila jen v poněkud vyšší intenzitě, pak ovládá celý organismus, není zájmu pro nic jiného, je vůdčím momentem, leitmotivem, který se šíří přes všechny jiné sféry zájmové a nutí, aby individuum připoutalo svou pozornost jen k ní. Odtud plyne chování se nemocných při prudkých bolestech a nemotivovanost některých činů, kterých by se nedopustili, kdyby jejich mysl nebyla zcela zaujata bolestí. Tyto vzruchy jsou naprosto imperativního charakteru.

Někteří autoři rozeznávají centalgii, která vzniká po podráždění nepatrné plochy kožní, jako bodnutí, elektrické podráždění; je jasná, ostrá, bodavá, časem se zmenšuje a pokud se pocitu týče je snesitelná. Umožňuje rozeznání povahy poškozujiícího předmětu, jemné rozeznávání prostorové, vyvolává rychle reakci.

Druhým druhem je thermalgie, která vzniká z větší plochy, ie hlubší, ne tak přesně ohraničená, není přesně lokalisována, má velkou reakci i obrannou. Děje se tak při spálení. Ale přenáší se do centra pomaleji. Piéron rozeznává ještě crusalgiu (pincement). Vyvíjí se jako bolest pomaleji než bodnutí, ale trvá a stává se obtížnou. Jak rychle se vede nyní pocit bolesti vyvolaný různými příčinami. Bylo naměřeno, že pocit bolesti bodnutím se vede rychlostí 16 m/sec. při spálení 4—5 m/sec., po štípnutí 12 m/sec. Čtvrtý typ bolesti, který je odpovědný za bolesti nitrokožní, se vede rychlostí asi 1 m/sec. Když byla studována nervová vlákna a nervové buňky, ukázalo se, že podle jejich skladu drobnohledného, reagují na čití bolesti. Neirychleji se vede bolest silným vláknem, ale také nejdříve mizí, činnostní proud bolesti má zde vyšší potenciál. ale prahová dráždivost je vyšší než u tenkých vláken nervových. Ovšem

je zde až dosud mnoho nevysvětleného a schematisace by, myslím, byla věci jen na škodu, právě tak, jako přílišná specialisace, která studijní terén jen zatemňuje. Je jisto, že za stavů chorobných může býti vedení bolesti urychleno nebo i zpomaleno. Proč, to někdy víme, dráhy nervové jsou porušeny, vedení se předává nedokonale, špatně, pocit bolesti se vyčerpává cestou a dochází oslaben, jindy nás nechává věda na holičkách.

Jaká je účelnost bolestivých podnětů? Má smysl pro organismus, nebo je výsledkem určitých zkušeností inteligentního tvora, který vida blížící se nebezpečí, nebo máje zkušenost z něho, zavede celou řadu obranných reflexů, které mají jej uchrániti před škodami? Richetovými pracemi se ukázalo, že pud není schopen modifikovati bolest, ani ji adaptovati, ani zdokonalovati. Může však podle intelligence na ni reagovati bouřlivě nebo méně bouřlivě, protože často má možnost odhadnouti velikost příčiny, která ji vyvolává. Pokládáme však za nejvš pravděpodobné, že bolest je varovným signálem, který uvádí tělo do pozoru, který je zpravuje, že se děje něco, co jeho existenci ohrožuje. Prodlužuje tedy život, brání zničení těla.

Dále pro lékaře je často znamenitým vodítkem, aby hledal poruchu orgánovou podle lokalisace bolesti. Pravda není vodítkem absolutním, ale důležitým, takže lékař se po ní táže a hodnotí ji vedle jiných vyšetřovacích metod.

Podle svých zkušeností, kde jsem lokalisaci bolesti zakresloval na více jak 4000 schemech lidského těla při nejružnějších chorobách, mám za to, že jde o příznak velmi cenný, je-li správně hodnocen a zbaven určitého zabarvení, které mu dodává individualita.

Primář dr. Riedl.

Einsteinova theorie relativity a filosofie sv. Tomáše.

Bohaté fyzikální badání minulého století objevilo nám netušené perspektivy ve vývoji názorů na složení vesmíru a na podstatu hmoty. Jsou to Einsteinova theorie relativity a Plankova theorie kvant. Tyto fyzikální theorie měly silnou odezvu ve filosofických názorech současné doby. Nejdříve tedy, pokud možno v hlavních rysech probereme relativitu samu a potom srovnáme její výsledky s principy filosofie sv. Tomáše. Ovšem naše filosofické výklady neobejdou se s kritikou filosofie moderní, zejména s filosofií Kantovou.

Fyzika 19. století vyznačuje se badáním o éteru. Lidský duch nemohl si představit prázdný prostor. Již Descartes vylučoval možnost prázdného prostoru. Není možno si představit hmotu

bez prostoru a prostor bez hmoty. Není proto skutečného vakua. I vzduchoprázdný prostor je prostoupen zvláštní jemnou látkou nehmotnou, již bylo dáno jméno éter, s ním byly spjaty názory o podstatě světla. Byly dva: Jedné theorie původcem byl holandský fysik Huygens. Je to t. zv. theorie ondulační čili vlnivá. Ta praví, že světlo je projevem vlnění nějakého prostředí podobně jako zvuk vzniká viněním vzduchu. Druhá theorie byla tak zv. emanační, která si představovala, že světelný zdroj vysílá částice, které se šíří přímočaře a velkou rychlostí. Obě theorie snažily se vysvětliti některé zjevy optické, přičemž důležitou úlohu hrál zde i názor na éter. Úspěchy nakonec slavila theorie vlnová. R. 1862 anglický fysik Maxwell podal model éteru, z něhož odvodil rovnice vyjadřující vztahy mezi elektrickými a magnetickými silami. Tyto rovnice byly skvěle potvrzeny německým fysikem Herizem o 25 let později. Maxwell odvodil svoje rovnice za předpokladu, že tělesa, na nichž pozorované zjevy elektrické a magnetické probíhají, jsou v klidu. Pro fysiku éteru vznikla otázka, jaký vliv má pohyb těles na éter, který je obklopuje a prostupuje. Je dvojí možná představa: 1. Tělesa při svém pohybu éter unášejí podobně jako země ovzduší, anebo za 2. éter je klidný a pohybující se tělesa jím procházejí, aniž ho nějak strhují.

Rozhodnouti tuto otázku mohlo se jen cestou pokusnou. Výsledky těchto pokusů však dopadly naprosto jinak než se čekalo. Byla tu otázka vysvětliti tak zv. aberaci stálic, kterou popsal po prvé Bradley roku 1727. Ten pozoroval, že stálice mění polohy, v nichž je vidíme na obloze, a to tak, že během roku opíše každá stálice velmi malou elipsu. Bradley vyložil tento zjev z theorie emanační. Jeho výklad dá se přenést i do theorie vlnivé, jak ukázali Young a Fresnel, avšak za předpokladu, že éter není pohybem země strhován. Až dosud se theorie klidného éteru, který není pohybem těles strhován, zcela osvědčila a zdálo se, že tu Young a Fresnel nastoupili správnou cestu. Ale brzy se věc změnila, měření vykonaná později nasvědčovala spíše představě opačné, že totiž éter hmotou strhován je.

Pohybuje-li se země nehybným éterem, vzniká na jejím povrchu jakýsi éterový vítr, je to cosi podobného, jako když vystrčíme ruku z okna jedoucího vlaku. Tento éterový vítr bude patrně strhovati světelné vlny a musí se nějak projevit v průběhu optických dějů, pozorovaných na zemi. Pokusně toto zkoumal po prvé slavný fysik Michelson roku 1887. Avšak výsledky pokusu byly proti všemu očekávání záporné, nebylo možno zjistiti žádných změn, a ani stopa účinku éterového nebyla nalezena. Tak se po prvé octla theorie klidného éteru ve sporu s experimentální zku-

šeností. Pokus ten naopak by se dal vyložit s předpokladem, že země svůj éter unáší s sebou, takže není éterového větru. Správné vysvětlení tohoto záporného výsledku - k němuž se dospělo, ovšem po době velmi dlouhé - bylo, že položená přírodě otázka nemá smyslu, že pojímání světlo jako vlnění v éteru pro výklad zjevu nestačí. Bylo třeba éter z teorie světla vyloučiti. To učinil svou novou teorií Einstein. Ukázal, že fyzika se bez éteru obejde. Nemusíme sice nic namítati proti tomu, abychom fyzikálnímu ději ve vakuu se odehrávajícímu, odpírali nějaký podklad, to je éter. Avšak tento nemá nic společného s hmotou a nemá smyslu mluvit, je-li v klidu či v pohybu, nebo má-li jiné vlastnosti, které přisuzujeme hmotě. Pak ovšem éter je sotva víc, než vyjádření faktu, že vzduchoprázdný prostor má jisté fyzikální vlastnosti. Svou teorii vybudoval Einstein na dvou principech. Na principu relativnosti pohybu, jehož znala i klasická fyzika Newtonova, který praví, že postupný pohyb, pokud je rovnoměrný a přímočarý, nemá vlivu na průběh mechanických dějů a na principu stálé rychlosti světelné, který můžeme ozřejmiti názorně takto:

Vyšleme-li světelný signál at' za vlakem či vlakem vstříc, naměří pozorovatelé ve vlaku pro jeho rychlost vždycky stejnou hodnotu, která se rovná tomu, co naměří pozorovatelé při trati. Jinak řečeno, rychlost světla vzhledem ke trati i vzhledem k jedoucímu vlaku je přesně táž a nezávisí na rychlosti vlaku. Principem stálé rychlosti světelné vynutil si Einstein radikální změny v představě o měření času a prostoru. Vlastní oporou, že Einstein tímto principem uhodil na správnou cestu je to, že se podařilo vybudovat ucelenou teorii všech optických a elektromagnetických dějů, která je v úplném souhlasu s experimentální zkušeností a se vším, co známe. Einstein dospěl takto k těmto výsledkům: Všechny veličiny jsou relativní, t. j. velikost závisí na tom, jakou rychlostí se pohybují tělesa vůči tomu, kdo je měří. Možná to vysloviti takto: Pohybem zkrátí se rozměry všech těles, pokud připadají do směru pohybu, rozměry kolmé k němu se nezmění. Obdobně o čase platí podle Einsteina zcela nový názor: Co je současné pro pozorovatele jednoho, není současným pro pozorovatele druhého. Pojmy, současně, dříve, později, nemají významu absolutního, nýbrž závisí na pohybu pozorovatele a jeho měřících přístrojů. Třetí důsledek je pronesený o hmotě. Relativní je i hmota. Závisí na rychlosti, již se ono těleso pohybuje vzhledem k pozorovateli. Se zvětšením rychlosti roste i hmota rychleji. Všechny tyto výsledky zdají se nám protismyslné. Je to proto, že nikdo takto o čase, prostoru a hmotě nemluvil. Jsou, přesně vzato, slovným výrazem jistých matematických vztahů,

tak zv. Lorentzových transformací. Tento shora uvedený souhrn nových názorů na čas, prostor a hmotu, tvoří zhruba obsah tak zv. speciální teorie relativity. Speciální se nazývá proto, ježto všude v úvahách se předpokládá pohyb rovnoměrný a přímočarý. Známe však také tak zv. obecnou teorii relativity. Podstatná část této teorie je nová teorie, nový názor na gravitaci. Klasická fyzika znala jen statickou gravitační sílu. Einstein tvrdí, že pohybem vzniká nová síla gravitační. Touto teorií vysvětlil jistou nesrovnalost v pohybu planety Merkura. Gravitační silou se světelné paprsky ohýbají, což bylo prokázáno i experimentálně měřením. Podle toho, jak je hmota v prostoru rozdělena je i pohyb paprsků světelných jiný, t. j. více nebo méně se zakřivuje. Prostor nezná tedy pojmu přímky, jako my, nýbrž je zakřiven.

K tomuto názoru dospěla i geometrie. Ukázalo se, že tak zv. geometrie Euklidova, jak ji známe ze školního vyučování, nemusí v jistém rozsahu platit. Tento názor dal vznik novým geometriím tak zv. Neeuklidovským, v nichž neplatí některé poučky geometrie Euklidovy. Přirozeně, že vznikla otázka, která z těchto geometrií má oprávněnost pro skutečný prostor. Rus Lobačevský pokusil se to zjistiti měřením. Měřil pravoúhlý trojúhelník, jehož jedna strana byl poloměr zemský, druhá vzdálenost stálice Siria. Z tohoto měření zjistil zakřivenost prostoru. Totéž učinil v nové době holandský hvězdář De Sitter. Einstein dal svému prostoru stálé zakřivení o poloměru 1200 mil. svět. let. De Sitter a fyzik Lemaître ukázali, že svět nemůže míti stálého poloměru, nýbrž, že tento se může zmenšovati nebo zvětšovati, jinými slovy, že svět se v určitých intervalech časových rozpíná a opět smršťuje. Tímto krátkým nástinem skončili bychom náš výklad o relativitě s jejími důsledky a přikročili bychom k části filosofické.

Předně se nám vyskytuje otázka, v jakém vztahu je vesmír Einsteinův vzhledem k přirozené teologii sv. Tomáše. Víme již, že Einstein zbavil nás představy domnělého nekonečného vesmíru. Avšak tato konečnost neubírá theistickému pojmu Boha na jeho velkoleposti. Bůh - stvořitel převyšuje své velkolepé dílo stvořeného vesmíru. Totéž říká jinými slovy sv. Tomáš, když praví o třetím stupni poznání Božího: Bůh je stále více a více poznávám jako něco velice vzdáleného a odlišného ode všeho, co se jeví ve stvořeném. Naproti tomu Relativita podřídila kořeny panteismu, to je názoru, který ztotožňuje vesmír se svým Stvořitelem. Je nesprávný z toho důvodu, že vesmír jsme pochopili jako něco konečného, i když sám v sobě ve své velkoleposti se neumenšil... Ale takový Bůh nemůže býti Bohem v theistic-

kém slova smyslu, neboť, může-li býti lidským rozumem pochopen a pojmut, není více Bohem. Relativita panteismus zamítá. Vidíme tedy, že theodicea sv. Tomáše nebyla vůbec dotčena naukou Einsteinovou, naopak ukázala se v úplném souladu s ní.

Než výklad filosofický o relativitě by byl neúplný, kdybychom se nezmínili o vztahu jejím k filosofii moderní, a to především k filosofii Kantově. Už tomu více než 100 let, co říše myšlení jest pod převážným vlivem filosofie Kantovy.

Rozhodný vliv jeho criticismu jevil se za našich dnů v neomezeném panování základních postulátů tohoto systému. Mezi postuláty Kantovy kritické filosofie patří apriornost forem poznání. Kant tvrdil, že nemůžeme poznati věci jinak, než svými schopnostmi poznávacími, jimž určil způsob činnosti i hranice těchto schopností. Prohlásil, že ani naše chápání a ani naše smysly nemohou dosáhnouti skutečnosti, neboť skutečnost sama jest nepoznatelná. Jest ovšem s to, aby myslící subjekt uvědomila o své přítomnosti, ale toto jest také vše, co o ní můžeme zvědět. V povaze našich poznávacích vlastností jest přizpůsobovati si věc, kterou máme poznati. Podle Kanta přistupujeme k věcem s principy předem. Souhrn těchto principů tvoří a priori formu vědění. Naše úsilí, totiž poznati věci, neodhaluje nám nic o jejich přirozenosti. Nalézáme v nich jen to, co jsme si předem do nich vložili. Přijmeme-li toto nazírání, třeba se vzdáti možnosti, abychom tvrdili necht' je to cokoli o přirozenosti věcí. Nejvýš lze zjistiti přítomnost objektů, které na nás působí, aniž bychom se směli něčeho domýšleti o jejich nepoznatelném základu. Tím systém Kantův odsuzuje lidské myšlení k tomu, by zůstalo zavřeno samo o sobě a nikdy nevyšlo z osudného kruhu své vlastní imanence. Všechny pokusy překročiti tento kruh a dosáhnouti skutečnosti takové, jakou jest sama o sobě, jsou považovány předem za prázdné a marné. Plyne z toho, že poznati pravou podstatu jsoucna nevede k cíli. Skepse metafysická nebo alespoň agnosticismus, to jsou konce, k nimž vede přijetí apriorního postulátu Kantova. Snadno pozorujeme z toho důsledky. Ježto nemůžeme poznati věci stvořené, jest nám tím více nemožno dohadovati se čehokoliv o jejich tvůrci. Svět, který nás obklopuje, ihned přestává býti viditelným důkazem jsoucnosti Boží. Klasický důkaz Boží existence, známý pod jménem „a motu“ (z pohybu), důkaz, který byl basí veškeré theodicey starověké i středověké, pozbývá tím své hodnoty průkazné. Jsoucnost Boží, byvši tím zbavena všelikého důkazu rozumového, může se opírat jen o pouhé důkazy řádu citového, jak to učinil sám Kant, když viděl, že rozbořil cestu k Bohu. Bůh stal se Kantovi samot-

nému požadavkem vůle a srdce. Náboženství, stavší se věcí soukromého života, přestává býti v jakémkoli vztahu ke vědě. To jsou důsledky, k nimž spějeme, připustíme-li Kantovy nazírací formy poznávací. Filosofie Kantova však jest výsledky theorie relativity silně otřesena ve svých základech. Apriorism Kantův jest zbudován na přesvědčení, že prostor jest jediný, společný všem a odpovídá všude postulátům Euklidovým, a potom na přesvědčení, že také čas jest jediný a všeobecný. Jak jsme viděli, tyto pilíře podkopala relativita, která hájí mnohost časů a mnohost prostorů. Při tom si nutno uvědomit, že názory fysiky a geometrie nebyly nějak uměle vynuceny, aby popřely filosofii Kantovu, jak by se to mohlo domnívat, kdyby takovými cestami šla filosofie křesťanská, která by měla jistě živelný zájem, aby nebezpečí Kantovy filosofie zažehнала.

Moderní tedy přírodověda nejen že Kantovu filosofii vážně ohrozila, nýbrž postavila se svými filosofickými názory na půdu docela opačnou. Stačí, abychom dodatečně slyšeli výroky dvou jiných vynikajících fysiků, sira Artura Edingtona a amerického fysika Jamesa Jeanse, jejichž výroky jsou přímo v diametrálním rozporu se shora uvedenými názory Kantovými. Edington ve svém díle *Das Weltbild der Physik* (331) praví: Idea vyšší osobnosti, obecného ducha nebo Logu je, jak myslím, veskrze jasným závěrem z přítomného stavu theoretické fysiky, nebo aspoň je s ní v harmonickém souladu.

James Jeans praví v podstatě totéž ve svém díle *Der Weltraum und seine Welträtsel* (204) a moderní fysikální theorie nás nutí, abychom si představovali Tvůrce činného mimo čas a prostor, jež jsou přece jen součástí jeho stvoření, stejně jako je umělec mimo plátno.

Shrneme-li na konec tyto názory dohromady, máme tento výsledek: Náš vesmír je konečný, který byl stvořen bytostí duchovou, jsoucí mimo tento stvořený svět a nezávislou na čase ani na prostoru. Víme však, že toto není nic nového, neboť v řádu víry máme tuto myšlenku již krásně symbolisovanou. V křesťanských chrámech v době vánoční vidíme na oltářích v záplavě světél sošku Božského Dítka, které, ač zdánlivě bezmocné, přece však s božským majestátem drží ve své křehké ručce omezený, konečný vesmír.

B. Kocich.

Německý pedagogický realismus.

Rovnováha mezi subjektem a objektem je v současné pedagogice porušována podobně jako dialektická rovnováha jedince a společnosti. Individualismus liberalistický a většinou i socia-

listický nedosáhl jiné pedagogické jednoty než je totalita ze subjektu. Tam, kde je tendence pokládati lidskou osobnost za hodnotu druhého řádu a podřizovati ji duchovnímu a fysickému společenství národa, takže osobnost jako autonomní, svéprávný a svérázný celek zaniká, projevuje se převaha objektivní životní skutečnosti nad jedincem i v nazírání na podstatu a zákonitost výchovy.

Individuální *svoboda* má v současném německém pedagogickém realismu nový smysl a obsah, plynoucí z podřazení individua objektivní skutečnosti. Je tu sice snaha obhájit theoretickou svobodu jednotlivce, avšak předmět svobodného rozhodování je omezen filosoficky i prakticky: buď se jednatelce podřídí své objektivní životní skutečnosti, a bude z ní žít, nebo jí odepře souhlas a sám se z ní vyřadí k neplodnosti. V tom záleží svoboda a odpovědnost jednotlivce: je-li práv nárokům bytí, či jim odpírá a tím svoji skutečnost a zároveň sebe sama získává nebo ztrácí.

Tím, že odmítá autonomního člověka, nechce snad tento realismus odstraniti lidskou svobodu, nýbrž osobní svoboda stává se opět ústředním problémem této realistické nauky o člověku - i když v docela jiném smyslu. Skutečnost zde není myšlena v pozitivicko-vědeckém smyslu, nýbrž ve smyslu existenciálním. Není totožná s tím, co je prostě dáno. V tom smyslu není žádné, pro všechny závazné, obecné, objektivní skutečnosti. Naopak, z konkrétních daností a rozhodnutí buduje se teprve životní skutečnost člověka. Každému takto vyrůstá vlastní, zavazující skutečnost, a jednotlivé skutečnosti mají různou šířku a hloubku. (Srov. H. Döpp-Vorwald: *Pädagogischer Realismus als Gegenwartsaufgabe*, str. 34.)

Člověk má celé své bytí ze skutečnosti a z jejích závazků. Tyto závazky, to je on sám. A jeho etickým úkolem není překonati to vše k tak zv. čistému lidství, nýbrž právě uznati všechny tyto vázanosti a vyplniti je, na př. sloužiti svému národu, a to na místě, kde stojí a v tomto historickém okamžiku. Tím získává svou svobodu. S obecnými, věčnými hodnotami nemůže nic počítí. Podstatou ethického není zde tedy obecný, rozumový zákon, který si člověk autonomně určuje, nýbrž poslušnost a odpovědnost vůči konkrétnímu nároku, s kterým se zde a nyní setkává. Tomu úkolu se neučiní zadost nekonečným tíhnutím k dobrému, ani dobrou vůlí, nýbrž odpovědným rozhodnutím a vyznáním, činem. A čin má svůj smysl a oprávnění nikoliv z idey, nýbrž z nouze, kterou má odstraniti, a z člověka, který ji cítí a chce je odstraniti. Úkoly jsou dány skutečností, cíle a zákony jsou dány tím, kdo je skutečnosti práv.

Empirické štěpení světa v subjekt a objekt zakrývá se ve filosofii německého realismu nadřazenou celistvostí, v níž je člověk i svět včleněn v jednotu, a to tak, že skutečnost a člověk souvisejí podstatně a nerozlučně, takže člověk je tím, čím jest, pouze skutečností, do níž patří. Člověk dosahuje totality své existence pouze tím, že se blíže a hlouběji spojuje se skutečností a že se v ní ztrácí. Jako italský idealismus vidí konkrétní podobu objektivního ducha v aktuálním cítění a vědění národa v tom kterém historickém okamžiku, tak německý realismus vidí za všemi skutečnostmi života jako skutečnost nejvyšší národ (*völkischer Realismus*). Situace národního celku a jeho aktuální potřeby stanoví cíl a úkol pro každý partiální útvar, školu, rodinu a jednotlivce.

Ze života národního společenství odvozuje se tedy i smysl a cíl výchovy. Výchova (vzdělání) není autonomní hodnotou, nýbrž služebnou funkcí, a to má konati službu nikoliv již pro individuum a rozvoj osobnosti, nýbrž pro národ jako celistvý organismus. Vychovatelská práce není autonomní v žádném ohledu, neboť jejím smyslem je vždy výchova a formování národního typu. Autonomní má být pouze věda o výchově, jejímž úkolem je popisovati pedagogickou skutečnost a její působení. Poněvadž však pravdivé a cenné je pouze to, co slouží národnímu společenství a vzdělání „ducha společenství, jediného ve všech formách“, stává se v této „obnovené vědě“, každý vědecký sbor, i věda o výchově, „výchova v posledním slova smyslu“, sloužící víře, vůli a smyslu společenství. Smysl národního společenství je též smyslem kultury, neboť není jiné kultury než národní. Národní kultura je ideální projekcí typických národních vlastností a všeho, co tvoří svéráz národa (*arteigen, wesentlich*). Proto konkrétním pedagogickým cílem je *národní typ*.

Vědu o výchově je nutno rozlišovat od *pedagogiky*, která je pouze *vědou o vedení*, o vědomém vychovávání, úmyslném a plánovitém vzdělávání dětí. (Petr Petersen, *Allgemeine Erziehungswissenschaft*.) Výchova je dána bytím, je *to původní funkce bytí*. Věda o výchově se tedy musí vraceti k ontologii. Vztahuje se nutně na společnost, neboť pro všechny lidi je společnost danou životní skutečností. Předmětem vědy o výchově je výchova jako skutečnost, nikoliv jako úkol. Je tedy předmětně neomezená, neboť působení skutečnosti je *panpedagogické*. Čistá výchova není vědomé poučování, nýbrž vyvolání situace, stavu, události nebo zážitku. Podstatné je pro výchovu čisté a volné soužití dětí, společné podniky, aby byl umožněn vzrůst dětí do společenství. Podle toho vybudoval Petr Petersen též svůj plán (jenský plán) obecné, volné, národní školy,

jež má býti životním společenstvím s vlastním pracovním rytmem.

E. Krieck určuje předmět *vědy o výchově* jako „zjištění podstaty výchovy a jejich, vždy a všude platných zákonitostí“ (E. Krieck, Erziehungswissenschaft). Polem bádání je soužití lidstva v jeho mnohotvárném členění v rasy a též podle historických hloubkových rozměrů. Výchovu samu definuje jako „typické přizpůsobení údů normám a zákonům společenství“.

Tato výchovná funkce společenství, jinými slovy, toto *typické přizpůsobování* okolí, děje se jednak neuvědoměle, jednak vědomě a záměrně. Nevědomá, pouze funkcionální výchova, vyskytuje se v nejčistší formě u primitivních národů, avšak je základem veškeré vyšší a plánovité výchovy i u kulturních národů s výchovnými a vzdělávacími systémy. Nejvyššího stupně utváření člověka dosáhne se při současném působení neuvědomělé a plánovité výchovy, jak je tomu ve vzdělané rodině. Čím vyšší je stupeň mravnosti a vzdělanosti společenství, tím lépe a bohatěji je vybaven výchovný systém: funkce stává se mravním úkonem.

Systém veškeré výchovy jest přivést jednotlivce k vnitřnímu porozumění, k společnému vědomí, k stejné vůli a obecně platným normám jednání. Vychovatel je tedy dán nejprve v podobě společnosti samé, jež vychovává podle svých norem a obsahů. Když z ní vyroste systém plánovité výchovy, vystoupí též zvláštní nositelé výchovy, leč podstata výchovy se tím nemění. Jednotlivý funkcionář výchovy vykonává své dílo nikoliv z vlastní moci, nýbrž ve službě společnosti, jejíž normy a obsahy zůstávají směrodatné pro způsob a směr jeho plánovité činnosti. *Cíl výchovy je vždy dán hodnotami a cíly společnosti samé.* Nemusí tudíž pedagog hledati ještě zvláštní cíl výchovy. (Srov. E. Krieck, Erziehungswissenschaft, str. 28-29.) Je-li cíl a smysl výchovy dán společností, bude tolik druhů výchovy, kolik je druhů společností. Systémy výchovné jsou při vši různosti příbuzné a výchova sama řídí se všude týmiž zákony.

K vědě o výchově může se pojití *technologie* výchovy, k níž patří i všechny úvahy o škole. Škola obsahuje jen část výchovy, neboť její výchovná funkce se uskutečňuje vyučováním. Jest znakem školy budované v duchu pedagogického realismu, že životní forma, která je škole základem i cílem určuje i povahu didaktické metody. Škola není autonomní a neplodí o sobě žádnou ideu ani obsah: je pouze prostředníkem mezi tím co jest a tím, co vzniká.

Proto theoretické pedagogického realismu (Petersen, Krieck, Döpp-Vorwald) nazývají tuto záměrnou část výchovné skutečnosti vedením

(Führung). Vychovatel je jen prostředníkem mezi žakovým osobním já a skutečností. Jeho úkolem je dopomáhati mu *k naplnění existence*. Učí ho různým technikám a pečuje o opravdové společenství ve škole. Vyučování, školení a vzdělání není samoúčelné. Jeho konečným cílem je přivést žáka k odpovědnému rozhodnutí vůči národu. Pedagogika kulturní, na podkladě duchovně-něbo na jakémkoli systému hodnot vzdělání budující, nemá zde místa. Cílem není idealistické poznání pro poznání, ani vzdělaná osobnost o sobě, nýbrž „*realistický ideál národní existence*“ (Döpp-Vorwald).

Cestou k tomuto cíli je *organická škola*. Mizí převaha metodiky a didaktiky, odstraňuje se vědecká systematika předmětů a ztrnulé pokračování ve věkových třídách. Novým základem školy jsou samy základy skutečného života, životní celky a okruhy, z nichž dítě přichází a pro které vyrůstá. Tam pro ně klíčí jeho pravý životní obsah a úkoly. Škola zde musí navázati, včleniti v sebe tyto životní okruhy a na nich budovati další vzdělání. Nová škola má býti vázána k zemi (bodenständig) a nové formy celostátního vyučování mají býti blízké životu. Nemá to být pouhá aktualnost, která vede spíš k roztržičnosti než k ucelení, ani se nemají celostní témata určovati podle zvůle dětského zájmu. Uzavřený životní okruh, v němž dítě vyrůstá - na př. selský dvorec ve vsi - je stále týž. A ten musí dávat středisko, popud, obsah a téma vyučování. (Srov. Döpp-Vorwald, 96.)

Řekli jsme již, že totalita pedagogického realismu a autonomní vědy o výchově je vykoupěna novým pojmem svobody, která dává člověku jediné právo - jež ostatně lze podle okolností pokládat za povinnost - *právo podříditi se konkrétní národní skutečnosti*. Čistá věda o výchově zdůrazňuje, že není její věci konstrukce ideálu, a při tom neváhá mluvit o „německém ideálu vzdělání“. Je v zásadách i metodě určena, jak praví Krieck, „učením klasické filosofie Řeků o celistvosti“, a zatím nahrazuje tvůrčí totalitu osobnosti determinismem. Rovnováha tvůrčí autonomie a objektivní skutečnosti porušuje se ve prospěch objektu, leč popření tvůrčích sil v poznání má za následek, že se subjekt poddává skutečnosti klamné neadekvátní.

Nechceme pochybovat o tom, že vzdělání není hodnotou autonomní. Podružný ráz hodnoty vzdělání plyne již z toho, že úkolem veškerého vzdělání je uskutečnění kulturních hodnot. Je též třeba uznati, že za každým výchovným aktem musí býti respektována jistá základní skutečnost, jež je měřítkem všech věcí. Toto měřítko je buď náboženské nebo kulturní, dané náboženstvím nebo kulturní filosofií. V každém případě to musí býti

hodnota alebo súčet hodnôt absolutných, objektívnych, nepragmatických, ktoré nemajú svoj zdroj v ľudskej zvláštnosti, v prevládajúcich národných vlastnostiach alebo v potrebách okamžitej situácie, nýbrž ve skutočnosti pozitívni, vedecké, ve skutočnej organizácii človeka a sveta. Tyto absolutní, vše-

platné hodnoty pravdy, spravodlnosti, lásky, slobody a pod. musí byť korektívom každej totality. Totalitní pedagogika, ktorá chce byť práva objektívni skutočnosti, musí se oprostíť od nátlaku jakékoliv ideologie, aby jí mohla být vodítkem jen ipsa res.

Fr. Müller.

Kritika.

René Hubert: Esquisse d'une doctrine de la moralité. J. Vrin, Paris. Stran 392.

Medzi najurgentnejšie problémy našej doby patrí na prvom mieste problém morálny. Každý pozorovateľ totiž konštatuje, že kríza našich časov je krízou ducha a všeobecnou krízou mravného poriadku. Práve preto pozorujeme nesčíslené pokusy modernej spoločnosti rozriešiť a na pevný základ postaviť tieto páľčivé otázky, od ktorých závisí budúcnosť jedincov i národov. Niektorí sa snažia brutálnym spôsobom potlačiť akýkoľvek systém, ktorý hľadá mravné riešenie, a v smerniciach materializmu vykorisťujú celý svet. Tragika ducha je tým markantnejšia, že nevychádza z vecí samých, o ktoré sa bojuje, ale z ľudského rozháraného vnútra. Rozum a vôľa stracajú kráľovskú nadvládu nad hmotným svetom, a denná skutočnosť dokazuje, že hmota dáva smer hospodárskym i politickým reformám bez ohľadu na vyššiu stránku človeka. Dejiny však svedčia, že každá civilizácia, ktorá nepripustila vliv ducha na svoj vývoj, nevedela si zabezpečiť budúcnosť. Takto v dejinách ľudstva vystriedaly sa mnohé systémy, a každý z nich hľadal cestu pre lepšiu prítomnosť a bezpečnejšiu budúcnosť. Dnešný človek nevie, ktorý smer je zdravší; nevie, bude-li lepšie postaviť svoju budúcnosť na mravný základ náboženský, či na silu hmoty, ktorá tiež hraje rozhodujúcu úlohu. Táto otázka trápi najmä mladých, ktorí chcú mať istotu, ktorí túžia po činnosti a blahobyte.

R. Hubert snaží se tento problém rozriešiť teoreticky i prakticky. Prísnej kritike podrobuje ponímanie mravnosti novších mysliteľov: Kanta, Malebranchea, Locke, Bergsona, Comta, Hegela, Bruhla, Marxa atd., a poukazuje na dôsledky každej náuky v praktickom živote. So zvláštnou pozornosťou študuje problém, jak najst' in casu concreto praktickú istotu, aby jednotlivec mohol správne usudzovať; taktiež hľadá správny výmer zákona, slobody, povinnosti a zodpovednosti, ako rozhodujúcich činiteľov v mravnom živote. V poslednej časti poukazuje na nesmierny význam morálky v živote rodinnom, spoločenskom, hos-

podárskom a vedeckom. Práve tu vidieť, že mravný zákon je rozhodujúcim činiteľom, a že bez mravných záväzkov nedá sa budovať ani kultúra, ani technika, ani hospodárstvo. Autor priznáva, že v svojej knihe podáva iba akési náčrty, ktorými chce ukázať cestu a spôsob, jak by bolo treba riešiť každý konkrétny prípad. Študuje výlučne novších filozofov. Avšak k správne mu riešeniu mravných problémov nebolo by zaškodilo, keby bol poukázal na to, že katolícki myslitelia na každú pochybnú otázku dali už odpoveď. R. Hubert v svojej knihe nepozná ani stredovekých katolíckych učencov, a ani necituje diela najmodernejších.

-im-

H. Lützel, Führer zur Kunst. Herder, Freiburg im Breisgau, 1938 (234 stran, 307 obrazů, 5'20 RM).

V záplavě spisů o umění přichází tato kniha jako skutečné světlo a jako dokonalý vůdce ve změní uměleckého bohatství věků. Autor, universitní docent, známý odborník v otázkách i praxi výtvarného umění, uvádí svým dílem nejen k porozumění určitých uměleckých výtvorů, což by nebylo nic nového, ale snaží se vychovati čtenáře k chápání umění vůbec, a to na dobrém filosofickém podkladu. Umění není jen otázkou vkusu a zkrášlení života, nýbrž má těsný vztah ke kořenům lidského bytí, ono dokonce odkrývá základy bytí. Dle tohoto zásadního hlediska nestačí k chápání umění rozbor forem a slohů uměleckých, ale je třeba vnímati hluboce celistvost uměleckého díla, rodné síly jeho vzniku a konečně jeho poměr k osobnosti člověka. Dále je třeba proniknouti poměr uměleckého díla k celému lidskému společenství nebo i k jeho části, národu. Tyto velké otázky řeší Lützel na pevném skutečném základu, přirozené lidské tvořivosti; tím uniká bezpečně subjektivisticko-idealistickému pojmu umění a jeho díla. Ztělesnění podstatných prvků lidského bytí a činnosti v umění je nadčasovou dokonalou hodnotou, jež je ustavičným svědectvím duchovosti. - Dílo Lützelerovo jest ale zároveň jednou z nejpraktičtějších příruček o umění, neboť vykládá i techniku uměleckého díla

ve všech velkých oborech výtvarného umění. Cel-
lek se dělí na 3 části: architektura, plastika, obra-
zy (či malířství), podle původní závislosti vzniku
těchto uměleckých oborů. Předností nevšední to-
hoto díla jest jasnost a přesnost, což udivuje, uvě-
domíme-li si, že autor zpracoval tři obsáhlé obory
výtvarného umění a k tomu ještě úplně novým
původním způsobem. Nebude snadné předstih-
nouti brzy tuto práci, jež se v několika měsících
dočkala druhého vydání, což je i vnějším důka-
zem její hodnoty. Je třeba čísti a studovati tuto
knihu i u nás. *PhDr. H. Podolák O. P.*

*Arthur Siebert, Von der Pflicht der Philo-
sophie in unserer Zeit, 1938, Rascher Verlag, Zü-
rich und Leipzig.*

Dnešní dobou ožívá obrat k filosofii, v níž se
uplatňuje tvořivost lidského ducha řešením napě-
tí, kontradikcí a záhad skutečnosti. V bohatství
duchovního obsahu lze najít smysl soukromého,
osobního, ale též společného osudu a běhu života.
Filosofie patří k mravním a myšlenkovým pod-
mínkám a prvkům, kterými roste forma a síla
lidské existence.

Filosofie je chápána dnes jako věda jednotící
všechno poznání, vychází z lidského ducha tou-
žícího po pravdě, odtud se rozvětvila k světové-
mu názoru, formuje a vede život, přechází i do
praktického života a činnosti vůle. Dnešní doba
už přiznává, že filosofii vznikla škoda z toho, že
byla postavena na stranu života jako poznání to-
ho, co je proti svému podstatnému rázu, který je
přirozeně obrácen i k vedení života a člověka,
k řízení kultury. Etické a pedagogické hodnoty
patří k filosofii stejně jako jiné čistě intelektu-
álního oboru. Tímto pojetím nabývá filosofie
zase svých přirozených hranic, z nichž byla vy-
tlačena. Na filosofii se obrací dnes celé lidstvo,
aby hájila svobodu a spravedlnost, aby lidství a
svědomí neutrpělo. Až k této stránce filosofické-
ho myšlení lze s autorem knihy souhlasit. Ale
přichází ještě další dodatek, že filosofie se nesmí
snížovat tím, že se hledá příliš přesně skutečnost
a její zákony. Filosofie je spíše vázána na to, aby
kritisovala skutečnost. Poněvadž má své kořeny
ve svobodě ducha, proto pravá velikost filosofie
nezáleží ve vědeckých výsledcích, nýbrž v duchu
samém. Tento duch má svou logickou a ethickou
samostatnost a je tvůrcem filosofie. Z něho po-
chází, že filosofie má svůj vlastní obor a také nej-
vyšší možnost kritiky. Proto má filosofie svobo-
du dané věci volat před soud myšlení a ethiky.
Filosofie je výraz a výplod absolutního, věčného
a tvořivého ducha. Proto je nade všechny zákony
dějin. Z těchto principiálních prvků je hned

patrný proud, jehož se autor drží, že je to hege-
liánský idealismus v nové formě.

Další stať knihy jedná o relativismu ve filoso-
fii, autor považuje přiznání relativismu za smrt
a negaci filosofie. Podle jeho přesvědčení filoso-
fie je založena na duchu absolutna, proto vše, co
svou povahou se hlásí k relativnímu, oslabuje se-
be samo i svou dobu. Důvod k této thesi není
u autora příliš silný. Je to pouhé tvrzení pochá-
zející z předpokladů idealismu a subjektivismu,
jímž je autor proniknut. Je důležité přiznat filo-
sofii poznání absolutna, jak je patrné v aristo-
telsko-tomistické metafysice (pojem jsoucná, do-
bra, pravdy jsou absolutní), je však nesmírný roz-
díl, jak k němu duch lidský dospívá podle prav-
dy (v tomismu) a podle tvrzení autorova. I když
se autor staví kriticky k oběma systémům Heglovu
a Kantovu, přece je zřejmé, že z nich vychází.
Hlavní úlohu dává filosofii, aby se příliš nevá-
zala na jsoucnou, nýbrž, aby kritisovala. To do-
káže jen ve své nezávislosti a svobodě i na jsouc-
nu. Podobné myšlenky autor opakuje a zdůrazňuje
stále. To jsou však slabé stránky jeho filosofie.
Není-li filosofie věda o jsoucnu, samozřejmě svým
intelektuálním způsobem, jeho tajemství odha-
luje myšlenkovým způsobem, pak nemá místa
mezi vědami, podporovala by mythus subjektivi-
smu. *M. H.*

*Karl Boldt, Die Einheit des Erkenntnis-
problems, Leipzig, O. R. Reisland, 1937.*

Tato kniha má ve svém základě jiný systém
než předchodí, její pravý opak. Autor nevidí vý-
znam ve znova zdůrazňovaném idealismu, nýbrž
jen v tom, aby překonal fysikální positivismus.
Positivismus nazývá vysvědčení chudoby západ-
ní vědy a dokazuje to nedostatek vědecké metody.
V německé filosofii začíná názor, že všechny filo-
sofické a historické systémy, které se zabývaly
poznáním, ani scholastika není vyňata, mají sa-
mostatné a konkrétní problémy a dají se řešit.
Autor se obává ovšem nového rozvětvení a proto
se pokouší hledat nové stanovisko nadřazené
všem ostatním. Východisko je u poměru různých
a logicky samostatných věd, kteréžto východisko
je lepší než má metodicky dogmatický positivis-
mus.

Svůj úkol začíná autor některými velmi vhod-
nými předpoklady přirozené možnosti poznání
jako na př.: Nestačí skutečnost rozkládat na její
prvky, nýbrž je důležité ji i skládat podle vztahů.
Nepodaří se nikdy všechny podrobnosti sjednotit
podle jednoho zákona. Cíl poznání je, pokud to
lze, mnohost vztahů zmenšit, a nesmí tím trpět
poznání jednotlivých vztahů.

Jednotlivé vědy ustrnuly ve vlastním oboru a

jen všeobecností stanoví se zákony, filosofie zase ustrnula v beznadějně abstrakci. Krise dnešní filosofie jde až tak daleko, že je ochotna přenechat všechny všeobecnosti přírodním vědám, a samu sebe omezit na rozdělování jednotlivých věd a jejich předpokladů. Nesmírná různost, k níž dochází filosofie, je důkaz, že chybí všeobecnost filosofického hlediska.

Nové východisko autorovo záleží v tom, že jednota v problému poznání je dosažitelná jen tehdy, postaví-li se poznání jako to, co je jednotlivé a zvláštní, problém jako všeobecné. Různost poznání tvoří začátek, všeobecná formulace problému konec cesty poznání; tento poslední problém nebyl nejen dosud řešen, nýbrž ani neformulován. Nemůže být předpokladem jednotvárnost, nýbrž různost poznání.

Na takové základně první problém poznání, který lze řešit, je problém klasifikace věd. Dalším všeobecnováním dospívá autor k problému poměrů řádu, kde autor myslí, že aristotelské řešení abstrakcí je dost nezřetelné, kdežto jeho metoda je platná pro všechny i exaktní vědy. K tomu přidružuje autor další problémy.

Je v tomto odvážném pokusu autorově mnoho zdravého zrna pravdy (vyjmeme-li naprosté nepochopení aristotelského problému abstrakce). Jednotlivé body svých problémů autor projednává důkladně tím, že probírá formulace významných myslitelů (Diltheye, Rickesta, Oppenheima atd., stejně jako v jiných bodech bere klasické reprezentanty určitého směru). V některých svých principech, kterých používá ke svému systému, je bližší Aristotelovi víc než myslí sám; blíží se totiž aristotelským stupňům abstrakce.

V jednotlivostech ovšem zůstává ještě velký rozdíl, zvláště v rozvrstvení skutečnosti, která bývá vyjadřována pojmy: hmota, život, duše a duch, autor se snaží připojit i subjektivní a objektivní stránkou, avšak úplnost hierarchického seskupení skutečnosti nevyjádřil. V této věci je nedostižitelný Aristoteles. H.

Alexander Willwol S. J., Seele und Geist, ein Aufbau der Psychologie, Herder, Freiburg in Breisgau, 1938.

Tato kniha je čtvrtý svazek filosofické soustavy: Mensch, Welt, Gott. O druhém svazku bylo referováno v minulém čísle F. R. Je to racionální psychologie, oddíl filosofie; je to psychologie, kterou tak těžko připouští mentalita u nás, a přece je nejdůležitější částí poznání o duši, která nevyklučuje experimentní část, ale též ji nepovažuje za jedinou.

Psychologie začíná vlastně svůj vlastní úřad právě v oboru psychična, kde duševní činy a je-

vy se liší od jiných, a dostupuje svého vrcholu v myšlenkové stavbě reflexivní činnosti ducha lidského, v níž duch lidský poznává sebe sama ve své činnosti, ve svých aspiracích, ve své duchovnosti a nesmrtelnosti. Všechny tyto poznatky jsou filosofické a vědecké v nejvyšším stupni. Tak se objevuje celé bohatství lidské duše. Autor knihy skýtá ucelený obraz vědeckého poznání a při tom se varuje prázdných slov, nic neurčujících. Duše lidská nese v sobě život a obsahuje i duchovní stránku, i když svou činností se pohybuje ve hmotném a smyslovém světě. Rovněž je třeba zdůraznit jasnost a hloubku výkladu svobody vůle. V jednotě těla a duše prožívá člověk poměrkzevnějšímu světu a zaujímá k němu své stanovisko, tam člověk též je spolupracovníkem na nesmírném dění a v centru ducha je i jeho přirozená dispoice, na kterou vštěpuje Bůh nadpřirozený život.

Účelnost života lidského v poslední své fázi má své zrání a určení pro věčnost. Kniha není jen příručkou velmi dobrou, nýbrž i pro dobrovolné zájemce o tajemství lidské duše.

L. Noel, Le Réalisme immédiat, Louvain, Editions de l'institut superieur de Philosophie, 1938.

Souhrn studií, které vydává prof. Noël z revue Neoscholastique, obsahuje jak historický, tak úvahový jednak přehled o otázce realismu poznání, jednak pozitivní a důkladné jeho řešení. V historii pracuje po mnohé doby Descartovo „cogito“, které přivedlo kritiku k idealismu; proto se projevil opačný proud, že filosofie může býti prostě reální, bez kritiky poznání. Existenci věcí činí postulátem. Problém Descartův by byl falešný problém; starší scholastika a aristotelismus neznali prý falešné problémy kritiky.

Tím však upadáme na nemožnost, aby filosofie byla postavena na postulátech, je třeba, aby reflexivní poznání zdůvodnilo základy, a to se děje ovšem pomocí „cogito“. „Cogito“ Descartovo je sice neodůvodněné a nesprávně vyslovené, takže přivedlo k idealismu, zvláště u Kanta. Je však třeba „cogito“ více otevřené; reflexí myšlenkou lze dojít k věcem odůvodnit realism. Realismus, postavený profesorem Noëlem, jest bezprostřední i kritický, k němuž se dostává i moderní doba. Dílo Noëlovo je mistrovské, neboť otázka kritiky je jeho životní dílo.

Benedetto Croce, Evropa v 19. století. Nakladatelství Laichter J. v Praze. (Přeložila Jiřina Popelová.) 1938.

Autorka překladu v úvodu zařadila B. Croceho do řady filosofů velmi správně, udala jeho vývoj duchovní a jeho boje, zmiňuje se o klasickém

názoru Croceho na intuíci atd., ale rozhodne by nenapsala dnes, že nám tento muž ešte ukazuje ideál, a že je to ideál, za nímž kráčeli nejlepší duchové Evropy a že tento ideál musí nakoniec zvíťaziť, pretože mu patrí viac než budúcnosť - večnosť. Zde se autorka prekladu rozhodne zmýlila. Liberalizmus politický, ktorý nazýva Croce náboženstvom svobody a míní jím snahu po stále väčšej svobeď a sebeurčení, po stále širšom rozvoji ľudskej tvorivosti atd., nemôže byť ideálom doby, ktorá jím bola najviac zklamána. Nebyl v ňom úhelný kámen absolútnej pevnosti a správnosti a preto prchá z Evropy ako mlha. Nové veky se spíše postaví bojovne proti liberalizmu i politickému i hospodárskému, jako bojovaly popřevratové doby u nás proti „temnu“. Z „temna“ vyšla zář, kdežto liberalizmus se zahalil pláštěm své vlastní mlhy a nejistoty. Croce popisuje své poznatky a zkušenosti z 19. stol. a proto jeho informační dílo o těchto dobách patřících historii je podrobné a živé. S oblibou halí liberalizmus do roucha náboženskosti, proto mu rozhodně musila vadit Církev. Rovněž postoj ke scholastice nemohl v ústech liberalisty dopadnout jinak. Není v názoru Croceho nic jiného než co zplodil liberalizmus sám. Pojetí dějin národů i Církve liberalizmus nutně vřadil do své koncepce na úkor skutečnosti. Církev pozoruje jen ve světle politických událostí, zatím co Ona je nezranitelná pro svou vnitřní stránku. Croce se nedotýká jádra křesťanství a Církve, ani je nezná, jde mu jen o skořápkový popis událostí a svérázně je řadí do synthese s předpoklady (nedokázanými) liberalizmu. Rozkladný prvek liberalizmu se objevoval čím dál víc a místo výstavby nové svobody, vše se zhroutilo i s ideálem demokratickým posledními událostmi v Evropě. Dnes je snadnější kritizovat liberalizmus, poněvadž dospěl k posledním závěrům své nepravdivosti a rozkladnosti.

Originální je názor autora na romantizmus. Originálnosť však hyne zase v jeho predpokladoch liberalistických a proto mnohé úkazy romantiky hodnotí zase křivě. Nevychází nikdy z vlastní povahy ľudskej prirodzenosti, jejích prirodzených požadavků a projevů, nýbrž z predpokladů doby. Nemoci doby 19. stol., o nichž se Croce mistrně zmiňuje, logicky plynou jako důsledky náboženskosti liberalizmu a ne z neschopnosti osvojit si nové náboženství svobody. Nepřímo se tím dokazuje absurdnosť liberalizmu i v jeho nejvyšším stupni rozkvětu.

Tak vyvíjí své názory autor knihy o Evrope v 19. stol. Sám sebe usvědčuje na mnohých místech a v mnohých názorech, že liberalizmus měl a má více destruktivní síly pýchy než pozitivní stavby nutné pokory. A to, co zdánlivě vybudo-

val, rozpadlo se v posledních událostech Evropy, neboť jím připravoval cestu.

Dr. Josef Kratochvil: Příručka dějin filosofie. Nakl. Občanské tiskárny v Brně, 1938. Stran 388, cena 35 K.

Nie je ľahko podať historický vývoj filozofie v školských príručkách, nakoľko stručnosť býva dosť často príčinou povrchného a neúplného posudzovania historických faktov. Dr. Kratochvil prichádza však s Príručkou, ktorú považujem za ovocie dlhoročného badania dejín filozofie, a ktorá prezrádza ducha s láskou hľadájúceho pravdu. Práve preto stručnosť v jeho Príručke nie je na ujmu dokonalosti; ba naopak, každý historický fakt filozofického vývoja podáva dr. K. v súvislosti s dobou, a kriticky i keď nakrátko presne určuje jeho objektívnu hodnotu. V Príručke je jasný prehľad dejinného vývoja filozofického pozorovania ľudstva od najstarších vekov. Snahou dr. K. bolo: Vybrati z filosofie všech dob nejkrásnější poklady moudrosti a ukázati synthesu pravdy; toto autor dokázal v celom rozsahu s najprísnejšou vedeckou objektivitou, prehľadne a srozumiteľne. Príručka je rozdelená na päť dielov. V prvom diele hovorí o filozofii východnej; v druhom o filozofii rímskej a gréckej; tretí diel shrnuje dobu patristickú a celé obdobie scholastiky; v štvrtom a v piatom diele je reč o novovekej a najnovšej filozofii. Filozofické problémy každého obdobia sú podané metodicky, nestranne a jasne, takže čitateľ môže si utvoriť správny úsudok o jednotlivých smeroch tej či onej doby. Toto vzorné vedecké dielo dr. K. všetci víťame; iste bude odporúčanou príručkou na všetkých filozofických a theologických učilištiach našej vlasti.

Nuž a práve preto, že po tejto Príručke siahnu mnohí, ktorí majú záujem o filozofiu, iste sa žiada, aby v nej našli smernice k hlbšiemu a odbornému skúmaniu jednotlivých učencov. V Príručke trebalo citovať diela, o ktorých mladý začínajúci musí vedieť, aby bol správne orientovaný v záplave svetovej literatúry. Nie je možno, aby prečítal všetko, čo sa napísalo. Treba mu poukázať na ozajstné perly, vedeckou kritikou uznané; o tých by nemala mlčať ani Príručka. A po tejto stránke badať v Príručke dr. K. niektoré nedokonalosti. Všimnime si na pr. pramene a texty k scholastike (str. 197). Parížska a oxfordská univerzita boli nepochybne strediskami vedeckého života v dobe scholastickej. K dôkladnému poznaniu dejín týchto univerzít a vedeckého života na nich, nenahradiťelné je monumentálne dielo Denifle-Chatelain: *Chartularium universitatis Parisiensis*, 4 vol; idem: *Actuarium Chartu-*

larii Univ. Parisiensis, 2 vol; H. Denifle: Die Universitäten des Mittelalters bis 1400; M. Grabman: Geschichte der scholastischen Literatur, 3 vol. Autor neuvádza hlavné dielo, ktoré pojednáva o filozofickej činnosti oxfordskej univerzity, A. Wood: La storia e le antichità della Università di Oxford (doteraz vyšiel prvý sväzok). Pre literárnu školu františkánsku nie je uvedená v Príručke najdôležitejšia historická práca: L. Wadding: Scriptores Ord. Minorum so Supplementom od G. Sbaralea. Tiež necituje najstaršie historické diela o stredovekej činnosti dominikánov, ako: L. Albertus: De viris illustribus Ord. Praed; A. Senensis: Bibliotheca Ord. Fr. Praed; A. Altamura: Bibliotheca Dominicana; Quéatif-Echard: Scriptores Ord. Praedicatorum, atd. Novšie vedecké práce citované v Príručke sú zostavené z týchto pôvodných prameňov. Tiež bibliografia partikulárna nie je vždy úplná. Na pr. pri sv. Albertovi V. uvádza iba štyri novšie štúdie. No a v poslednej dobe napísalo sa o sv. Albertovi V. veľmi mnoho cenných vedeckých prác, na pr.: L. Thorndike: A History of magic and experimental science; Schneider: Die Psychologie Alberts des Grossen; V. B. de Heredia: La producción literaria de San Alberto y la labor Futura de la crítica; G. Meerseman: Introductio in opera omnia S. Alberti Magni, atd'. Autor tiež opomenul menšie, avšak dôkladné odborné práce o stredovekej filozofii, ktoré vydali O. Lottin, G. Théry, A. Landgraf, R. Martin, P. Glorieux, E. Tressera, L. Noel, a i.

Týmto však netrpí celok veľkej vedeckej práce dr. Kratochvila. Jeho Príručka musí byť zaradená medzi najlepšie. Prajeme si, aby mnohých priviedla k poznaniu úplnej pravdy, po ktorej túži a ktorú hľadá moderný človek. -im-

Polski przeglad tomistyczny, redakce: Varšava 12, Konvent O. O. dominikánů, 1939, č. 1.

Polští dominikáni začínají vydávati čtvrtletník pro tomistickou filosofii a theologii. Redaktory jsou P. In. Bocheński O. P. a P. A. Gmurowski O. P. Chtějí seznámiti polskou veřejnost s tomismem články, recensemi polských i cizích knih, bibliografiemi a překlady tomistických textů. První číslo má řadu pěkných článků od známých polských myslitelů. Víťame s radostí tento podnik našich polských bratrů a myslíme si, že by se naší vzájemnou spoluprací mohlo prospěti velice sblížení polské i československé inteligence. Z toho důvodu by bylo snad dobré použití občas článků z Polského tom. přehledu pro Fil. revui a z Fil. revue pro P. T. Přehled s udáním pramene.

P. Jiří Maria Veselý O. P., redaktor F. R.

Nakladatelství L. Schwann, Düsseldorf, vydalo v poslední době význačný soubor mravoučných děl:

Das Handbuch der katholischen Sittenlehre. Zpracovali: Profesor dr. Fritz Tillmann, prof. dr. Steinbüchel a prof. dr. Müncker.

Díl I.: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. (Dr. Steinbüchel.) Autor si nevšímá obvyklých ethických otázek, nýbrž pátrá po předpokladech a možnostech mravního života v člověku analýsou lidské bytosti, jde tedy o jakousi ontologii a anthropologii mravnosti, a to se stálým zřetelem ke Zjevení a mravním zákonům Božím. První díl má dva svazky.

Díl II.: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. (Dr. Müncker.) Kniha jedná soustavně o svědomí, jako o mravním činiteli; otázka, jež bývá téměř ve všech - i scholastických - učebnicích řešena jen kuse. Všímá si též mravní pedagogiky s praktické stránky a učí dobré výchově svědomí.

Díl III.: Die Idee der Nachfolge Christi. (Dr. Tillmann.) Tillmann jest vlastně vydavatelem a organizátorem celého díla a autorem třetího a čtvrtého dílu. Třetí díl předpokládá filosofické poznatky prvního a druhého dílu a obírá se pojmem „následování Krista“, v čemž je celá křesťanská dokonalost. Závěrem mluví ještě o hříchu, jakožto překážce duchovního života.

Díl IV.: Die Verwirklichung der Nachfolge Christi (Tillmann). Určiv theoreticky pojem následování Krista, probírá Tillmann duchovní život s hlediska praktického. První svazek mluví o třech božských ctnostech a uctívání Boha (religio), a tím řeší poměr člověka k Bohu. Druhý svazek určuje poměr člověka k sobě samému a k bližnímu (láska, spravedlnost). Závěr tvoří pojednání o životě ve společnosti (manželství, stát, Církev).

První díl má dva svazky (710 str.) a stojí celý ŘM 22.50. váz. ŘM 26.50. Druhý díl má jeden svazek (340 str.), cena ŘM 10.80, váz. ŘM 12.80. Třetí díl má jeden svazek (300 str.) a stojí ŘM 9.50, váz. ŘM 11.50. Čtvrtý díl má dva svazky (316 + 496 str.): cena I. svazek ŘM 10, váz. ŘM 12; II. svazek ŘM 15, váz. ŘM 17.

Dílo je velmi dobré: přináší starou, zaručeně katolickou nauku o mravním křesťanském životě, ale přináší ji novým způsobem, velmi přístupným modernímu člověku. Základním jejím přesvědčením jest, že mravní život křesťanský není jen nauka o hříchu, o jeho hrůze a o tom, kdy ještě člověk nehřeší, nýbrž zdůrazňuje se kladný význam křesťanství, t. j. vytvořením nového člověka následováním Krista, úsilím o ctnostný život. A zdůrazňuje se, že v tom je krása a štěstí. Dílo

prospěje i kněžím, i laikům, i profesorům, i žákům, i theoretikům, i lidem, činným v apoštolátě. Díl první a druhý jsou důležité i filosoficky.

Díl III. a IV. shrnul Fr. Tillmann z praktických důvodů v celkem malou knihu „*Der Meister ruft*“, eine Laienmoral für gläubige Christen. 480 str., RM 6.80, L. Schwann, Düsseldorf, 1937. Jak patrně z názoru, je určenou spíše pro laiky a jest jakousi obdobou dogmatických příruček pro laiky a může se směle postavit k pobok knize „*Das Wesen des Katholizismus*“ od K. Adama. R. Ed.

Kahánek, Zákulisí presidentské volby dra Beneše. Evropské vydavatelstvo, Praha II., 1939. II. rozšířené vydání. K 24, 35; stran 125.

Kniha má řadu zdařilých fotografií československých politiků. Obsah je patrný z nadpisu a je shrnut takto: 1. Masarykovy úvahy o přístupu k prezidentovi (1. I. 1930). 2. Spor o kandidáta. 3. Předvolební zjevy. 4. Snahy o prodloužení Masarykova prezidentství. 5. Nebezpečí kandidatury dra Beneše. 6. Návštěvou u profesora dra Němce. 7. President Masaryk odstupuje. 8. Pokus postavit veřejnost před hotovou kandidaturu dra Beneše. 9. Ohlas kandidatury dra Němce. 10. Koho volili dříve? 11. V předvečer volby; 12. Prof. Němec odstupuje. 13. Poslanec Beran o volbě presidenta republiky. 14. Co přivedlo zvolení dra Ed. Beneše? 15. „Fronta“ o presidentské volbě. 16. Ohlasy presidentské volby. 17. Byl odpor proti volbě dra Beneše správný? - Politika jako věda o blahu národa je nutná a krásná. V této knize se však setkáváme s politikou zákulisní, plnou špíny a sobectví. Stojíme tváří v tvář lidem, kteří byli ochotni raději obětovati blaho národa, než aby ztratili svou moc. A vidíme, že taková moc je bezcharakterní a padá. R. Ed.

Antonio Labriola, La concezione materialistica della storia. Bari, 1938, vydali Gius Laterza & Figli. Cena 22 L, 312 str.

Vydání uspořádal B. Croce, spíše z úcty ke svému učiteli (Labriola) než proto, že by kniha přinesla naší době něco nového. Kniha má cenu jako doklad o myšlení koncem minulého století. Obsahuje též diskusi proti Masarykovi.

Oda Schneider, Die Macht der Frau. Vydal Otto Müller, Solnohrad-Lipsko (Salzburg-Leipzig), 1938, stran 400.

Je to vlastně řešení vlivu ženy na lidskou společnost, a to v pravěku, v pohanské době, ve St. zákoně a v křesťanství. Toto široké a bohaté téma zvládla O. Schneiderová velmi dobře. Sleduje rozum a ne cit a fantasií, což dodává knize větší

ceny, ale neubírá jí tepla a jemnosti. Tato kniha by se měla čísti, a to hlavně dnes, kdy se páše tolik zla právě špatným chápáním ženského poslání v rodině i společnosti. Žena, jež přečte tuto knihu, pozná, že její dnešní povýšení jest pro ni ponížením a pro ostatní zkázou.

La Tchecoslovaquie devant notre conscience et devant l'histoire (Éditions de l'aube). Sbírka článků různých autorů (Gay, Hourdin, Corval, Perroy, Bossin, Terrenoire, Carite, Sidobre, Bidault).

Pláčí nad pádem ČSR, poněvadž tím Francie ztratila mnoho. A to je pravda; ale také sobectví. Údaje nejsou vždy správné (proti nám: na př. národnostní mapa menšin v sudetském území). Ale dnes: Il n'y a plus la Tchecoslovaquie.

The educational and cultural system of the Czechoslovak Republic, by Dr. R. Stránský. Vydal Vladimír Žikeš, Praha I., Národní tř. 19, str. 150, a mnoho velmi zdařilých fotografií.

Jde vlastně o pěknou informační práci pro cizinu. Všimá si kulturního vývoje českých zemí, zeměpisných rysů, menšin, národní výchovy a školství. Nepřehlídí se ani výchova k umění. Přiložené fotografie jasně ukazují, co dala Československá republika svým menšinám. Takové knihy nám mohly velmi prospěti. Cizina o nás ví velmi málo. A co ví, zná jen ze skreslených zpráv novinářů a rozhlasových stanic. Takové knihy nám mohou prospěti ještě i dnes, mohou obhájit naši čest národní před světem a dějinami a dokázati, že nebylo a není správné vše, co se o Československu říkalo a říká.

František Lazecký, Vladaři. Vydal Řád, Praha III., Mělnická ul. 13 (1938).

„— — — díla vládců, zákonodárců, umělců i vědců jsou účastna práce věčnosti na zemi a žijí v paměti věčnosti, i když v paměti lidské po nich již není dávno snad ani stopy — — —“ (81).

Život jedinců i národů je totiž cestou, na jejímž konci je říše věčná, kde obklopen anděly, svatými a svými věrnými panuje Hospodin“ (98).

Proto je vážná otázka vedení národů, otázka vladařství. Co básník před rokem tušil, stalo se skutkem. Musí se čísti tato kniha; musí ji čísti ti, kteří popírají plnost a sílu naší staré křesťanské tradice; musíme ji čísti i my, věřící, ale zkrusšení, abychom pochopili, že Bůh je Láska, i když bije, a snad právě tehdy nejvíce. Musí ji čísti státník, aby si uvědomil, že jeho úsilí spočívá na práci, na duševním i tělesném zdraví lidu, který mu byl svěřen zrovna tak, jako na modlitbě občanů, kněze či mnicha v klášteře. Spočívá také

na jeho modlitbě. Ani jediná věc nesmí býti opomenuta... Kolik národů bylo již zaslepeností a neodpovědností vůdců uvedeno do zajetí a pod jeho jiného národa!“ (87). **Br. Jiří.**

Dunin-Borkovski S. J., A la conquête des cimes, (études sur la formation du caractère), z němčiny přeložil l'abé René Guillaume, svazek I. Vydali „Salvator“ (Mulhouse) a „Casterman“ (Paříž, Tournai), 1939; im 8°, 228 str., 18 Fr.

Zkušený pracovník Katolické akce mezi mládeží podává své poznatky volnou formou rozho-
vorů k dispozici všem, kdo se o ně zajímají. Kromě praktických pokynů jsou v knize také pěkná pojednání o přísnosti, vnitřním životě, ukázně-
nosti atd. Je to kniha užitečná pro vychovatele a kněze. Na některých místech však má silně řeč-
nický ráz.

*P. R. Garrigou-Lagrange, Die Beschau-
ung* (z francouzštiny přeložil A. H. Ritschard), vydal Fer-
dinand Schöningh, Paderborn, 1937, str. 115, cena RM 2-50
(váz.).

Filosofická nauka tomistická o vzniku, průbě-
hu a různých způsobech poznání nalezne v této
skvělé knížce své nadpřirozené dokončení. Nazí-
rání je normálním dovršením dokonalého křes-
ťanského života. Je to prostičký úkon rozumu po-
moci vlitých darů, po němž duše touží, ale na
který se musí připravit cestou očisty. Je mnoho
nebezpečí na cestě k vlitému nazírání, proto je
nutné mít dobrého duchovního vůdce. Každý
vůdce nazíravých duší najde v této knize nedo-
cenitelnou a pevnou pomůcku. Kniha P. Garri-
gou mají tu přednost, že dovedou podati hlubo-
kou nauku prostým, přístupným způsobem. Kni-
ha se opírá o sv. Jana z Kříže.

Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke,
vydává F. A. Brockhaus, Lipsko, 1937. Svazek I., RM 6-80,
7-80. Celé dílo má 7 svazků a stojí RM 50, 57.

Arthur Schopenhauer předal před svou smrtí
(† 26. června 1852) své rukopisy a pokyny pro
vydávání svých spisů dru Juliu Frauenstädtovi.
První vydání sebraných spisů Schopenhauero-
vých vyšlo až roku 1877. Pak různí vydavatelé
měnili a upravovali svá vydání podle potřeby ne-
bo vkusu. Brockhausovo vydání, uspořádané Ar-
thurem Hübscherem, se vrací k prvnímu vydání
Frauenstädtovu. Má tedy nejvíce z ducha Scho-
penhauerova. Hübscher sám praví, že chce na-
uku velkého německého myslitele očistiti od
různých nespravedlivých výtek a postaviti jí hráz
proti všem falešným filosofiím. První svazek po-
dává život Art. Schop. a několik menších prací.

Vydání je pěkné a ne drahé. Posudek nauky
Schopenhauerovy podáme při dalších svazcích.

N. O. Losskij, Mystical intuition, vydaly
Rozpravy vědecké společnosti badatelské při ruské svobod-
né universitě v Praze (Russkij svobodnyj universitet v Pragě),
1938.

Spisek navazuje na předchozí dílka Losské-
ho, na př. na Intellectual Intuition and Ideal
Being. Považuje mystickou intuici za pokračo-
vání přirozeného poznání logického (metalogi-
ka). Přísně rozlišuje mezi mystickou intuicí křes-
ťanskou a jinou, na př. budhistickou. Čerpá z
(četných) pramenů katolických i nekatolických,
křesťanských i mimokřesťanských.

Dr. Veselý Jiří: Slubní soud. Knihovna sbor-
níku věd právních a státních, Praha, 1939. Str. 87.

Mladý a nadějný jurista se zabývá v recen-
sované studii otázkou slubního soudu. Tento termín
se vyskytuje ve Statutech Konráda Oty (z ro-
ku 1237) a dosud byl vědci považován za zvláštní
smírčí nebo rozhodčí soud, odlišný od řádných
soudů. Autor po důkladné kritice textové a po
srovnání s obdobným místem Rožmberské knihy
(asi z roku 1260) přichází k závěru, že značí spí-
še zvláštní způsob řízení před hradským soudem
o věci méně důležité s užitím očištné přísahy ja-
ko průvodu. - Tato studie obohatí nejen dějiny
procesního práva, nýbrž i české dějiny právní.
Bylo by rovněž zajímavé sledovati vlivy, které
působily na vývoj institucí českého práva, ale ta-
to otázka nezapadá už do rámce práce. Autor si
zasluhuje, aby pro svoji vědeckou práci o nejstar-
ších pramenech právních, z nichž každá přinesla
nové vědecké poznatky, byl přijat do učitelského
sboru našeho právníckého dorostu.

JUDr. Vít Beneš O. P.

Časopisy, jež přicházejí redakci:

Na hlubinu, měsíční revue pro všechny otázky
duchovního života. Předplatné 26 K, pro studen-
ty 15 K.

Vítězové, měsíční hagiografická revue. Před-
platné 27 K.

Výhledy, měsíční kulturní revue. Předplatné
28 K.

Růže dominikánská, měsíční časopis domini-
kánských terciářů. Předplatné 10 K. - Všechny
čtyři časopisy vydává Dominikánská edice Kry-
stal v Olomouci.

Museum, časopis slovanských bohoslovců; vy-
dává Růže Sušilova, literární jednota bohoslovců,
Brno. Předplatné bohosl. a stud. 10 K, ostatní
15 K.

Národní obnova, vychází v Praze, předpl. 35 K.
Věda a život, měsíčník šířící poznání vědecké práce a jejich výsledků. Vydává Fr. Borový v Praze. Předpl. 52 K.

Naše věda, kritický měsíčník; vydává Globus v Brně.

Znova, týdeník. Vydává Evropské vydavatelstvo, Praha II., Předpl. 74 K.

Informační listy katolické, měsíčník. Vychází v Brně. Předplatné 20 K.

Komenský, časopis pedagogický; vydává Svaz učitelstva. Vychází v Brně. Předplatné 15 K.

Náboženská revue čs. církve. Vychází v Praze. Předplatné 30 K.

Křesťanská revue, vychází v Praze. Předplatné 30 K.

Sociální revue, věstník ministerstva sociální péče. Předplatné 55 K.

Čin, list pro kulturní otázky; vychází v Praze.

Nová svoboda, týdeník; předplatné 50 K.

Brázda, revuální týdeník; vydává Novina v Praze; předplatné 75 K.

Česká mysl, časopis filosofický; vydává Čin v Praze; předplatné 45 K.

Věstník katolického učitelstva, vychází v Přerově; předplatné 25 K.

Archy; vycházejí ve Staré Říši; předplatné 33 K, studenti 28 K.

Jitro; vzorný měsíčník pro studenty; vydává Ústředí katol. studentstva v Praze; předpl. pro stud. 13 K.

Plameň, časopis slov. mládeže. Vydává Spolok sv. Vojtecha v Trnavě; vychází čtrnáctidenně; předplatné 12 K.

Svoradov, časop. vysokoškol. internátu v Bratislavě.

Slovenská reč, mesačník pre zaujmy spisovného jazyka. Vydává Matica slovenská v Turč. Sv. Martine. Předplatné 30 K.

Legio angelica, měsíčník pro liturg. a sociální výchovu hochů. Vydává prof. Pavelka v Praze II., Předplatné 12 K.

Akord, měsíčník pro kulturní orientaci. Vychází v Brně; předpl. 25 K.

Královna mája. Vychází v Ružomberku. Předplatné 10 K.

Arch, revue pro literaturu, umění, kulturu a život. Vydává DLU Olomouc. Předplatné 40 K.

Řád, revue pro kulturu a život. Vychází v Praze; předpl. 45 K.

Časopis katolického duchovenstva; vychází v Praze; předplatné 40 K.

Vychovatelské listy, časopis pro pedagogiku a filosofii; vydává MCM v Olomouci; předpl. 20 K.

Pax, časopis pro přátele liturgie; vydává opatství emauzské v Praze; předpl. 20 K.

Nový národ, kulturně-náboženský čtrnáctideník. Vychází v Přerově; předpl. 10.80 K.

Katolická žena, obrázkový rodinný týdeník. Vydává ČAT v Praze; předpl. 30 K.

Nová tělesná výchova; vychází v Praze II. Předplatné 30 K.

*

V slov. časopise *Kultúra* píše dr. Babiak v zajímavém článku: „Minulosť učí, dáva rady“ také toto: „K našej borbe o likvidovanie nadvlády Čechov pristúpily i ostatní národnosti. A ako sme už spomenuli, osudovou chybou bolo, že centralistická vláda nevedela zavčas vyriešiť národnostný problém. Tým bola daná možnosť cudzine zadrapiť sa do nás, zakročiť u nás. - Doplatil na to celý štát. - Ale zabudnime na toto všetko. Iný svet sa rodí. Človek musí sa spojiť s človekom nie ústami, heslami, smluvami, ale srdcom. Nová doba. Nová tvoriteľská generácia, nekompromisná, ľahostejná k moci a kariere, musí byť myšlienkově ideálna. Musí sa povzdvihnúť nad nízke stranické záujmy a zúčtovať s nimi v prospech budúcnosti pre pevnějšíe, neochvejnějšíe základy štátu. - Treba začať s obrodou mravnou, lebo s ňou bude kráčať aj obroda národného charakteru. Národ musí byť jednotný. Musíme sa prevychovať národně. Byť dobrým Slovákom, Čechom, Ukrajincom, Nemcom, Maďarom musí znamenať byť aj dobrým občanom štátu. - Sme národnostným štátom, preto každá národnosť musí mať zaistené právo existencie a rozvoja. Národne uvedomelý príslušník štátu musí predstavovať svedomitého pracovitého, charakterného a mravného občana štátu, v ktorom býva. Takto sporídaný národnostný štát vypaľuje národné stigmy na čela svojich občanov.“ (Číslo z ledna 1939.)

Cizí:

L'Europa Orientale, rivista bimestrale; vyd. Istituto per l'Europa orientale, Roma. Předpl. L 25, do zahraničí L 35.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft; vychází ve Fuldě. Předplatné 12 RM.

ПЫТБ, orgán nábožen. myšlení ruského; vychází v Paříži; předplatné Frs 42.

Lettres de Rome sur l'atheisme moderne; vychází v Římě; předpl. L 30.

Katolikus szemle; vychází v Budapešti; předplatné 10 pengö.

Angelicum, periodicum trimestre facult. theol., phil., iuris can. Vychází v Římě; předplat. L 40.

Zbornik, kulturní čtvrtletník, vychází v Beogradu; předpl. 100 din.

Missijnnyj Vistnik. Vychází v Užhorodě; předplatné 10 K.

Liturgie und Pfarrgemeinde, vydává broumovské opatství.

V. V. Straka, antikvář v Kolíně, vydal 46. seznam knih „Češi a Němci. - Menšinová otázka“.

Seznam uvádí knihy a brožury vydané od roku 1848.

Kropáč & Kucharský vydal *Otáčivé schema mše svaté a přehled církevního roku*. Cena K 3.50.

Poznámky.

100let buněčné teorie (1838 až 1938) bylo oslaveno velmi oficiálně v Greifswaldě. Před 700 lety připisuje van Hooke buňce sklad podobný asi jako má buňka včelího plástu. Teprve od té doby, kdy Robert Brown uveřejnil své objevy o jádru buněčném, byl dán krok vpřed ve výzkumu. Schleiden 1838 ukazuje, že všecko živoucí se skládá z buněk, jež obsahují vždy protoplasmu a jádro. Virchow praví: *omnis cellula e cellula*. 1839 Theodor Schwann ukazuje, že i u zvířat platí stejná zásada skladby buněčné z protoplasmu a jádra. Tím je ovšem otevřena cesta bádání ve všech směrech, je zde budovací a živoucí jednotka. Dnes není žádné odvětví lékařství, zoologie a botaniky možné bez pojmu buňky, ať jakkoli uspořádané. J. M. Schleiden, který pocházel rodem původně ze Švédska, narodil se 1804, studoval v Heidelbergu práva, byl v Hamburku advokátem a po dlouholeté praxi počal studovati lékařství a přírodní vědy. 1836 pracuje v Berlíně u svého příbuzného v botanice a seznamuje se s Humboldtem a Brownem. Také s Th. Schwannem. Nějaký čas zpracovává své postřehy ve Wernigerode, odchází do Jeny, stává se doktorem filosofie a brzy nato mimořádným profesorem lékařství a botaniky. R. 1842 vydává *Grundzüge der Botanik*, knihu plnou temperamentu, která mu vynesla čestný doktorát lékařství university v Tuebingen. Neméně byly váženy jeho příručky lékařsko-farmaceutické botaniky a kniha farmakognosie, kde doporučuje mikroskopické a chemické zkoumání drog. Protože jeho druhá choť není v Jeně spokojena, snaží se marně získati v Hamburce místo ředitele botanické zahrady, odchází 1862 jako privátní člověk do Drážďan, odkud je povolán 1863 jako profesor botaniky a anthropologie do Dorpatu, ale má zde veliké boje náboženské, jsa označován za jednoho z Antikristů. Nato následuje pobyt v Drážďanech, Darmstadtu, Wiesbadenu, Frankfurtě, kde 1881 zemřel. Napsal velikou řadu pojednání, také dva svazky lyrických básní.

—l.

Spor o vědeckost a původnost na University v Praze. Prof. dr. Fr. Šeracký vydal v poslední době dvě

odpovědi na polemicko-kritické poznámky dr. Váně. Hned na první pohled na polemiku je nutné konstatovat vážnost prof. Šerackého a převahu jeho rozvážné a poctivé argumentace.

Nadto prof. Šerackému v jeho píli se podařilo ukázat na nemožný a neudržitelný postup Vánovy kritiky a polemiky. Vysvítají mnohé stránky osobních důvodů a zákulisního boje na universitě. Vánova kritika není plodný přínos do poctivé práce vědecké, nýbrž rozvratný způsob a pokus znemožnit práci jiného.

Reakce Vánova na odpověď prof. Šerackého dopadla ještě bíději než první kritika. První podmínkou vědecké práce a kritiky je věcnost a poctivost. Důkazy prof. Šerackého proti dr. Vánovi jsou dnes velmi jasné, že mu chybějí předpoklady. Kdo zná, jak těžká je každá věta ve vědecké práci (když odezíráme od kritického posouzení proudu, který prof. Šeracký zastupuje), podiví se tím více neváznému znehodnocení a znemožňování vědecké práce, jak je chtěl dosíci dr. Vána. To není velkodušný zápas dvou stejných duchů, bojujících o pravdu a o jasnost ve vědě, nýbrž spíše osobní titěrnost a malichernost, snad podrážděnost malého člověka.

Argumentů je dost, které dává prof. Šeracký, aby se mohla napsat věta tvrdého soudu proti dr. Vánovi. Nelze souhlasit výlučně se všemi pracemi prof. Šerackého, zvláště se stanoviska tomistické psychologie, přece však poctivost obhajoby a převaha je velmi pádná na jeho straně. Prof. Šeracký z kritiky Vánovy vychází čistý; ta se nedotkla v ničem vážné osobnosti prof. Šerackého. O dr. Vánovi a celém zákulisním boji na universitě lze opravdu citovat slova prof. Šerackého. Je opravdu škoda času zabývat se tím vším, poněvadž všude najdeme (u dr. Váně) logiku primitivů, které není těžko jednou něco dokázat a po druhé totéž obratem ruky v pravý opak zvrátit.

Mag. M. Habán O. P.

Max Picard: Útěk před Bohem. Kurs 45, vydal Josef Florián ve Staré Říši, 1938, str. 145, cena 12 K. Onen úděs útěku, který jsme prožívali v úzkostných dnech podzimu

1938, je vyjádřen do nehlubších spodin lidské duše v této knize, kterou možno nazvat také zrcadlem chaosu právě tak, jako bezútěšností lidského moderního života. Hodnoty byly přehodnoceny a ztraceny. Pevná osa vymizela, není už lidí na kře, kteří mají pod sebou aspoň část něčeho, oč by se mohli opřít. Hružnost této situace, prokletí, které bičuje mozek a duši, překotnost dění v omezeném prostoru časovém je zde zachyceno až příliš mistrně, aby se k tomu mohlo přidati ještě něco na víc. Je pravda, knihy negace jsou vždycky úděsné, protože ještě hlouběji rozrývají. Musejí hraničit s ironií, která je jí vlastní, nemohou tvořit pozitivního poznání, než ono, které vychází z nekonečnosti utrpení. A když toto vše bylo shrnuto na člověka, jenž je bádán, drásán, bičován, ničen, jako nejhlubší tón pokory ozývá se v nitru: Pane, budeš-li čítati nepravosti, kdož ob stojí před zrakoma Tvýma? Mimoděk vyvstává vedle sebe zdánlivý paradox: Bůh nejmilosrdnější a Bůh trestající. A člověk se ohlíží po tom, co by uvedl na své ospravedlnění, protože až dosud byl tomu tak zvyklý. Přiznává sám sobě, že všecko, za čím se zde hnál a věřil jako v cíl, je mihotavé zdání, které nemá sub specie aeternitatis pražádné ceny. Uznává platnost plahočení, života smyslného i badání. Neboť nic před Věčností, onou podivuhodnou, která je součástí Boha, nemá trvalé ceny. Neboť vražděním pomine všecko, co člověk ve chvílích výstřednosti vznícení vykonal, promluvil, napsal nebo utvořil. Dr. Riedl.

Zajímavá knížka z roku 1816. Další velmi zajímavou knížkou, kterou daroval prof. dr. Gruss lékařskému museu, je prof. Enschenmyera Versuch die scheinbare Magie des theistischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären. Vyšlo ve Vídni u Haase německy.

V době, která je plna mesmerismu a začíná se zabývat po stránce vědecké jevy duševními, znamená tato knížka nesporný přínos. Veškeré poznání je asertorické, problematické nebo apodiktické. Mechanismus života je příliš složitým, než aby mohl býti vysvětlen pouze materialisticky.

Kromě tak zvaného adamického těla (fysického) je ještě tělo jiné, fluidické, astrální, které se projevuje některými jevy, jež není dosti možno pochopiti a jež uvedli na scénu studia Mesmer, Boeckmann, Wienholt, Reil, Olbers, Heineken, Nordhof, Hufeland, Wohlfart, Barthels, Kluge, Schubert, Jean Paul, Klein, Renard, Petetin, Arndt. Ale tužil je Paracelsus, který řadil projevy do magie. 1373 vypukla v Holandsku podivná choroba, jevící se zuřivostí, extasí, tancem, až postižení padali v bezvědomí k zemi. Podobný zjev popisuje Plutarch. Boerhaave vypravuje, že v jednom holandském sirotčinci byly dívky stíženy náhle křečemi, podobnými epileptickým. Ukazuje, že může jíti o sympatickou „infekci“. Renard má nemocného, který uhodne po přiblížení ruky autorovy k jeho krajině žaludeční přesně čas na minutu. Jeden z jeho somnambulů přesně řekne, kolik a jaké mince má osoba, vstupující do pokoje v kapse, jakkoli tato to sama neví. Hufelandův nemocný tvrdí, že špičky prstů tohoto badatele září. Arndt pozoruje nemocného, který přesně na minutu udá ve zvláštním stavu, podobném náměsíčnému, přesně minutu úmrtí svého otce, což autor si ověřuje ex post. Není divu, že tyto zvláštnosti udivovaly a bylo pro ně hledáno vysvětlení, prozatím byly řaděny pod záhlaví živočišného magnetismu.

Paracelsus praví, že žijeme in mysterio magno, nebo v Yliadu. Astrum t. j. duchové, astrální tělo zůstává nepoznáno, je to tělo siderické, transcendentní. Stahl praví, že duše buduje tělo podle svého vlastního schematu. Do sféry duševní patří myšlení, vůle, citění, iritabilita, sensibilita, reprodukce jsou vázány prý na hmotu. Živočišný magnetismus je vyšší mocnost, nadřazená fysickým silám. Jejím projevem může býti kterákoli část těla, takže osoby mohou slyšeti, čísti, viděti i jinými orgány než ušima, ústy, očima. Nejvíce podléhají účinnům živočišného magnetismu ženy, zejména před periodou. Jsou lidé, magnetiséři, kteří mají moc ovládati druhé, uváděti je do zvláštních stavů, kdy se projevuje tělo siderické. Takoví lidé vypadají často jako mrtví, tep se zpomaluje, podobně dech, obličej bledne, rysy se mění, život jakoby z adamického těla uprchl. Magnetiséři mohou za jistých okolností vyvolati i actio in distans, působiti na dálku. K tomu je potřebí citlivých, kteří mohou býti povzbuzeni i k jasnovidectví, magnetické sympatii, až magnetické divinaci. Petetinova nemocná viděla vnitřek svého těla docela přesně. Látka, éter, který některá těla vyzařují, má střed v mozku, nebo také v perifer-

ních nervech. Dala by se uvést celá řada případů, které dnes řadíme do oboru spiritismu. Vedle obyčejného nervstva existuje sympatický systém, sídlící v hrudi, srdce přijímá z periferie 8 párů nervů, jimiž jsou vedeny sympatické pocity. Druhým středem sympatickým je ganglion coeliacum magnum, uložené v břiše, ale oběma je nadřazen mozek. Jevy živočišného magnetismu se odehrávají mezi mozkiem, který je pozitivním polem, celým vodičem, mezi gangliovým systémem, který je minus polem a indiferentním polovodičem systémem sympatickým. Vzájemnými vztahy, nebo i pomocí magnetické hůlky možno měniti polaritu. Muž je polem pozitivním, žena negativním, vzájemným přitahováním nebo odpuzováním pólů mohou vznikat vztahy sympatické a antipatické. Na těchto podkladech budovala nauka živočišného magnetismu, která měla své údobí veliké módy ve společenských kroužcích a ožila ve spiritismu laickém a vědeckém. - Riedl.

Alois Musil, *Italie v Africe*, Melantrich Praha 1939, str. 304, 50 K. Musilova kniha „*Italie v Africe*“ pojednává o nové Libyi, Habeši, Eritrei a Somálsku. V dodatku se mluví o italském imperiu, jemuž předcházela vítězná válka s Habeši 1935—36. Kniha je novějšího data, rukopis přišel do tiskárny 1938, ale pro známé události na konci minulého roku došlo k vytištění až letos. Kdykoli začne mluvit o některé zemi, Itálii spravované, podá vhodně přehled geografických poměrů a vztahy z toho plynoucí pro hospodářské poměry. To hned logicky spojuje s obyvatelstvem, které po celou dobu nám známé historie ony kraje obývalo a z nich těžilo pro sebe, svoje potomky a okolní kraje, s nimiž se stýkalo. Všude nejsou dějiny podány docela přesně pro nedostatek domácích i cizích zpráv. Co však je tu podáno, stačí pro běžnou informaci, neboť kniha není určena jen k důkladnému seznání historie, nýbrž věnuje se i jiným otázkám. Dějiny posledních let od světové války jsou u všech zemí italského imperia v Africe podány mnohem důkladněji, zvláště u Libye a Habeše. V obou totiž šlo o dobytí a podrobení země násilím. V Libyi od války turecko-italské 1911 až do konečného vítězství nad domácím odbojem r. 1912 po smrti statečného Omara Muchtara, popraveného Italy před 20.000 domorodci. V Habeši si všímá autor bojů o nezávislost za císaře Menelika, Jasu, Zanditu a konec knihy, jak již řečeno, je věnován poslední italsko-habešské válce. Když došel dějinami až po dnešní dobu, podává nástin vlády a správy každé

ze jmenovaných zemí. Jak se žije obyvatelstvu, jak je četné, jaký je jeho poměr k Bohu v náboženství, to hlásají čísla statistik, uvedená u každé kolonie. Nejsou ovšem vždy tak přesná, hlavně v udání náboženského vyznání obyvatelstva, ale pro všeobecnou informaci stačí. Jak možno pozorovat z uvedeného materiálu, autor nás o tom mohl zpravit důkladněji, ale to ani nebylo jeho úmyslem a pak by též výčtem různých údajů rozsah knihy i obsah její vzrostl tak, že by to dlece v jeho celku poněkud vadilo. Sloh je živý, jako ve všech Musilových knihách a lehkost a lahodnost řeči přispívá neobyčejně k úrovni i poutavosti knihy. Toto dílo snaží se také aspoň částečně nahradit rozebrané vydání knihy, věnované Habeši, „*Lev z kmene Judova*“. Možno je tedy zájemcům doporučit.

Br. Bernard.

Edward Winter, *Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum*. Das religiöse Ringen zweier Völker, Otto Müller 1938 (Salzburg-Leipzig).

Dílo vyšlo v minulém roce, kdy se onen duchový zápas obou národnostních skupin dočasně ukončil jejich odloučením od sebe. Letos vešel český národ opět ve spojení s částí německého národa v sudetské oblasti, ba s celým německým národem, jak tomu bylo v dějinách častěji.

V knize jsou podány hlavně dějiny náboženské, ne sice příliš důkladné, ale přece se místy dotýká událostí, jimž nebyla v dřívějších dílech tohoto druhu věnována náležitá pozornost. Mnoho kladů vroubí stín, někdy slabší, jindy temnější a leckde, kde liberální dějepisci a nevěrci viděli jen stín, nalézají dosti světla. Je vidět, že dílo psal odborník, dobrý znalec Církve, její ústavy, života a činnosti, ale i správný historik, který si je vědom filosofických základů. Ví, že se nic neděje bez příčiny a bezúčelně, kde je příčina skrytá nebo nejasná, dovede se k ní propracovat. K obvyklým příčinám pro určitý dějinný fakt přidává nové, nedosti známé nebo dřívějšími historiky opomíjené. Dějiny jsou podány soustavně, od nejstarších dob a sledují, jak křesťanství utvářelo mysl, mravy a všechno jednání. Končí poslední dobou, kdy pozbylo křesťanství hodně svého vlivu na širší vrstvy pro nové životní směry, které budují na jiných základech a hledají jinde ideál než v hodnotách věčných a absolutních. Spisovatel se snaží v celém svém díle o objektivitu, ať cení život a projevy náboženské nebo národní. Výlučnost v jednom nebo druhém směru má mu být cizí. V četných posudcích dosahuje objektivitu, že by nikdo nepoznal jeho národní cit, ale někde v

sobě Němce nezapře. Všimneme si jeho posudků života náboženského. V křesťanství vidí správně cenný přínos do českých zemí. Má pochopení pro práci sv. bratří a odsuzuje jednání německých biskupů s Methodějem. Křesťanství se muselo těžce probíjet pohanským prostředím, biskupové ať Češi nebo Němci měli s lidem krušnou práci. Podle něho to vyplývalo ze snah českých o zachování nezávislosti na cizích metropolitěch.

V době Přemyslovců obě složky spolupracovaly. Němci jsou mu iniciátory, kdežto čeští pracovníci postrádají u něho originality a navazují na německé předlohy po impulsu, vyšlém rovněž od nich. Později vznikaly spory národněcírkvní v době vzniku nových řádů, kdy se s těmito dali do boje biskupové, zatím co vyšší klerus bojoval na 2 frontách: proti mnichům a nižšímu kleru, který byl převážně český. Sociální nespravedlnost byla i ve středověku a dokonce mezi kněžstvem. Ohražujeme se proti tvrdé a nesprávné kritice Karla IV., Otce vlasti, kterého ani liberální Ottův slovník nelíčí tak, jak je podán zde. Jsou mu podkládány špatné záměry, že prý zneužíval Církve bezohledně ve svůj prospěch, o lásce k češtině skoro neví. V době zmatků a bouří husitských stojí na správném katolickém stanovisku a ukazuje, že toto české kacířské hnutí mělo v Čechách i v Německu sympatie, protože kdekdo toužil po reformě. Německo sice konalo proti kacířům křížové výpravy, ale když Prokop Holý táhl Německem, zvětšil tam o jednu tolik své vojsko. Luterství hledělo získat České bratry i utrakvisty, ale kdo se k němu přidali, ztrácivali s náboženstvím i národnost, protože ono stíralo národní ráz. Kdo žil v cizině a chtěl si přesto uchovat svoji národnost, musel snášet hodně ústrků a násilí od souvěrců.

V době baroka si všímá národnostních bojů v řeholních komunitách a řeholníci dostávají od něho svůj díl bez zaujatosti, neboť buduje na dějinných faktech. Pro jednání vrchností s poddanými nenachází omluvy ani u pánů světských ani u duchovních, ač uznává sociální práci některých klášterů a řádů. Dále mluví o kněžích za Rakouska, o odporu inteligence k Církvi a ztroskotání četných kněží po převratě, v čemž s ním plně souhlasíme.

Náboženství vymezuje vůči všemu ostatnímu pravé místo, jak to dovede jen věřící, s Církví cítící člověk. Nemá ho být nikdy zneužíváno, nýbrž ono má tvořit správného člověka s náležitým pojetím života jedince i poměru ke všemu ve světě. V sudetské části bylo náboženství využíváno od

té doby, co na onu půdu vstoupilo, pro různé nekalé záměry. Záchranu vidí pro obě národní skupiny v náboženství, v pravé lásce k Bohu a snášenlivosti. Správné chápání poměru tvora k Tvůrci vede k cenění a milování všech a k jediné, pravé lásce k vlastnímu národu.

Chtěl vyřešit velké rozpětí ve světě myšlenek a citů obyvatelů Čech, je přítelem soužití, vzájemného chápání a sblížení, situaci r. 1938 vidí temně, ale klade svůj úsudek, říká heslo pro budoucnost, která přišla tak, jak ani sám nečekal. Sluší mu chvála za jeho dobrou snahu o vzájemné chápání a spolupráci na výstavbě společné vlasti hmotné i duchovní.

Kniha je pečlivě vystavěná budova z pěkně obdělaných kvádrů historických dokumentů, které jsou někde čteny a chápány jinak, než bychom podle tradičního podání očekávali. Chce být přesný i v maličkostech, což dokazují i pečlivě opsaná hesla v obsahu jmenném. V textu jsou zmíněna, v obsahu jsou uvedena latinkou se všemi zvláštnostmi českého pravopisu. Bylo by možno pronést ještě několik námitek proti pojímání národnostní nesnášenlivosti, kde se misky vah více kloní na českou stranu, ale je nutno uznat, že si přeje spravedlnost, a i Němci dostávají místo svůj díl. Téměř vynechal poměr Karla IV. k řeči české, v níž byl přece vychován, zatím co jeho vztah k němčině velmi zdůrazňuje. U Petra Chelčického je uváděno jakési neznámé dílo „Poslední vyznání“ z roku 1444, kdy byla dokončena asi „Síť víry“. Snad se to stalo omylem. Sloup na Staroměstském náměstí byl postaven z důvodu vítězství Pražanů nad Švédy, kteří nemohli dobýt Starého a Nového města, dále na poděkování za vysvobození od válek, hladu a moru. U něho je to spíš symbol vítězství katolicismu nad protestantstvím.

Toto dílo je krásný předpoklad pro další práce českých historiků církevních. Poskytuje jim mnoho námětů, aby se pustili do důkladnější práce, aby to, co se zde jeví temné, bylo přesněji prozkoumáno a dostalo se zásluhám českých katolíků lepšího ocenění. - Echo.

R. J. Malý, Marx a Řím ve světle R. živé skutečnosti. Nakl. A. Neubert v Praze.

R. J. Malý, který dosáhl veliké obliby svou dřívější knihou, s toutéž důkladností a přesností se zabývá socialismem a marxismem. Tato přesnost pojmů je velmi důležitá a nutná pro hlubší chápání sociálního dění a historie. Pojem socialismus je velmi široký a zvláště u nás měl význam tak rozsáhlý, že už vlastně

nebyl socialismem. Socialismus v přesném smyslu je spojen s marxismem a pak teprve odporuje křesťanství. Při tom nemá však nic ideálnějšího pro obnovu společnosti nad křesťanství, je to jen nový směr revoluční. V tomto smyslu socialismus a křesťanství jsou dva velmi různé druhy „práce pro lid“; křesťanství však nikdy neuzná jako dobrou práci pro lid to, kde se s chlebem podává ateismus a duchovní nízkosti. Atheistický materialismus a křesťanský spiritualismus se nesnášejí. Takové myšlenky jsou obsaženy a probírány v knize R. J. Malého. Jeho důkladná práce je podložena encyklikami papežskými, ale též důkladnou znalostí historie filosofie. Takové knihy jsou skutečné příručky studia.

Theodor Haecker, Křesťan a dějiny. Vydal Řád v Praze.

Haeckrova kniha je nadčasová, je v ní klid a jistota věčnosti. Účast na věčnosti a jejím nepřístupném světle dává lidem Kristova pravda, Kristova cesta a Kristův život. Pohled na dějiny theologa-filosofa Haeckera jest nejvyšší a nejhlubší; v něm označil Haecker první a poslední smysl dějin.

Jeho kniha je tak rozdílná od tolika jiných zbytečných knih a disputací o témže předmětu. Je to zároveň kniha dneška, kdy se vše rítí a pomíjí.

Jako vše hluboké, tak jistě i tato kniha nestane se příručkou velikých zástupů a povrchních lidí. V tom ale je třeba se podívat odvaze Řádu, že ji vydal, stejně jako bylo odvažné vydat Maritain: Náboženství a kultura v edici Akordu. Je to ale úkaz vznešený v duchovním světě, že existuje taková odvaha.

Vilém Bitnar, Postavy a problémy českého baroku literárního. Praha, knihk. Gust. Francela.

Kniha Bitnarova je zralé ovoce jeho životní kultury a jeho studia. Pro své vzácné předpoklady má autor velkou přednost ve své knize o literárním baroku náboženském. Bitnar se snaží odhalit duši baroka.

Snad příliš omezuje v této své, jinak velkolepé snaze, pojem spirituality barokové s pojmem jesuitismu; i když se pak ve statích rozebírá, na příklad premonstrátský barok a jiné součásti, přece jen pojmově příliš ztotožňuje řečené pojmy. Nelze upřít v objevených dokladech literárních primát jesuitismu, ale spiritualita baroku není s ním totožná. Podrobnější historické zkoumání rozšiřuje duchovní práci i na jiné složky.

V. Bitnar měl šťastnou ruku a věcnou znalost při výběru ukázek literárního baroka.

Substituce osobnosti.

Montessori¹ ukázala, že v duševním vývoji dítěte dospělý člověk nahrazuje jednání a dokonce i vůli dítěte svou vlastní a tak infiltruje do duše dítěte svůj způsob; nejedná už dítě, ani nerozhoduje se, nýbrž dospělý.² Psychoanalytické zkoumání o dvojím „já“, o podvědomí a jiných psychických úkazech, které působí v duši jednotlivce rozruch, má své hlubší kořeny v substituci osobnosti. Nahrazování se může dít jak uvnitř v duši dítěte, v jeho myšlení a rozhodování, tak v zevnějším jednání. Podle toho se budují osobnosti nesamostatné nebo neschopné vlastní činnosti.

To, co zjistila Montessori u dítěte v jeho mladším věku, opakuje se i v jiných obdobích duševního vývoje lidského zvláště v dospívání, kdy se zvyšuje duševní citlivost a vnímavost. Pokud člověk je duševně tvárný a citlivý (a to trvá vlastně stále, po celý život), může stále být hříčkou cizího působení a vlivu. V některých nenormálních stavech duševních (na př. v hysterii, podle Charcota) substituce osobnosti se děje velmi snadno každou silnější sugescí. U hysterika je záměna tak snadná, že každý silnější dojem dovede potlačit vlastní osobnější způsob činnosti jak uvnitř, tak navenek. V normálním životě se to děje skrytě.

Stálý a pravidelný rytmus duševního života u člověka je řídký. Pro citlivost a vnímavost je porušitelný duševní rytmus na jedné straně, a pro neustálený a nevyrovnaný běh duševního dění na druhé straně člověk není schopen plné autonomie duševní v jakékoli činnosti. Plná autonomie ducha vyžaduje celé osobnosti. Osobní činnost záleží v dokonalém rozhodování. Rozhodnout se znamená tvořivý duševní projev, v němž se sjednotí všechny prvky a síly duševní v syntesu. Duševní syntesa je tvořivá, neboť duch lidský nepracuje jen opakováním dojmů a vjemů, nýbrž je schopen

pracovat a tvořit. Nové synthetické činnosti duševní musí předcházet analytický postup, který objasňuje nové vztahy mezi jednotlivými prvky. Činný duch lidský pracuje o stálých analýsách, aby vytvořil nové synthese.³ Tak se rodí nové plody činného duchovního života, který též řídí tvůrčí činnost navenek. Osobní život vnitřní záleží v tom, že člověk zvládne vnitřní prvky duševního života, a svými schopnostmi a silou jednotlivého principu (ducha) dovede vytvořit nové synthese v jednání a v činnosti. Osobní život může zůstat jen na povrchu (*moi superficiel*), nebo jde do hloubky (*moi profond*).⁴

I když ve významu Bergsonově tyto pojmy mají poněkud jiný smysl, je možné tímto rozdělením označit dobře v celém významu nepravidelný rytmus duševního průběhu. Povrchní vědomí vnitřní samostatnosti značí život, který jen klade vedle sebe vnitřní jevy, nebo nanejvýš je popisuje a řadí vedle sebe. Je to osobnost empirická, která se stále dělí a rozptyluje: osobní život tohoto druhu je pohodlný, banální, zevnější, bez usebrání náchylný k zevnějším projevům, konvencionální, neosobní, zastírá pravý stav vnitřní skutečnosti. Existence lidská se pohybuje spíše v duchovní skutečnosti. Člověk více mluví než myslí. Je to osobnost svých vlastních náklonností a projevů, která nechce znát nic jiného. Tímto zevnějším projevováním žijeme jen na povrchu, zaujati zbytečnými maličkostmi a rozptýlením.⁵

Hlubší „já“ se vyjadřuje více kvalitami, organizací jednotlivých prvků a jednotou duševního života; člověk ovládá svůj vnitřní stav jak vědomím, tak silou vůle, uspořádává jednotlivé prvky duševního života k cíli (na př. cit pro čin, cit pro vyplnění povinnosti atd.).

Duševní autonomie vyžaduje zásahu ethických hodnot do běžného dění vnitřního života, cíle to výchovy, aby rytmus nabyl pravidelnosti.

¹ L'enfant (Traduit par G. J. Bernard, Desclée de Brouwer, Paris).

² Při poučování dětí, jak vykonat určitou věc, činí se to s popudlivostí nebo výstřední přesností používá se přílišné energie tak, že dítě si nemůže učinit o věci vlastní úsudek a nedovede jednat z vlastní osobnosti. Dospělí si ani neuvědomují, o jaký hluboký problém jde.

³ W. James, Précis de Psychologie.

⁴ M. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience.

⁵ Caractère et personnalité, E. Peillaube, Edit. Téqui, Paris.

Neděje-li se to, pak nezní duševní život poctivě, je v mnohých projevech nahrazován, je nesamostatný a povrchní. Nesamostatnost, osobní plyne z povrchnosti, povrchnost z nepravidelnosti. Platon⁶ mluví o rytmu a harmonii nitra a vyžaduje k tomu ve výchově mládí musiku (vzdělání duše umělecké i vědecké) a gymnastiku. Kdo směšuje musiku s gymnastikou v duši, je dokonale souladný; rozumí harmonii mnohem lépe než ten, kdo ladí struny. Pro dospělé vyžaduje Platon výchovy k moudrosti, statečnosti, rozvážnosti, spravedlnosti, k umírněnosti a zbožnosti. Umírněnost zvláště se podobá souzvuku a harmonii. Je to řád ukládající ovládati se v rozkoších a žádostech. Umírnění jsou silnější sebe, což znamená, že v člověku je dvojí stránka, lepší a horší, a když lepší stránka vládne horší, je člověk silnější sebe.

Platonskými podmínkami a cílem výchovy lze opravdu dosáhnout totalitní osobnosti. V ní je syntéza duševní práce a síly, z níž může osobnost lidská zdokonalena a ucelena vykonávat velká díla, zvláště v životě sociálním a politickém.

Substituce osobnosti, zvláště v činnosti a v projevech vnitřních, má nutný vztah k činnosti zevnější. Zevnější práce je nesamostatná, je-li osobnost v sobě nezralá nebo nesamostatná.

Doba dětství, dospívání a formace se vyznačuje velkou citlivostí a tím i možností ovlivnění cizími vlivy a dojmy. Z duchovního zárodku a potenciality v duši dítěte má se zrodit budoucí člověk velkých hodnot. Proto osobnost dítěte předpokládá odpovědnost v práci dospělých, vědeckou poctivost pro duševní požadavky dětské.⁷

Každá živá bytost ve stavu vývoje, a zvláště dítě, má v sobě zvláštní citlivost pro získání některých vlastností.⁸ Vzrůst je průběh řízený velkou účelností. Dítě má v sobě neobyčejně mnoho těchto přirozených vloh sensibility, čímž si získává vnitřní bohatství a je vedeno k samostatné činnosti. Až do určitého období je to sensibilita pudová a biologická, kdežto později se stupňuje sensibilita čistě duševní a vnitřní. Přijde-li odněkud násilí, způsobí násilný převrat ve vývoji

a začíná duševní trápení, jehož stopy nosíme dlouho v sobě.⁹

To, co platí o období biologické sensibility, platí i o období dospívání duševní sensibility. Sensibilita pro zevnější svět v dětství přechází na sensibilitu pro vnitřní svět. Trápení z poruch v novém období duševní sensibility je hlubší a častější, poněvadž rytmus dospívajícího mládí stále naráží na ustálený rytmus starších. Vnitřní život poznávání a lásky má v tomto období hlubší ráz a duchovnější.

„Citlivost“ duchovní člověka už neopouští, nezaviní-li si sám určité otupění duše. Duch lidský je stále otevřen novým proudům světla, pravdy a lásky, neboť jeho požadavky jsou neohraničitelné. V pravdě jde svou touhou až k universální pravdě, ve snaze po lásce až k universálnímu dobru. V člověku jsou tedy přirozené vlohy k dosažení osobnosti. Mladý člověk se dá zaujmouti vším, co se mu zdá, že má vztah k jeho vnitřnímu a duševnímu životu, k rozvoji krásy, dobra a pravdy; tak nazývá Platon často obsah požadavků lidského ducha. (Mezi mladými lidmi je nejvíce zájemců o poesii, o hudbu, o rytmický pohyb a o vše, co lze nazvat projevem života.) Život je nepřetržitý pohyb; proto vše, co dovede rozvířít duševní pohyb vnitřní, zvláště sympatii a lásku, vše, co přináší světlo a uplatnění, vše, co slouží k vynalézavosti, vše je předmětem zájmu a snahy. Velice bohatá dynamika lidské duše se snaží dospět k svému účelu. Život mladého člověka je ve věčném neklidu, touze a snaze po hodnotách života (zdánlivých nebo skutečných).

Mladý člověk se svou sensibilitou je snadným a tvárným materiálem v rukou dospělých. Dospělí vychovatelé toho používají, ale též zneužívají. Malá osobička dítěte je stále napadána (často bez vědomí křivdy) od dospělých. Dospělejší mládí pro svůj vlastní materiál vědění a pro chápavost již nepodléhá všem dojmům a vlivům, ale neubrání se všemu; nikdo nestačí na to, aby vedl vítězný boj s dospělými a zkušenými lidmi, kteří nedovedou svých zkušeností a vědomostí použít k vývoji.

Proto ve formaci duševního „já“ a osobnosti

⁶ Politická výchova, přel. dr. J. Hrůša, vyd. B. Hendricha, Praha.

⁷ Montessori v cit. díle.

⁸ Tamtéž.

Tamtéž.

působí na mládež sugescí vědění starších (často zdánlivého), nebo sugescí osobnosti jiného, nebo zdánlivě logický systém atd.

Jak daleko sahá tato sugestibilita mladé duše v osobnosti, lze pozorovat z každodenní zkušenosti. Zvláště používá-li se určité rafinovanosti, a není-li vlastní vůle dost silná, aby se vzchopila k odporu, pak osobnost mladých je plně ve vleku jiných. Síla citu a vášně, která se probudí nebo vypěstuje pro určitou ideu, je silná, že dovede vzdorovati všemu, co jí odporuje. Podepírá přesvědčení nabyté sugescí,¹⁰ protože osobní přesvědčení v mnohých věcech a otázkách chybí. Ten dovede sugerovat mladé duši, *kdo má její sympatie a cit, kdo dovede působit na její vášně*.¹¹ Cit se stane pevným podkladem myšlenky, i když není samostatně odůvodněna logicky. Mnoho reakcí dnešního dne, na které se zmůže mladý člověk, jsou dílem síly vůle jiného, kdo se dovedl vepsat sympatií do mladých duší.

Sugestibilita u dítěte je dílem biologického vzrůstu a funkcí, kdežto sugestibilita mládí je dílo jeho citlivé duše. U dětí se to nazývá láska — sympatie k okolí a věcem, u dospělého láska a sympatie k duším a k jejím hodnotám. Nejvíce vábí a přitahuje mladého člověka myšlení a vůle dospělých. Myšlení svými konstrukcemi odhalujícími tajemství, vůle svou mocí.

V tomto přirozeném poměru k dospělým je zdravé jádro, *jde-li o skutečné hodnoty pravdy a mravnosti, jsou-li dospělí skutečně vůdci*, každý ve svém oboru, a přizpůsobí-li se dospělý přirozenému rytmu mladé duše; jinak je nebezpečí špatné sugescí nebo odvratu od správných hodnot.

Měřítkem správného poměru k hodnotám druhých je schopnost vlastního klidu, myšlenková a reflexivní práce, přiměřenost v reakci citu a vůle atd. Vlastní osobnost vzrůstá a je patrná schopností kontroly a ovládání sebe; ovládá-li své vnitřní pohyby a reakce, a jedná-li pod vlivem svého rozumu a pevného rozhodnutí (nejen z laciného zisku myšlení druhého člověka). Samostatnost se nedá zlákat pouhou přitažlivostí

¹⁰ Proto vůdcové nových myšlenek se obracejí vždy na mládež, u níž lze provést snadněji přesvědčení citem.

¹¹ Ducatillon („Rudé plameny nad Evropou“) praví, že komunismus není jen nauka, komunismus je vášně.

cizích věcí; je k ní třeba *vnitřního soustředění*, které je původní a pochází z duše.

Tak člověk pěstuje ve své osobnosti vnitřní kázeň a řád; zevnější kázeň v chování je jen důsledek vnitřního vztahu. Život je tím organizován, uspořádán a probíhá vlastním způsobem osobitým.

Každý projev života je chybný, uniká-li řízení osobnosti, neboť je vlastně pak spíše vykonán z vůle cizí než vlastní; v tom případě osobnost nejde tak, jak by měla, je nahrazována *vůlí, myšlenkou a činností* jiných. Zevnější vůle pak nezjedná nikdy pořádek tam, kde chybí vnitřní kázeň; osobnost je rozbita.

Substituce osobnosti záleží právě v tom, že inteligence a vůle lidská jsou často hříčkou tolika cizích a podivných prvků (sugescí, citu, vášně a vůle), *kolik jich proniklo do mladé duše; nejsou všechny velké a vznešené*. Proto už od dětství je možné znenáhla určovat osobnosti, jaké se vyvinou, podle vlivu, prostředí, sugescí, výchovy a přirozených sklonů k inteligentnosti a k pevnosti vůle, jak se projevují u mladých bytostí.

Substituce osobnosti ve vnitřním duchovním životě se odráží i v činnosti a v jednání zevnějším. Je to patrné v náboženském životě, v politické činnosti, v mravním jednání i v umělecké tvorbě a v jakékoli práci. Všimněme si zvláště dvou složek projevu života, a to v náboženství a v politice.

Substituce v náboženském životě. Lidé, nemající samostatného přesvědčení o hodnotách náboženských, měnit je dosti snadno. Z náboženství mívají lidé nejpovrchnější znalosti. Platon¹² zdůrazňuje výchovu ke zbožnosti, neboť „Bůh máje počátek, střed i konec všeho, kráčí stále přímou cestou podle přírodního řádu, nikde se nezastavuje. Na té cestě Boha stále provází Spravedlnost trestající ty, kdo opouštějí zákon Boží. Jestliže si někdo zakládá na majetku, počtách nebo tělesné kráse a v domýšlivosti se nadutě vypíná a zároveň z mladické bujnosti a nerozvážnosti hoří v duši zpupností, jako by nepotřeboval ani vůdce ani vládce nad sebou, nýbrž dokonce sám byl způsobitý vésti jiné, zůstává od Boha opuštěn. A když i k sobě přibere ještě jiné takové, řadí nezkrocený a vše jen mate. Mnohým se snad ta-

¹² V cit. díle.

kový muž zdá významný, ale za nedlouho těžce odpyká Spravedlnosti za svou vinu a úplně zničí sebe, domácnost i stát.“

Podle Platona obcovat s Bohem modlitbou a službou je povinnost nejkrásnější, nejlepší a nejúčinnější k získání blaženého života. K samostatnému přesvědčení o této povinnosti musí dospět každý, kdo nechce žít z nejistého mínění druhých.

V samostatném náboženství dospívá lidský duch k *náboženskému porozumění* smyslu života a světa. Náboženství je příbuzné světlu. Bůh, Zjevení Boží, Vykoupení jsou části světlé skutečnosti.¹³ Poněvadž jde o skutečnost Boží, jež je nejvyšší a duchovní, nepřijme-li člověk „světlo světa“ Kristovo, rozplývá se každé jiné vyjádření o Bohu v neurčitost. Lidé si dělají nároky soudit o náboženství, každý svým způsobem dělá substituci v sobě i v jiných za pravé světlo. Neznají však rozumový a přirozený jeho základ, ani nadpřirozený pramen světla. Vlivem protestantismu a racionalismu na př. žijí mezi lidmi substituce o náboženství, které kladou základ náboženství do fatálního strachu a bázně, do útěku a mythu, nebo jej hledají v Tabu a Totemu,¹⁴ v citu a osudovosti světového a životního dění. Moderní doba přeměnila souhrn prvků, z nichž je náboženství, na theorii, techniku a vynálezy: theoretik je kritický videc smyslu světa, technik je kněz, který s tím pracuje, vynálezce je prorok.¹⁵ Tím se přesunul výklad o smyslu života a světa na přírodovědecké pole, vyšší duchovní svět byl buď popřen nebo postaven do pozadí. Vznikla substituce přírodovědeckého světového názoru za náboženství. Návratem k du-

¹³ Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, II. B., O. Beck, München 1922.

¹⁴ Totem a Tabu znamenají u primitivních národů poslední smysl bytí a života, osudu a příčinnosti, rasy a jazyka, času a prostoru, touhy a bázně, politiky a náboženství. Totem označuje vegetativní stránku života, Tabu animální a předpokládá volný pohyb bytosti. Lidé podle toho se rozeznávají orgány (Totem, t. j. oběhu krve a plození) a orgány Tabu (smysly a nervy). Totem dává všem věcem společný cit skutečnosti, kdežto Tabu je strážné tajemství, dá se mu naučit, je přenosné a uchovává se v kultu, ve školách myšlení a v uměleckých kroužcích. (Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* II. B.)

¹⁵ Tamtéž.

chovní skutečnosti a k absolutnosti ve filosofii metafysikou, v životě náboženstvím, poznává člověk vratké základy a nedostatek přírodovědecké substituce, neboť nedala člověku plné zadostučinění a radost ze smyslu lidského života.

Substituce v náboženství nemá vždy svůj původ jen ve zdánlivě vědeckém základu. Člověk nese s sebou z dětství lenost a nechť k duchovním věcem, a proto vnitřní život soustředění o hlubokých věcech Božích se znesnadňuje. Pro vnitřní neukázněnost není schopen sebezpřemáhání a síly jak vlastního myšlení a pronikání do duchovní skutečnosti, tak života z přesvědčení. Substituce z mythu nemá vážného podložení.

Substituce v politickém životě. Co je politika a její práce? Spengler¹⁶ ztotožňuje politiku s celou životní energií člověka. Životní energie se tlačí stále dopředu a nahoru, za každou cenu chce dosáhnout moci a uplatnění. Tento slepý pud uplatněný vegetativně a rasově splývá se zemí a s vlastí; politický život chce řídit a působit, abychom svůj osud buď trpěli nebo vytvářeli. Proto pojem šlechty národa je výraz silné rasy a znamená dokonalý politický stav. Národ je možný jen v poměru k jiným národům, mezi nimiž přirozený a rasový poměr je válka. Válka je původní politika živých, a to tak daleko, že boj a život ve své hloubce jsou totéž. Bytí zaniká, zanikne-li vůle k boji. Starogermánská slova pro to jsou „orrusta“ a „orlog“ a znamenají vážnost a osud.¹⁷ I když se snaží vyšší politika nahradit meč duchovnějším zbraněmi, aby odstranila válku, přece zůstává původní příbuznost mezi diplomacií a vedením války. Vede se dále boj, používá se lsti, jde vždy o nutnost hmotné síly, aby jednání mělo váhu. Cíl jednání je týž, t. j. vzrůst vlastní životní jednotky — stavu nebo národa — na úkor druhého. Každý pokus vyřadit rasový prvek odvádí jen tutéž operaci na jiné pole.¹⁸

Politik je člověk skutečných fakt, který nepřijde nikdy do nebezpečí, nevěří velkým slovům, je mimo slova pravdivý nebo falešný. Pravda, omyl nebo lež je totéž pro něho, a mluví o nich

¹⁶ V cit. díle.

¹⁷ Pojetí Spenglerovo odpovídá pojetí dnešního Německa. Je však možný ještě jiný poměr vzájemný, t. j. láska. Nenávist není jediné pouto.

¹⁸ Spengler, v cit. díle.

jen jako o duchovních proudech doby, pokud mají svou účinnost a mohou působit na určení a osud. Počítá s nimi jako s určitou mocí. Ostatní přesvědčení, má-li jaké, chová jako soukromý majetek. Jako politik v jednání je bez svědomí; svědomí má jen ten, kdo uvažuje.

Politika je podle Spenglera umění v možnostech. Politik se podobá zahradníku lidu. Každý činitel je zrozen pro určitou dobu a v určité době. Tím jsou určeny hranice dosažitelných možností, cíl a úkol. Hranice se ještě zmenší mezníky vlastní osobnosti a vlastnostmi lidu, situace a člověka. Dobrý politik se nedá zklamat ničím, neboť se vším počítá, ale zase nic neopomene, co se dá udělat. Mistru skutečnosti stačí, že řídí nepozorovaně to, co je. Umění politika je mít jasný a široký rozhled a jistou ruku. Tajemství všech vítězství záleží v organizaci toho, co se nezdá; i moci druhého použít ke svým cílům. (Caesar, jenž se octl v nemožné situaci, zapřáhl moc Pompeiovu nepozorovaně do svých cílů a tím ji pohřbil.) Využít možností! Ale i možnost má své nebezpečné hranice. Každá situace má možnost pružnosti. Výbuch revoluce znamená u režimu nedostatek politického umění.¹⁹

Podle tohoto pojetí politiky jedná Evropa už delší dobu a přirozeně dospívá k velkým konfliktům. Takové pojetí je velká substituce jak v celku, tak v jednotlivostech za poctivou a ryzí

¹⁹ Spengler, v cit. díle.

práci a za pojetí politického života, a proto přirozeně se rozkládá stavba dnešního politického života bez základů. Základní pojmy jsou znehodnoceny. Zrelativisování absolutních hodnot pravdy, spravedlnosti, svobody, státu, stavů, rodiny, osobnosti svádí politiku do propasti vlastní nepoctivosti a s ní hynou i její pojmy (na př. pojem strany, která je místo stavu), demokracie (v níž místo vybraných duchů a vůdců odpovědnost měl převzít lid různého a protichůdného mínění, nálad a projevů vlastní zvůle); v hospodářském životě se dospělo k nesmiřitelnému rozdělení na lidi s kapitálem, kteří organisují, vynalézají, rozhodují, a lidí, kteří to uskutečňují svou prací, dělnická třída. Poměr lidí navzájem se měří obchodně. Myšlení lidské přechází do peněz a plodí zase peníze, to je tajemství hospodářského života.²⁰ Kapitál je střed všeho hospodářského pohybu; o něm se tvořily a tvoří nové systémy hospodářské. Nic jiného však než substituce, které lhaly a lžou dodnes. Hospodářský život se rozpadá spolu se systémy a substitucemi. Každá substituce hyne sama na sebe a na své důsledky po nějaké době trvání. Dnešní doba je doba rozkladu substitucí všeho druhu duchovního života; jen poctivé hodnoty trvají a dají nový absolutní základ novému životu. Návrat k absolutnosti hodnot bude vyžadovat celé osobnosti v plné síle duchovního rozvoje.

²⁰ Spengler, v cit. díle.

P. Mag. Metod Habáň O. P.

Krátkost života.

Z hlubin naší bytosti pochází vůle a snaha rozšířit život. Jsou v tom obsaženy dvě věci: první, neohraničitelná vůle k životu; druhá, co obsahuje vůle k životu ve své neohraničitelnosti. Jinými slovy jde o otázku trvání života a o náplň života čili o blaženosti.

Co lze říci o životě co do jeho trvání? Vědecky můžeme stanovit, že normální trvání života je závislé na fysické konstituci a na podmínkách prostředí, v němž žijeme. Lze to vyjádřit relativním měřítkem, které máme po ruce, že trvání lidského života je neurčité, poněvadž netrvá dlouho, nebo že trvá do nekonečna podle toho,

s čím je srovnáváme. Počítáme-li život na vteřiny, pak vteřina oproti tisícům let; v tomto poměru život je nekonečný, zvláště blouzní-li se o proměnách našeho života.

Takové úvahy nejsou spojeny s tím, co se děje v nás, neboť opomíjejí vnitřní a objektivní děj, který je důležitým základem úvah. Přirozenost nás pudí k životu pudem sebezáchovy a tato skutečnost je zajímavá. Není to jen lidská vlastnost, každá bytost se udržuje ve svém bytí a brání se zániku. V člověku však nabývá určité zvláštnosti, která dává tušení a odhaluje zvláštní poměr k lidskému původu.

Jaký má přirozený význam vůle k životu? Vyjadřuje jen křivku života, která jde od narození k fyzické smrti? V tom případě by měl život své přirozené hranice a byl by upokojen tímto svým průběhem; přirozená snaha by byla úplně uklidněna.

Nacházíme však skutečně takové uklidnění? Lze říci, že trvání lidského života je normální? V kladném případě, proč každý člověk, v každém věku a v každé době, mluví o krátkém trvání života? Zdá se, že je to společné přesvědčení.

Krátkost života vlastně ani nevyjadřuje přesně věc, jde o jeho pomíjejícnost. Šlo-li by jen o krátkost života, úsudek by vyjadřoval normální trvání, kterého nebylo dosaženo; mladý člověk předčasně zemřelý by vyvolal oprávněný soucit; dospělý by mohl žádat prodloužení; stařec by mohl ještě vzdychat; ale nakonec by přišla pro všechny vhodná, přiměřená doba. To však není ve skutečnosti, kde nanejvýš člověk resignuje; resignovat, to neznamena, že touha po životě je zadostučiněna. Nikdo ze smrtelníků nepohlíží na život jako na věc normální, i když o tom mluví. Mluví-li člověk jako fyzik nebo přírodovědec, může míti pravdu; nic není normálnějšího, než smrt bytosti složené a nestálé ve vývoji, pro jedince, jehož druh se udržuje zákonem zachování hmoty, a kde vzházejí noví jedinci z rozkladu předchozích.

Je však člověk jen takový jedinec? Je-li tomu tak, pak přirozená touha po životě by musela býti shodná s přírodním zákonem. Není tomu tak. Naturalista píšící, že smrt je přirozená, sám tomu nevěří. Víme všichni, že smrt jest, avšak nevěříme tomu, tím méně jsme s ní srozuměni (leč volí-li kdo smrt jako menší zlo, krutý prostředek ještě krutější existence).

Je-li smrt pravidelným závěrem lidského života a nic víc, pak kdo nemá důvod odporovat smrti, bránil by se co nejméně. Ze zkušenosti se ví, že mladí lidé dovedou se snadněji vzdát života než staří, jako by si ještě plně neuvědomovali jeho ztrátu. Staří se brání, vše se jim zdá určeno jen k uchování ubohého plaménku života; vzdají-li se naděje, pak je to buď z určité velkorysosti nebo z melancholie nebo ze zoufalství, nikoliv z hloubky lidské přirozenosti.

Pro přirozenost naši, která je zdrojem tvůrčí

a činné síly, smrt znamená pobouření. Není radostí, leč ve chvíli, kdy se objeví smrt jako prostý přechod k nesmrtelnému životu. Nejdeme cestou života jen ke smrti; životní proud fyzický pro tělo, duchovní v duši nemůže býti vyčerpán tělesným úrazem. Náš život je pro druhé; sami v sobě prožíváme, že jsme věční. Netrápí nás, že konec života přijde předčasně, nýbrž proto, že přijde, že umíráme.

Co má skončit, není na tom nic, že skončí; na příklad květiny. Táhne-li teplé těleso k ochlazení, říkáme, že se ochlazuje; táhne-li člověk k smrti, máme říci, že se též ochlazuje. Fysiologové to vyjadřují: „Cíl života je stát se mrtvolou.“ (Jules Soury.) „To, co ustavuje náš život, je práce smrti.“ (Claude Bernard.) „Život je smrt;“ to je stálý pohyb věčné deorganisace, souběžný k stálému vzniku.

Každý živý úder připomíná neurčitost, neboť chceme existovat a přecházíme stále přes bytí, ale nikdy se na něm nezastavíme. A právě proto můžeme život ztratit. Ztrácíme bytí, poněvadž nejsme v něm ustálení; ztratit přítele, znamená, že jsme ho nikdy vlastně neměli. Krátce život omezený na tento čas nemá v sobě to, co nazýváme přirozeně a instinktivně život.

Je to snad pro tento důvod, že lidstvo žádá na filosofii nebo na náboženství prodloužení své pomíjející existence? Lidstvo přijímalo vše o záhrobí, na příklad život v hrobě, nebo bloudění v říši stínů, vyhnanství na hvězdách, návrat do jiných těles, do zvířat, do rostlin; vše, jen aby neuhasl plámenek života a aby touha po nehybnoucím životě nebyla zklamána.

Nevěrec se snaží dokázat, že víra národů v jiný život je jen přílišné ulpění na tomto životě. Kdyby to šlo, aby život stále pokračoval, mohli bychom si přát, aby se zvětšil, a pak bychom netoužili po jiném. Ve skutečnosti faktu smrti, kterou analyzujeme, jest odpor k smrti a hrůza před tím; co nám připadá jako nesmírný omyl. Prostředek nepomáhá; i když je jisté, že je ilusorní nebo nemožný, dokazuje jen, jak jsou silné naše pudy k životu. Věříme v život, naše spontánní myšlení život zvětňuje; přijímáme tuto věčnost na vše, jak se nám co shoduje se životem; Fichte poznamenal, že nemůžeme nic milovat, leč co považujeme za věčné. Takový je

fakt, z něhož máme vyvést důsledky, o němž víme, že nepochází z naší práce, neboť je v nás dříve, než přemýšlíme a uvažujeme a patří tedy tam, odkud se vynořilo naše bytí.

Vysvětlení.

Analysovali jsme případ.

Organický život je smrt, praví Claude Bernard, v tom smyslu, že v něm stále vydává ne snad bohatství, které bylo životu připojeno, nýbrž něco z vlastního bytí. Je to částečné uvolnění, aby vznikla činnost. Živočich podléhá úplně zákonu střídání, i jeho vědomí se mu nevymyká, mění se každým okamžikem; poznává předmět, vznikne touha a je stržen za ním; nepoznává při tom, co je to předmět, nebo touha, nebo čin. Žije a neví, co je život. Jeho tužba se nedovede odpoutat od času a prostoru, je prchavá, okamžitá, po dosažení věci zachází, aby povstala znova v jiném případě. Zvířeti stačí ohlodat svou kost, dosíci zadostučinění, pro které se hnula tužba, a pak zase klidně spát; neví, že žije.

Umírá-li zvíře, necítí, že je zklamáno v tužbě, kterou nemá a nezná. Umírá jako pouhá věc. Jeho tužba platila jednotlivým věcem; při konci ustala, i nelze mluvit o zlomení nebo o násilí proti přirozené touze; bytost, která nevěděla, že žije, není smrtí překvapena.

U člověka se má věc jinak. Člověk myslí, to jest abstrahuje a tak nepodléhá jen času, a to jak v myšlení, tak v projevech vůle, které myšlení vzbuzuje. V předmětech, s nimiž přichází do styku, poznává obsah, hodnotu a dobro; v mnohostech života a skrze ně dospívá k jednotě pojmu života. Proto se mu jeví život jako dobro, po němž se žene celou silou svého chtění. Zavrhuje-li jej pod jednou formou, je to proto, že je příliš k němu poután pod jinou. Utíká-li před ním, dělá to proto, aby jej našel. „Útek před zlem se jeví rozumu jako dobro,“ praví svatý Tomáš Akv.; zavrhuje-li kdo život, může to hrát v jeho mysli úlohu lepšího života.

Člověk jako myslící tvor chová touhu po životě jinak, než jiná živá bytost nižší než on, nebo jinak, než se ozývá z hmotné stránky jeho vlastní bytosti. Jde při tom o skutečnost přirozenou, nikoliv vyvolanou jednotlivcem; je přirozené, že člověk hledá příčinu.

Nesmrtelnost v nás se projevuje účinně svým způsobem; je to vrozený impuls a projev přirozenosti. Touha naše obsahuje v sobě určitým způsobem svůj předmět a dotýká se ho. Touha má dva nutné body, k nimž se odnáší; odkud pochází, vyžaduje příčinné vysvětlení, kam jde, její cíl, odkud má svůj existenční důvod.

Tak jako organický projev snažení, na příklad zvířete hladem po pokrmu, může se sice někdy nesplnit, ale nemůže býti nadarmo (neboť příroda nejedná tak, že by existovalo zvíře a mělo hlad a neměla by pro ně pokrm), tak lze i mluvit o lidské vůli k životu, která patří do řádu duchovního. Pokrm a zvíře jsou nutné v přírodě spolu, jako na svém přirozeném místě; zrození živočicha znamená první živení a první živení je nové zrození, prodloužené zrození. Přirozeně by nepovstal živočich, kdyby neměl z čeho žít.

Totéž platí i o touze po nesmrtelnosti. Vzniká přirozeně jako její nositel. Je nám dána spolu s naším životem, není získána. Je to vlastnost naší bytosti, jako pro těleso jeho specifická váha nebo typ krystalisace. Proto je třeba uvědomiti si i její příčinu a přirozený smysl v přirozeném poměru k předmětu. Je nutné z přirozeného poměru, aby celé prostředí, v němž žijeme, bylo takové, že životní popud k nesmrtelnosti může býti uskutečněn a dosažen.

Touha po nesmrtelnosti předpokládá v základech naší duchovní osobnosti pramen, z něhož vyvěrá; přírodní dění živením je tvořivé, je tvořivé ve všech přirozených projevech, jichž je pramenem. Snaha po nesmrtelnosti nemůže pocházet z pramene, který pomíjí (na příklad ze zvířecí bytosti).

Přirozený projev touhy je duchovní síla, která nás žene dopředu. Sdělení síly nezmění její rozsah a napětí. Bytost určená k zániku nemůže provést něco, co směřuje k věčnému životu.

V hloubce naší duše je nesmrtelnost. Je v ní duchovní místo, převyšující vše pomíjející, a to je jediné dostačující vysvětlení touhy po nesmrtelnosti. Připomeneme-li původ člověka, vidíme, že Bůh je první, že první Duch vznítí i v našem duchu nesmrtelnost, jako všechno teplo pochází ze slunce, jako z prvního pramene.

Příroda nejen tvoří, nýbrž i živí; přivádí k vyplnění bytosti, jimž dala směr a touhy. Co může

splnití touhu po věčnosti, leč něco, co ji obsahuje? Musí ji mít sám o sobě a od sebe, jinak se nemůže o takový předmět opřít touha po nesmrtelném životě. (Opře-li se někdo o druhého a ten zase o jiného, nenese tíhu druhý, nýbrž až třetí.) Je třeba nutně poslední opory ve všem. Jen Bytost, která má sama od sebe nesmrtelnost, může být oporou touhy po nesmrtelnosti, která

by neměla jinak důvodu, byla by marná. (*Desiderium a natura non potest frustrari.*) Bytost, která je věčná sama od sebe, je příčina a zdroj všeho bytí, Bůh. Lidská vůle k životu má svůj pramen v Bohu, v Bohu se upevňuje a tam je její místo, odkud vznikla a kam cílí. Oživuje-li Bůh vše, naše duše je mu příbuzná, může žít věčně.

P. Sertillanges O. P.

Sören Kierkegaard očima Th. Häckera a E. Przywary.

V křesťanství není zákon, jenž poroučí: „je třeba, abys odumřel,“ nýbrž láska, která praví: ty mne tedy nemiluješ? A když se odpoví: ano — tu následuje samo sebou, že musíš odumřít — tedy v křesťanství, abych to tak lidsky vyjádřil, nás lidi Bůh takřka proto osvobodil, aby získal naši lásku.“ Tak uvažoval Sören Kierkegaard o centrálním pojmu křesťanova života — o lásce. Láska Boží a její dílo v člověku je u něj rozhodujícím elementem ve všech životních situacích. Láska jest mu rovněž jedinou branou, jíž se snaží uniknouti ze zmatků své duše. Ale dříve, než se mu stala láska asylem a měřítkem hodnot, byl zmítán zoufalými pochybami o tom, zda Bůh skutečně láska jest, či ne. Je to Theodor Häcker — a není to náhodou, že právě on, konvertita, se jím a dalším sobě nemálo podobným zjevem, kardinálem Newmanem, s takovým porozuměním zabývá — je to tedy Theodor Häcker, jímž bylo na tuto důležitou okolnost poukázáno: „Je to hrozná pochybnost, ne zda Bůh existuje, nýbrž zda je Bůh dobrý, zda je Láska, jak křesťanství učí, a souvisle s tím rozhodnutí, zda on, tento člověk jako osoba, je duchem dobrým nebo zlým, rozhodnutí, jež závisí na vnitřním boji, proti němuž jest každý jiný boj prázdnou a bezvýznamnou hrou, a na volbě, jež váže pro věčnost. — Porážkou v tomto sporu jest: dáti sobě za pravdu a Bohu ne; vítězstvím však: nedati za pravdu sobě, ale Bohu. Tento zápas probíhoval Kierkegaard pro svou osobu k vítězství. Byl duchem dobrým a láska byla v

něm.“¹ Toto vítězství bylo pro něj velkým kladem a pro ně jest nutno, prominouti mu mnoho omylů, jichž se jinak dopustil a dopustiti musil, kráčeje mezi Písmem sv. a absolutnem bez pomoci Církve, t. j. křížem krážem. S tímto vybojovaným kapitálem pustil se Kierkegaard do krvavého zápasu s upírem, jenž svíral celou jeho bytost: se zděděnou těžkomyslností a s nepoměrem mezi tělesnou, duševní a duchovní stránkou své bytosti. Duchová stránka měla takovou převahu, že, užijeme-li výrazu Th. Häckera, se cítil na poli tělesně-duševním toliko jako peregrinus. Nedovedl vyličiti přírodu tak, jak my ji známe — líčil toliko ducha přírody, nedovedl si učiniti správný názor na manželství, v němž se hrozil nebezpečí popření ducha. Dále se cítil povinným, učiniti zadost za hříchy svého otce a za ponižující manželskou praxi Luthera a jeho vyznavačů. Praktickým důsledkem všech těchto okolností bylo rozvázání zasnoubení s Reginou Olsen a zoufalé přimknutí se k lásce nejvyšší — k Bohu. Pochopení jeho díla je neobyčejně těžké právě proto, že je úzce spjato fyziologicky sice plochým, ale duševně neobyčejně dynamickým životem.

Tělesně vyřazen ze světa a jeho soutěže, ukázal se Kierkegaard geniem ducha, jenž dovedl řešiti gigantické problémy s apriorním pohrdnutím ekleticismu za pouhé podpory eminentní chytrosti a pozorovatelských schopností. Jeho genialita je nesporná a na věci nemůže změnit nic,

¹ Th. Häcker: *Christentum und Kultur*, str. 111 sl.

že mnozí spisovatelé dějin filosofie nemohou hloubku jeho duše pochopit a raději v něm vidí duševně chorého (Rádl). Co by tomu asi Kierkegaard řekl, kdyby slyšel výtku, že nedbá na etiku, když Th. Häcker jasně dokazuje, že právě vethice byl Kierkegaard přímofanatikem: „Kierkegaard jest v eminentní míře etikem, náboženským a křesťanským etikem, to zcela jistě, ale důraz je klásti na to; on byl etikem od začátku, a to již v názvu své prvé knihy: *Bud'* – anebo; má s Kantem společnou přísnost a neúprošnost ethického, a stojí přece v nejvyšší opozici vůči němu tím, že se nejedná o nějaký všeobecný rozum, o neosobní formální zákon – což bylo proň nesmyslem – nýbrž o suveréní vůli osoby, Boha, soudce. - Z této ethické vášně jest možno porozuměti výběru, který si učinil z Písem sv., jako vůbec vždy vrhá světlo na nejhlubší podstatu člověka to, co si zde vyvolí. Neboť jen Církev má Písmo sv. celé, jednotlivce, i svatý, vždy vybírá. Jsou to hlavně místa, jež mají co dělat s etikou. Příkazy, božské právo, zákon a hřích a soud, trest a prominutí, horská řeč jako nový zákon. Naproti tomu není v celém velkém díle Kierkegaardově citována ani jediná věta z Apokalypsy; - Jeho ethická vášně učinila z něj soudce své doby a soudce křesťanství, jakého od Savonaroly nebylo.“² V jeho uzavřenosti jest možno vycítit blízkost Boha, ale též jistý element démonický. Jest vůbec člověkem i myslitelem neobvyklých protikladů, jež vyváženy rovnoměrně na obě strany, dávají pak tím bezpečnější rovnováhu, tak jako delší tyč poskytuje provazolezci větší stabilitu. A jako on se musí držet právě uprostřed, aby se nezřítíl, tak i Kierkegaard uniká oběma extrémům, abychom jej našli tak někde „mezi“. Toto „mezi“ se stává pro Kierkegaarda takřka termínem technickým. Pročítáme-li Przywarovo „Tajemství S. Kierkegaarda“, vidíme, jak mistrně uniká Kierkegaard každému pokusu o přesnější lokalisování a jak žádný z jeho hlubokých aforismů nemluví za celou osobu autorovu, jsa vyvážen třeba na zcela jiném místě Kierkegaardova díla právě tak promyšleným aforismem opačného znaménka. Ale kdo může říci, zda to jeho „mezi“ nemělo v jeho duši zcela konkrétní obraz a že jej tato duše prostě nechťela

² Th. Häcker: *Christentum und Kultur*, 150 sl.

nebo nemohla vydat? Tuto domněnku by bylo snad možno podepřítí výrokem samého Kierkegaarda: „Má člověk právo s nějakým jiným člověkem mluvit o nejvyšších záležitostech? Tato myšlenka mne zaměstnávala po celý život, a to v takovém stupni, že nevím, zda to vůbec smím říci: Má člověk právo s nějakým jiným člověkem mluvit o nejvyšších záležitostech? Neboť v tom-těž okamžiku porušil jsem vlastně poměr mlčení k Bohu.“

Geniální duch Kierkegaardův pronikl podle analýsy Häckerovy tři sféry: theologickou, filosofickou a literárně uměleckou. Tedy: pravda – moudrost – krása ve smyslu koordinace, kterýmžto třem momentům ve smyslu subordinace vzestupně odpovídá: estetika ethika náboženství. V tomto hierarchickém uspořádání pracovává se Kierkegaard z estetického ironií k ethickému a z ethického humorem k náboženskému.

Ve sféře theologické, jejíž elasticita je ovšem nekonečná, dosahuje Kierkegaard vysokého stupně poznání a proniká do mysteria Božího tak daleko, že se jeho duše automaticky plní ctností nejvyšší: bezmeznou pokorou: „On (Bůh) jest nekonečné Ego, které je nemožno přetvářeti, aby se ti líbilo, nýbrž ty musíš býti absolutně přetvořen, aby ses mu zalíbil“. – „Právě když se Bůh dává více, více se s člověkem zabývá, právě tu, jakkoli je povyšován, jest člověk degradován. Vpravdě je vyvyšován tím, že dostává nekonečně vyšší pojetí o Bohu, a tak je degradován.“ Neobvyklou hloubku a samostatnost myšlenkovou projevuje Kierkegaard zvláště na jednom místě, o němž se rovněž Przywara zmiňuje a jež zvláště Häcker doporučuje k podrobnějšímu studiu. Jsou to Kierkegaardovy úvahy o utrpení Pána Ježíše. Ten, kdo by se – ve smyslu těchto úvah – chtěl vmyslit v muka Božského Spasitele tak, že by si představoval jeho utrpení sám na sobě, nedosáhl by ani zdaleka správného pojmu o nezměrnosti a nekonečnosti – ano nekonečnosti, protože jen u nekonečného trpitele může být i utrpení nekonečné – utrpení Kristova, neboť žádný člověk nemůže nejen takové utrpení snést, ale ani mít, a to proto, že není – bez viny. Tato vina zachraňuje takřka člověka a brání mu v tom, aby mohl být předmětem absolutního utrpení. Jen

absolutně čistá bytost může dobrovolně na sebe takové utrpení vzít. Prakticky a historicky to tedy jest, respektive byl, zjev zcela jedinečný, a to v případě Pána Ježíše.

Neméně bystré úvahy týkají se jiného thematic: atributů všemohoucnosti Boží: Jest omylem, domníval-li by se někdo, že jedním z atributů všemohoucnosti jest působení závislosti u podrobných tvorů. Naopak, jediné všemohoucnost může jít tak daleko, že dává tvorům nezávislost s tím účinkem, že, přestože člověku tolik dává, nikterak se sama nezmenšuje. „Kdyby Bůh, aby člověka stvořil, sám něco ze své moci byl ztratil, pak by právě nemohl člověka učinit nezávislým.“ V tom je tedy superiorní rys všemohoucnosti Boží a současně i její dobrota, že činí člověka nezávislým. Naproti tomu žádná moc lidská nemůže učiniti jiného člověka zcela nezávislým. – O poměru mezi rovnocennými subjekty lidskými uvažuje pak Kierkegaard takto: „Když má člověk nad druhým jen malou převahu, tu jest pánem a vládne. Má-li nad ním absolutní převahu, stává se sluhou, neboť tu bude mít v poměru k němu co činiti jen se svým poměrem k Bohu a tak se stane sloužícím.“

Kierkegaardovo postavení k Lutherovi a jeho učení jest věcí vývojovou. Przywara poukazuje na to, že Kierkegaard nejprve lutherské učení vypracoval až k samému vrcholu. Tam, kde zůstal Luther sám státi na polovině cesty, pokračuje Kierkegaard až do konce a domýšlí jednotlivosti bez ohledu na to, zda zůstanou vhodnými pro prvotní aplikaci neb zda se budou povahově modifikovat neb se dokonce stanou zbraní proti samému svému autorovi. Tak pokračuje v duchu Lutherově v boji za nábožensko-ethické proti přírodním vědám, ježto tyto propůjčují člověku přímo jakési právo proti Bohu nebo Boha vtěsnávají do zákonů. Bojuje dále proti křesťanství „všech“ a za křesťanství „jednotlivce“ – což je ovšem v úplné shodě s jeho resolutním zdůrazňováním individualismu ve věcech náboženských a v otázkách odpovědnosti člověka vůči Bohu – proti křesťanství „oficiálnímu“ a za křesťanství „osobní“, proti křesťanství „vnějšku“ a za křesťanství „vnitru“. Kdyby byl ovšem Kierkegaard znal podstatu katolictví, tak by byl zkonstatoval, že vlastně bojuje za instalování řeholí, jež v ka-

tolictví byly instalovány již od samého počátku a že opět pranýřuje Církev, která za nic nemůže, místo jednotlivců, kteří ji neposlouchají. To je ostatně pro veškeré reformátory příznačné, a vymluvit jim to nikdo nemůže, protože by bylo po reformaci. Ale nezapomeňme na to, že Kierkegaard katolictví neznal. Poslyšme, jak se o této věci vyjádřil Otokar Březina: „Kierkegaard nenávidí křesťanství, ale nikoli katolicismus, jehož neznal. Jeho invektivy týkají se jenom protestantismu.“³ Po prozkoumání pozitivní práce Kierkegaardovy na nauce lutherské, dejme se překvapit, jakým nesmlouvavým způsobem tentýž autor s lutherstvím účtuje a jakým způsobem je usvědčuje z jeho farizejství. Maně si člověk vzpomíná na slova Kristova: „Duces caeci, excolantes culicem, camelum autem glucientes!“ Kierkegaard praví: „Protestantismus je nejhrubší a nejbrutálnější plebeismus. Nechce se v něm nic vědět o nějakém rozdílu kvalit mezi apoštolem, svědkem pravdy, a sebou samým, bez ohledu na to, že jde o existenci totálně odlišnou od oné, tak odlišnou jako jísti a snědenu býti.“ Největší tragiku pak vidí v tom, že lutherství zavedlo „sylogismus masa“ s vylučností manželství na místo „sylogismu ducha“ s prioritou panenství. A tak ústí pomalu, ale jistě reformace v demoralisaci. Na jiném místě čteme: „Lutherský korektiv přináší, chce-li býti samostatně celým křesťanstvím, nejrafinovanější způsob světskosti a pohanství.“ A jinde zase: „Čím více na to hledím, tím více vidím, jak protestantismus od základu pomátl křesťanství.“ Nezdá se mi v důsledku toho, co už jsem uvedl, dosti logickým, jestliže se vůbec ještě někteří protestanté mohou Kierkegaarda dovolávat. Stačí patrně pro jejich svědomí úplně, že to Kierkegaard nedotáhl až na katolického apogetu jako Newman. Ovšem ještě méně jest v něm možno spatřovati apogetu protestantismu. – Jinde zase Kierkegaard píše: „Luthерово učení není návratem k původnímu křesťanství, ale modifikací křesťanství.“ Jsme-li u tohoto thematic, jest zajímavé si všimnouti, co píše historik Pekař o křiku po původním křesťanství v reformaci české, jež byla ovšem nepoměrně hlubší než německá: „Víme dnes, že vroucí touha těchto horlitelů

³ Jakub Deml: Mé svědectví o Otokaru Březinovi, str. 458.

po obnově Církve z dob apoštolských, jejich asketické zanícení, jejich zamítání světa bylo vlastně návratem do doby nedávné, k duchovním výšinám středověku, a že jim byly bližší některé mnišské řehole jeho, že jim bližší byl na př. sv. František z Assisi než sv. Pavel, ovšem František z Assisi autoritu Církve neuznávající nebo kacířem rázu Valdesova kombinovaný.“⁴ Jisto je, že ráz protestantismu je naprosto negativní. Protestanté nechtějí to, co chce Církev katolická, a čím dále, tím méně jim záleží na tom, co by měli sami chtít. – Luthera posuzuje Kierkegaard takto: „On je pro křesťanství nejvýš důležitým pacientem, ale lékařem není.“ – „Reformátor, který chce šetrnosti jeho je povážlivá věc.“ Nedivím se rovněž, že Kierkegaard nakonec přišel k závěru, že je vůbec málo lidí, kteří protestantství snesou, jen bych to popravil tak, že ti, kteří jeho podstatu znají, je vůbec nesnesou a ti, kdož o něm nic nevědí, nemají ovšem nic proti němu. Kierkegaard, jenž měl v sobě nesporně mnoho vloh pro život asketický a řekněme přímo řeholní, trpěl nesmírně, když viděl, jak mělký život protestanté vedou a jak jsou v něm zcela spokojeni.

Filosofie Kierkegaardova chová vřelý obdiv pro Sokrata a Platona a mnoho z rysů těchto dvou antických učenců přejímá Kierkegaard též pro svou vlastní osobu. Sokrates je v něm zastoupen ochotou a pohotovostí, kdekoli a s kýmkoli rozvinout filosofickou debatu, zatím co Platona připomíná svou činností spisovatelskou. Rovněž dialektika Kierkegaardova upomíná na řecké vzory. Kierkegaard je rozený dialektik a jeho dialektika prokázala neocenitelné služby jemu, ale i jeho vykladačům, ježto umožnila nahlédnout do jeho filosofické dílny, do jeho myšlenkových konstrukcí. Kierkegaard neměl příležitosti seznámiti se s mnoha novějšími filosofi, ale jednoho přece poznal dokonale. Byl to Hegel. Ale s nikým také nesúčtoval tak dokonale jako s ním. Filosof absolutna a panlogismu se stal obětí Kierkegaardova promyšleného subjektivismu a individualismu. Jestliže argumentoval Hegel tak, že křesťanství je již zjevem rozkladným, protože je založil jedinec, kdežto klasický starověk prý byl dobou šťastnou, neboť jednotlivci žili a pracovali v celku,

pak se staví Kierkegaard se vší energií na stanovisko, že není vůbec jiného subjektu než je jedinec, jenž by byl začkoli odpovědným a jaká je kvalita jednotlivce, taková je i kvalita národa a kterékoli vyšší sociální jednotky. Häcker se vyslovuje o individualismu takto: „Individualismus je území pramenů, bez kterých každý socialismus stává se opuštěnou pustinou, a individuum svým duchem, svým úsilím, svou myslí, svou obětí umožňuje pokrok národů a lidstva.“⁵ Sociální a historické nazírání, jež se stará o abstraktní průměr generace, pokládá Kierkegaard za immorální.

Co u Kierkegaarda zaráží na prvý pohled, jest jeho pojetí pravdy: „Subjektivita jest pravda.“ Häcker upozorňuje, že jest nutno při této myšlenkové konstrukci vyjít z dvou základních určení theologických o Bohu: Bůh jest „ens realissimum“ a vědomí Boží jest „actus purus“. Zatím co první určení činilo Kierkegaardovi Boha až příliš objektem, zaujalo jej určení druhé: actus purus. Zde jsme u pramene ryzí subjektivity a čisté osobnosti. Tomuto druhému určení přikládá Kierkegaard pravdu. Toto určení „jest“ pravdou a nikoli pouze „má“ pravdu, poněvadž to jest méně. Pravidlo: „Subjektivita jest pravda,“ tvoří druhou premisu syllogismu, jehož premisou první jest: „Bůh je nekonečná subjektivita“ a závěrem: „Bůh jest pravda.“ Člověk pak má možnost participovat na Boží subjektivitě, a to do té míry, do níž dovedl své nitro Bohu učiniti podobným, to jest do jaké míry jest jeho srdce čisté. Kierkegaard píše ve svém deníku: „Člověk má podíl v nekonečné podvojnosti Boha, v níž On jest sám sobě dokonalým objektem (co do poznání) a přece dokonale subjektivovaným objektem (co do vůle). Má podíl v téže vlastnosti Boží, podle níž „nemůže býti objektem pro člověka“. – „Bůh jest subjekt a proto, jestliže někdo Boha popírá, nečiní Bohu žádné škody, nýbrž ničí sebe sama, jestliže se někdo Bohu vysmívá, vysmívá se sám sobě.“ – „Čím jest člověk čistší, tím více se blíží také v poměru k ostatním lidem tomu, že pro ně nemůže býti objektem.“ Dosavadní definice pravdy, podle níž jest pravda souhlasem mezi myšlením a skutečností, se jeví ve smyslu Kierkegaardových vývodů neúplnou. K tomuto vztahu

⁴ Josef Pekař: Žižka a jeho doba I., str. 9.

⁵ Th. Häcker: Křesťan a dějiny, str. 43.

mezi pojmem a věcí musí ještě přistoupiti vztah osoby k těmto objektivním pravdám, jenž pak tvoří teprve pravdu celou.

O porušeném nebo zvráceném poměru mezi subjektivitou a objektivitou u člověka praví Kierkegaard toto: „Většina lidí je subjektivní k sobě samým a objektivní vůči všem ostatním - ach, někdy až přílišně objektivní; úlohou naší je, být objektivním k sobě a subjektivním ke všem ostatním.“

Pohonnou látkou ve všem filosofování Kierkegaardově byla - jak už jsme se o ní zmínili - dialektika. Není nezajímavé, jaký význam přikládá Häcker dialektice: „Dialektika je veliký pohánějící nepokoj v lidském a časném poznání, jenž směřuje k věčnému a nekonečnému.“⁶ O nepokoji, jenž člověka v životě doprovází a o jeho významu zaznamenává Kierkegaard: „Jako rybář, když položil síť ve vodě, dělá hluk, aby vehnal ryby do své cesty a tím více chytil; jako lovec se zástupem honců obepne celý terén a vyplaší zvěř v houfu k místu, kde má býti zaskoče-

na, tak loví Bůh, jenž chce býti milován, pomocí nepokoje lidí.“

Třetí pole, na němž se ukázal Kierkegaard mistrem, jest spisovatelství. Byl velmi pečlivým ve zpracovávání svých děl, a tuto svou pečlivost stupňoval ještě v koncipování svých řečí. Zatím co se vracel ke svým ostatním pracím obvykle jen jednou, podroboval své řeči až čtyřnásobné recenzi. Jsou proto tyto řeči též jakousi elitou jeho díla. Häcker varuje před přílišným zdůrazňováním různých zajímavostí ve spisech Kierkegaardových, neboť právě věci jen zajímavé se stávají vbrzku nudnými, ale za sedes materiae označuje jeho deníky a řeči.

Kdo mnoho miloval, tomu bude mnoho odpuštěno. I když Kierkegaard nedovedl uzavřít své dílo ve formálně ucelený a klidný celek a zanechal v něm četné a zaviněné trhliny, dovedl se rozhodnouti alespoň pro tmel, který je zaplňuje a přináší ještě přebytky - pro lásku. „Bůh má jen jednu vášeň: chtít milovat a milován býti. Co se mu tak zalíbilo, jest: existenciálně projít s člověkem všechny různé způsoby, jimiž může býti milován: projíti milování.“

Dr. Otomar Smrčina.

Duševní pracovník dneška a katolický názor světový.

I.

Duševní práci rozumíme cílevědomou, plánovitou a soustavnou činnost lidskou, jejíž podstatou je rozpětí sil duševních, hlavně ovšem rozpětí sil rozumových, mohutnosti poznávací. Naopak zase podstatou práce tělesné je rozpětí sil fysických, ač ovšem vždy s prací tělesnou je spojena aspoň nějaká činnost rozumová. Přirozeným, vnitřním účelem práce duševní je poznání, je vědění, a to vědění jasné, soustavné, tvořené z poznání příčin, tedy poznání vědecké. Vrcholným poznáním vědeckým není pouze poznání jako něco statického, jako dosažení poznání, nýbrž poznání, které umožňuje poznání další, vpravdě tvůrčí. Toto poznání je pravidelně usměrňováno k výkonům života praktického.

Není naším úkolem zjišťovati psychické, logické a jiné pochody poznání; jen stručně se zmíníme o tom, co je třeba věděti o poznání jako cíli práce duševní.

Jsou tři stupně našeho poznávání: Jednoduchý pojem, spojení dvou pojmů či soud a spojení soudů či úsudek.

Předmětem poznání je pravda, totiž to, co skutečně jest, co skutečně existuje, ať již je to nějaký předmět, skutečnost dějinná nebo právní, zákony fysické či právní a tak podobně. Poznání naše zachycuje plně tuto skutečnost.

Předpokladem vědeckého poznání je tedy řešení o podstatě a způsobu poznání: existuje mimo nás a nezávisle na nás objektivní skutečnost? Můžeme tuto pravdu, tuto skutečnost jistě a správně poznati? Jednotlivé speciální vědy, kte-

ré jsou předmětem bádání vědeckého na univerzitách, odpovídají kladně na tyto otázky a předpokládají toto kladné řešení jako něco samozřejmého.

Ale filosofie se obírá podrobně těmito otázkami a chce dojít k jasnému a odůvodněnému jejich řešení.

Z dějin filosofie známe dvojí odpověď na tyto otázky: Odpověď dávanou naivním realismem, spojeným obyčejně s názorem materialistickým, a tato odpověď zní: bereme jako skutečnosti to, co vnímáme kolem sebe, aniž zkoumáme pozadí jsoucnosti těchto skutečností a odmítáme vše, co přesahuje smyslovou zkušenost.

Cílem poznání je konkrétní poznání jednotlivých skutečností a jejich fyzických zákonů. Tato odpověď nechává stranou podstatu a cíl práce duševní, neuspokojuje přirozenou snahu po uspořádání a synthesi jednotlivých poznání. Není základem vědecké práce, není prací opravdu vědeckou.

Druhou odpověď dává subjektivismus, ústící ve skepticismu: popírá možnost poznání objektivního, popírá jsoucnost objektivní skutečnosti. Je to systém zajímavý, umožňující duchaplné výstavby ideologické, ale vede k anarchii na poli věd přírodních i duchovních, ke zrušení praktického řádu společenského a mravního.

My se přidružujeme k systému aristotelsko-tomistickému, který je podkladem katolického názoru světového. Tato filosofie se nespokojuje s naivním realismem a odmítá materialismus, odváženě přikročuje k subtilním otázkám o poznání rozumovém. Ani se nespokojuje se subjektivistickým řešením poznání škol idealistických, ale ospravedlňuje objektivitu skutečností a možnost poznání této skutečnosti. Je tedy podkladem každého bádání vědeckého. Současně ukazuje nám tento systém, jak přijdeme pomocí abstrakce, totiž odmyšlením si vlastností jednotlivých věcí a všeho materiálního, ke všeobecnému vědeckému poznání, které přesahuje poznání pouze materiální. Tím ovšem není odstraněno živé spojení tohoto poznání s objektivní skutečností. Neboť veškeré toto pojmové poznání rozumové závisí na poznání smyslovém skutečnosti, a s ním je spojeno. Tím se podstatně liší tento názor od idealismu, kterému skutečnost a život jsou cizí. Proto

katolický názor světový, jehož podkladem je tomismus, prokazuje veliké služby modernímu vědeckému bádání.

Poněvadž subjektivistický idealismus popírá ve skutečnosti možnost objektivního poznání a tím vede vlastně k vědeckému anarchismu, vyskytují se snahy, aby světový názor nekatolický byl vybudován na vůli. Tedy na jiných mohutnostech duševních než je rozum, jimiž má být vůle, nebo citový život duševní, nebo podvědomí, nebo intuice, krátce prvky v jistém smyslu iracionální. Zkušenostní psychologie má nahradit psychologii metafysickou. Ale přemrštováním v tomto směru přišel rozum v područí vůle nebo prvků iracionálních, čímž má být nahrazen rozum. Ale to znamená zhašení světla rozumového a jeho nahrazení libovůlí a životem citovým, ba i sklony čistě pudovými. Tento směr ale přináší v životě praktickém smutné ovoce. Povstávají názory o vůli k moci, popření mravního dobra, podřizují politickým hnutím nejvznešenější pojmy, pravdu, mravní povinnosti, vědu. Důsledně vede tento směr k ospravedlnění brutálního, sebevražedného individualismu a kolektivního sobectví, k tyranii a zvířecí surovosti.

Je velmi důležitým úkolem křesťanské filosofie předně znovu zdůvodňovati objektivní pravdu a skutečnost a možnost objektivního poznání, dokazovati, že podklad nekatolických názorů světových je nesprávný, protože vůle a život citový a pudový nejsou síly samostatné, ale podléhající vedení rozumovému. Kdyby se nepodařilo dokázati křesťanskému názoru světovému jsoucnost objektivní pravdy, jsoucnost nutných a všeobecných mravních zásad, pak by to znamenalo rozklad kulturního, společenského, hospodářského a politického života. Je to velký úkol filosofie křesťanské, katolického názoru světového.

Než veškerá činnost rozumová, duševní, vědecká práce je v životě katolickém ne posledním účelem, nýbrž prostředkem k cílům vyšším. Vede k mravnímu dobru jednotlivců, k dobru společnosti a konečně k nejvyššímu dobru, k Bohu. Vyžaduje proto vědecká činnost pevnou vůli a plnost charakteru mravního. Neživotný učenec a jednostranný badatel jsou dalecí křesťanského ideálu. Podle katolického názoru světového musí duševní pracovník nejen být myslitelem, ale

i člověkem pevné vůle a bezúhonného charakteru mravního. Též tělesné zdraví patří mezi podmínky duševní práce.

II.

Ted' přicházíme k stanovení řady duševních a mravních funkcí a vlastností, které musí ovládati duševní pracovník. Jsou všeobecně známy a docela přirozené.

Než přikročíme k řešení nějaké vědecké otázky, k úkolu, vyžadujícímu práci duševní, nutné je soustředění, pozornost, vyloučení všech rušivých vlivů, odvádějících pozornost. Toto je po většině věcí rozumné úvahy a vůle.

Dále musí býti naší snahou, abychom měli jasný pojem, jasný úsudek o předmětu našeho bádání. Třeba promyslet si všech hledisk věci a otázky, kterými se chceme obírat. Hlavní jest otázka po podstatě, vlastnostech, příčinách a účelu předmětu nebo ideje, kterou zkoumáme. Vlastnosti, míra a počet, vztah k jiným toho, co chceme poznati nebo zpracovati, čas, místo a stav jsou ony zorné body, podle nichž musí býti zkoumán předmět našeho bádání, které nám musí býti jasné.

Pak stanovíme jasně otázku, kterou se obíráme - status quaestionis. Jasně stanovená otázka již znamená polovic práce. Jako ten, kdo chce vésti život člověka důstojný, stanoví si hned zřetelnou otázku, jaké jsou nejdůležitější úkoly, které má dnes vykonati - podobně je nutno tázati se během vědecké práce častěji, který je v tomto mém studiu zcela konkrétní problém, která je právě ted' konkrétní otázka? Věrná a přesná otázka je předpokladem věrné a přesné odpovědi. Ovšem že, dokud nemáme přesné odpovědi, není vědecký úkol rozřešen. Stane se sice, že často musíme se spokojiti jen přibližnou odpovědí, často jen domněnkou. Ale v zásadě se nemůžeme spokojiti jen přibližnou odpovědí, jako při telefonování nemůžeme se spokojiti jen přibližnou znalostí telefonního čísla.

Důležitý je starý výrok scholastický; parvus error in initio, magnus erit in fine: Malý omyl na začátku přinese veliké chyby a nesprávné výsledky. Jasně znění otázky a jasná odpověď je nutná též při projednávání vědeckých otázek

mezi několika osobami. Častokráte pod tímž slovem rozumí každý něco jiného. Pak se nemohou dorozumět a sjednotit. Pak stojí proti sobě jako protivníci, ba jako roztrpčení nepřátelé, ač v podstatě se shodují a jsou stejného názoru. Stane se tak hlavně při používání těch různých -ismů. Tak individualismus, kolektivismus, liberalismus, konservatismus, internacionalismus, nacionalismus, klerikalismus, laicismus. Každý si může tuto serii -ismů z vlastní zkušenosti doplniti. Nesmíme zapomínat, že mnohé výrazy během několika let podstatně změnily svůj význam, proto je nutné stále přezkoumávání. Ale nejen při vědeckých sporech, nýbrž i při sporech mezi jednotlivci, a i při sporech celých řad stoupenců až ke stoupencům světovým může dojít přímo ke katastrofálním rozporům, když vedoucí osobnosti těchto skupin nestanoví přesně význam pojmů, o které je veden spor. Za dnešní doby je zvláště nutno jasně vyměřiti pojmy jako totalita, národnost, náboženství, Bůh, víra v Boha, křesťanství; jasnost těchto pojmů se musí státí majetkem všech. Přesnost, největší správnost při odvozování důsledků, důsledná logičnost jsou nezbytným předpokladem práce duševní, ale též i předpokladem pro správné usměrnění života praktického.

Nutno při každé práci rozlišovati mezi nutným a méně nutným, podstatným a nepodstatným, stejné od nestejného, nutné od méně nutného. I učení odborníci chybuji tím, že se zabývají otázkami podřadnými na úkor hlavního předmětu. Otázky vědecké, k nimž přijdeme při řešení hlavní své úlohy, které nemůžeme hned řešiti, které vyžadují dlouhého řešení, můžeme prozatím klidně odsunouti stranou na jinou dobu.

Každému člověku je vrozen sklon k vnitřnímu životnímu souladu k jednotě života, k odstranění každého rozdvojení. Jen když poznáme, co je důležitější a co méně důležité, a hlavně, co jest nejdůležitější, pak postupujeme v duševní činnosti správně. Nejdůležitější ne v tomto neb onom směru, ale nejdůležitější vůbec, a to ne relativně, nýbrž absolutně, je v našem názoru světovém pojem Boha osobního, nekonečné to náplně každé dokonalosti. Myšlenka na Boha, na jeho velikost a dokonalost nutí nás k podni-

kům vpravdě velikým. A to jak po stránce myšlení, tak i po stránce chtění. Je to podmínka účinné práce duševní. Nejvyšší bádání filosofické i každodenní jevy života praktického musejí býti vedeny pojmy části a celku, analyse a synthese. Obrazně řečeno, je třeba znáti jednotlivé stromy a také jejich shluk, viděti les. Při pohledu na les neztratiti pohled na jednotlivé stromy. Dokonalá vědecká práce nutí, aby vědec se ponořil i v jednotlivosti. Bez přesnosti a důkladnosti v jednotlivostech není možná opravdová vážná práce vědecká. Ale bádání o jednotlivostech zůstane patláním s maličkostmi, často jen omezenou, téměř nesmyslnou vědeckou hříčkou, když chybí pohled a zájem a pochopení pro vzájemné vztahy, pro celek. Snaha o synthesu a celkový pohled utone v povrchnosti, chybí-li porozumění pro jednotlivosti.

III.

Základ našeho křesťanského názoru světového je Bůh. A právě tento pojem jest nejplodnější podklad veškeré práce vědecké. Bůh, to je plnost jsoucna, plnost dokonalosti, Tvůrce a Zákondárce a poslední cíl veškerenstva. Proto nemožno si představit většího celku, širší synthese. A poněvadž i to nejmenší ve vesmíru má svůj účel, svoji oprávněnost, proto i to nejmenší je dílem Tvůrce, i to nejmenší je cenným předmětem bádání vědeckého. Jak opatrnými bychom se stali při užívání výrazů, jako je celek, samouúčel, kdybychom byli prostoupeni vědomím, že jen Bůh nejvyšší je vpravdě účelem sám sobě, že celkem jest pouze Universum, prostoupené tvůrčí a živou silou Boží. Každá totalita, která se vymyká totalitě řádu Božího, je jen částka a střepina celku. Stane se modlářstvím místo uznávání Boha, Tvůrce všehomíru, našeho starostlivého Otce. Vede tedy taková totalita k barbarství a zániku.

K veliké, vpravdě katolické synthesi patří nekonečné rozpětí a tím nekonečná schopnost získávání nových hodnot. Proto vědec katolický není malicherný, neodmítá žádnou myšlenku, všímá si každého nového hnutí. Vzorem této velkorysosti je nejvznešenější učitel Tomáš Akvinský. Jeho vrstevníci zdůrazňují, že jeho systém

je zcela nový a jedinečný. Jeho trochu úzkostlivým vrstevníkům novým a neslýchaným se zdálo, že systém Tomášův při sporech s vědci jinak smýšlejícími nikdy nezačíná zdůrazňováním rozdílů a rozporů, ale vždy se snaží, aby našel nějaké styčné body. Jeho snaha, protivy vyrovnati, jiným názorům přisouditi též oprávněnost benigna interpretatio - stala se příslovečnou. Napřed hledá, v čem se s nimi shoduje, pak teprve, v čem se liší. Velkorysost, ale při tom i pokora a dobrota srdce patří k tomu. A to je předpoklad a záruka vítězství.

Všimněme si teď, jak velkorysost a vznešenost katolického myšlení může zdegenerovat, když se uzavíráme proudům moderním. Je to vpravdě katolické myšlení, že i v bludu jsou zrnka pravdy; čím spíše v názorech, jichž nesprávnost není ani prokázána. Jak jinak by byl vypadal duchový svět vědecký v druhé polovině osmnáctého století, kdyby scholastika pozdního středověku a její pokračování v šestnáctém a sedmnáctém století měla více smyslu pro nové směry přírodovědeckého bádání zkušenostního. Jak prospěšné je v poslední době vědecké práci, že aristotelsko-tomistická filosofie při řešení Kantem vzbuzených problémů poznání věnuje pozornost experimentální psychologii a vůbec přírodovědeckým metodám. Jak prospívá katolickým učencům ponoření do historických metod. Jak pružnou a životnou stane se jejich ideologie, dokonce i na poli dogmatickém v důsledku znalostí historických. A naopak zase, jakým úskalím byl by se vyhnul subjektivismus, kdyby Kant byl znal pevné záruky objektivit z filosofie tomistické. Čím by se stala experimentální psychologie a vůbec přírodní vědy, kdyby byly pěstovány na podkladě tomistické filosofie, v jak nádherném rámu by se zjevil celkový obraz vesmíru! Čím by byly čistě historické částečné práce badatelské bez smyslu pro duchovní spojitosti a ideologické synthese, které jsou vlastní tomistickému myšlení. Celý světový vývoj sociální a hospodářský měl by dnes zcela jiný průběh, kdyby katolická veřejnost znala a prováděla syndikalisticko-stavovské myšlenky; tak význačně katolické místo ve vedení převzal Marxův materialismus, jenž tak znetvořil tuto myšlenku. Moderní názor na společnost národů, vlastně na jednotu

národů a celek národů, myšlenka, že člověk přirozeně je členem společnosti a jí podroben, to je myšlenka katolická. Jak ohromnou odpovědnost bychom měli my, katolíci, před Bohem a svědomím dějin, kdybychom vlastní vinou zanedbali pěstování a uplatňování těchto zásad, tohoto vpravdě metafysického myšlení. Nechceme-li, aby tak časové moderní otázky, jakými jsou různé ty rasové a národnostní a jiné otázky, dnes tak zajímavější nejširší veřejnost, nechceme-li, aby nesprávně byly řešeny, nýbrž aby zbaveny byly nesmyslných přívěsků, je nutno i je pojmouti v celkový obraz katolického universalismu.

Vpravdě, katolicismus jest největší syntese všech hodnot jak rozumných, tak mravních. zvláště jest úkolem katolické synthese, aby souladná jednota zjednána byla z hodnot různých, dokonce i těch, jež se zdají býti protichůdné. Svět odcizený Bohu a neznající Krista, nevidí této vznešené synthese katolické, nevidí toho nádherného celku, vidí jen částčku celku. Není

to jeho chyba, že vidí jedinou hodnotu, ale je chyba, že vidí jen tuto hodnotu a ne celek. Náš úkol jest, abychom poukazovali stále na celek všech hodnot, na jejich vzájemný vztah. Vezměme na příklad obor otázek mravně-sociálních: zdá se protikladem příroda a nadpřirozeno, čas a věčnost, hmota a duch, autorita a svoboda, mírumilovnost a brannost, věrnost k víře a snášlivost, nadnárodní katolicismus a národnost, útek ze světa a život ve světě, láska a spravedlnost, vážnost a radost, sebevědomí a pokora. Toť hodnoty mravně-sociálního života, a na nás jest, uvést je v souladný celek. Pro čas a věčnost pracuje katolický dělník ducha.

Z plnosti své vědy a mravního charakteru přispívá k dobru spoluobčanů. Malý atom vesmíru, prach pozemský, ale vznešený a veliký, neboť pracuje k oslavě věčného Boha, První příčiny a Poslední a Nejvyšší vesmíru, Boha věčného, Spasitele Krista a Ducha Božího.

PhDr. Bernardin M. Skácel O. P.

Dialektická totalita v pedagogice.

Jakmile pedagogika přestane vidět svůj smysl ve formálním cvičení jednotlivých duševních funkcí, jako je paměť, představivost, pozornost, soudnost a pod., musí se nějakým způsobem pokoušet o vytvoření pedagogické totality. Problém pedagogické totality je dán základním dualismem subjektu a objektu, jedince a světa. Pedagogické systémy můžeme rozdělit na tři skupiny, podle toho, jakým způsobem usilují o totalitu.

Klade-li se v pedagogickém procesu větší důraz na subjekt, vzniká *totalita ze subjektu*. Je jednostranná, vychází z konkrétního, stupňovaného prožívání osobnosti a je v podstatě emotivního rázu. Je to pedagogika rousseauovská a nietzscheovská, můžeme sem však zahrnouti i Ellen Keyovou, P. Östreicha, celý proud emocionální a individuální pedagogiky, ba i tak zvanou školu pracovní a tvořivou. Ve všech těchto případech je osobní já a jeho empirické prožitky jednotlícím principem pedagogického procesu.

Opakem této subjektivistické totality je celistvost, která má základ v *objektivní skutečnosti*,

ve vnějším světě ať duchovním či hmotném, a v níž subjekt-jedinec stává se jen článkem a odvozeninou společnosti. Tak v idealistické filosofii Gentilově je principem totality universální duch, jehož reálným projevem je duch národa v aktuální historické situaci. Totalitní pedagogika německá¹ opírá se podobně o objektivní národní společenství, jež je zdrojem i smyslem kultury jednotlivce i celku. Jedinec podle tohoto pojetí nabývá existence a životního smyslu teprve ze společenství národa. Výchova je jen funkcí a napomáhá jedinci v jeho osudovém rozhodování včlenit se do života celku bez nároku na svébytnou osobnost.

Idea pedagogické totality chová v sobě oposimum celku a části, které nelze převést v požadovanou jednotu, leč *myšlením dialektickým*. Z empirické skutečnosti vyvozujeme tyto předpokla-

¹ O totalitní pedagogice italské viz čl. „Nový školský řád v Itálii“ ve Výhledech 1939/5, o totalitní pedagogice německé čl. „Německý pedagogický realismus“ ve Filos. revue 1939/2.

dy: 1. Antinomie celku a části jsou skutečné *různosti*, a zůstávají různé i při dialektickém procesu. 2. Celek a část nejsou protiklady absolutní (*contraria*), nýbrž relativní póly (*opposita*). Je mezi nimi vztah závislosti, a proto jsou schopny jednoty. 3. Jednota protikladů nastává v trojím smyslu Heglova slova „aufgehoben“, to jest a) antinomie celku a části *přestává* jako protiklad, b) celek i části trvají dále *ukryty, schovány* v nové jednotě c) *synthesa* je vyzdvižena na vyšší rovinu. Tak přicházíme k pojmu totality dialektické.

Totalitou dialektickou rozumíme *synthesu* protikladů v celistvost. Není to jednota věčné totožnosti, ani uniformita, nýbrž jednota dialektické sounáležitosti, jež nevylučuje věčný protiklad. Naopak, v protikladnosti je známka toho, že dva póly jsou souvztažné a že jsou vhodné pro *synthesu* spíše než skutečnosti úplně mimoběžné a nezávislé. V posledních desetiletích obě protikladné skutečnosti subjekt a objekt zápasily a zápasí v různých podobách o suverenitu a o svoji autonomní totalitu. Zdá se, že se jejich možnosti už vyčerpávají. Když se protiklady nejvíc vypracovaly a polarisovaly, uzrávají též pro *synthesu* na nové rovině. Můžeme dnes opravdu konstatovati ve filosofii i v pedagogice tendenci k ucelení a sjednocení k novým celkům. V dialektické *synthesi* hledá se jednota vědomí a obsahu, abstraktnosti a konkrétní historie, subjektu a předmětnosti.

V pedagogice se setkáváme s ideou bipolární totality již u *Diltheye*, když se Dilthey odvrací od čisté filosofie života k ideji, od pedagogického psychologismu k uznání objektivní platnosti. Metoda vcítění a nového prožití tvůrčích zážitků umělců, básníků a tvůrčích lidí vůbec má usnadnit porozumění kultuře v celku i v jednotlivostech, i jejích měnících se cílů a světových názorů. Dilthey zůstal v historismu a nepokusil se stanovit nějaká obecná kriteria pravé kultury. Otázku, je-li možná obecně platná pedagogika, zodpověděl si záporně.² Nejvýše lze prý odvoditi jisté formální a metodické zásady z neměnné strukturální zákonitosti duševního života a z jeho teleologické povahy. Pro pedagogiku ukázaly

se neplodnější myšlenky o vztazích individuálních duševních vlastností a kultury, jež jsou dány vzájemným působením. Výchova působí v zájmu celku a současně vytváří samostatné, vpravdě lidské hodnoty v jednotlivci (srov. W. Dilthey, *Pädagogik*, str. 198). Pedagogický psychologismus je z části vyvážen objektivisující teleologií, jejímž smyslem je jak osobnost, tak kultura.

Diltheyovy myšlenky o výchově a kultuře byly sledovány a vypracovány kruhem žáků, kteří se k tomu účelu sdružili roku 1925 kolem časopisu „Die Erziehung“, měsíčníku pro souvislost kultury a výchovy ve vědě a životě. Mezi vydavateli je i E. Spranger, H. Nohl a Th. Litt.

Diltheyův kongeniální žák *E. Spranger* pracoval jak psychologický, tak kulturně filosofický základ vzdělání. Při tom využívá jednak novohumanistických idejí klasičnosti, jednak terminologie Heglovy. Výchovu vidí Spranger primárně ve velké souvislosti kulturního dění. Výchova je „štěpování kultury, jež záleží v udržení již dosaženého ve zrajících duších“. Výchova není kulturní tvoření, nýbrž štěpování kultury, ale také ne pouhé předávání, nýbrž vyvázání osobních hodnot v jiných jedincích. Proto je závislá na individuálně různém stupni vzdělatelnosti, na schopnosti vnímatí a utvářeti hodnoty. Není však výchovou jakákoliv pomoc k přirozenému rozvoji individua, nýbrž pouze hodnotami řízená pomoc, jejímž cílem jest učiniti člověka schopným pro kulturu, aby z vlastního přesvědčení a síly chápal, oceňoval a utvářel svůj vlastní, sobě dosažitelný kulturní svět.

A v tom vlastně záleží smysl Sprangerovy kulturní pedagogiky, že geniálním způsobem uvedl v soulad a vyvodil podstatnou souvislost dvou protikladných celistvostí: psychologické celistvosti subjektu a objektivního celku kulturních hodnot. Sprangerova duchovněná strukturální psychologie pojímá individuum jako účelnou souvislost funkcí, v níž hodnoty různých směrů jsou uvedeny v jednotu ústředním vědomím Já. Celek duševní struktury je vložen do struktury nadindividuálních hodnot. Vnitřní pochody v jednotném já jsou akty a zážitky. Každé třídě aktů a zážitků odpovídá specifická oblast kulturní. V každém duševním aktu je totalita ducha. Základní duševní akty pak jsou: teoretický, es-

² Über die Möglichkeit einer allgemein gültigen Pädagogik, 1888.

tetický, ekonomický, sociální, politický a náboženský. Těmto základním aktům odpovídají jednak autonomní oblasti kultury (Lebensformen), jednak ideální, nadčasové typy individuality.

Subjektivní duch (individuum) je ve stálém kontaktu a ve vzájemném střídavém působení s objektivním duchem (kulturou). Kulturou rozumí Spranger uskutečnění absolutních hodnot, přičemž vždy jedna ze šesti bývá dominantní. Vzdělání je *subjektivní kultura*, osobní osvojení objektivních hodnot. Je výsledkem a jednotou subjektivních kvalit a objektivních hodnot. Není však jejím součtem. Stykem subjektu s kulturními hodnotami vzniká živě rostoucí ucelená osobnost, která se stále zdokonaluje jak pro sebe, tak pro objektivní tvořivou výkonnost.

Úkoly vědecké pedagogiky jsou podle Sprangera jednak empirické, jednak normativní. 1. Zjistiti danou kulturní skutečnost a popsati funkční závislost výchovy a kultury; 2. utřídit tuto kulturní skutečnost v pojmy a porozuměti typickým strukturám výchovy; 3. stanoviti hodnoty a normy k utváření skutečnosti. Vzdělávací proces je jako kulturní jev určován současně čtyřmi hlavními činiteli: individuálním založením, ideálem vzdělání, vzdělavatelem a společenstvím. Jejich působení jest organicky vzájemné a tvůrčí. Napětí mezi subjektem a objektem nepůsobí odtržení a prevalenci jednoho nebo druhého, nýbrž naopak, spojuje v tvůrčí jednotu, v níž není mezer. Dialektická jednota pedagogického subjektu a objektu je o to reálnější proti německému pedagogickému realismu, že je práva hodnotám vskutku objektivním a skutečnosti vědecké.

Na základě Diltheyových myšlenek budoval i praktický pedagog *G. Kerschensteiner*. Vzdělávací proces je podle něho v individuu vzbuzován vždy věcnými a osobními statky kulturního společenství. Jako absolutní hodnoty jmenuje pravdu, krásu, mravnost, svatost. Středem Kerschensteinerovy intuice vzdělání je kulturně-pedagogická zásada vzájemné závislosti subjektu a kulturní oblasti. Tuto zásadu, že právě vzdělání nastává jen tam, kde individuální duch je laděn pro statky objektivní kultury, s nimiž se setkává, vyslovil Kerschensteiner jako „základní axiom procesu vzdělání“. „Má-li se statek kulturní

státi statkem vzdělání, musí se individuální duchová struktura kulturního statku úplně nebo částečně krýti s individuální aktovou strukturou žáka. (Theorie der Bildung, str. 472.) Individualita je však uznána a zachována ve svém svérázu, neboť individualita je „vlastní a jedinečný způsob akce a reakce jedince na okolí, jak je způsoben v podstatě dědičností a jak se životními poměry vyvinul v určitou formu“. (Theorie der Bildung, str. 4.)

Tato svébytná individualita je základem vzdělání, jež opět vzniká osvojením kulturních hodnot, neboť vzdělání je „kulturními statky vzbuzený a individuálně organisovaný celek hodnot“ (Ibd., str. 17), je to individuálně závislý „mikrokosmos nepodmínečně platných hodnot“. (Ibd. str. 369.)

Smysl pro objektivně platné hodnoty je u Kerschensteinerova základem pro *vzdělání jako stav*. Vývoj smyslů pro hodnoty k individuálnímu, autonomnímu útvaru hodnot a tím k osobnosti jako nositeli hodnoty vzdělání, je první a nejdůležitější „axiologický aspekt“ Kerschensteinerovy teorie. Druhý aspekt je psychologický, pěstění individuálních sil pro jednotně utříděný systém co nejvýkonnějších psychologických a tělesných funkcí (Aktgefüge), a konečně teleologický aspekt žádá činnost ve společnosti a pro společnost, vzdělání skrze povolání a pro povolání.

Pro vzdělávací proces u jednotlivce stanovil Kerschensteiner čtyři principy: princip individuality, aktivity, aktuality a totality. Princip totality byl pro něho největší obtíž, a jeho řešení není ve skutečnosti totalitní. Čtyři absolutní hodnoty jsou axiologicky stejnoprávné, každá absolutně vedle sebe. O jejich soustředění a převod v organický tvar rozhoduje konec konců individualita. Dále chybí pravý poměr mezi čistými hodnotami a nositeli hodnot, v nichž Kerschensteiner vidí často jen prostředky ke vzbuzení absolutního smyslu pro hodnoty. Výše cení abstraktní Pravdu než jednotlivé nalezené pravdy, Krásu než jednotlivá umělecká díla a pod. (Srov. Th. d. B. str. 234.) Tím se dostává do vleku abstraktnosti a nedoceňuje význam kulturních statků; pro obecnou ideu uchází mu její konkrétní projev.

Princip totality má, jak víme, dva póly: sub-

jekt a objekt. Subjekt je jednota daná vědomím já a entelechií funkcí. Představy jsou neseny city, vůle se orientuje podle představ a citů, cit a vůle jsou ve stálém vzájemném působení. V procesu vzdělání objevuje se pedagogický subjekt jako teleologická jednota individuální pudové bytosti a má být po rozvoji všech v této jednotě organisovaných funkcí propuštěn jako normovaná jednota individuální rozumové bytosti. (Srov. Th. d. Bild., str. 406.) Prosté školení funkcí by vedlo k formalismu, jenž nedává jednoty. Totalita je v charakteru, to jest v organisované celistvosti maxim (ibid. str. 408).

Zbývá ovšem otázka, jakým způsobem lze dosáhnouti proměny z mnohosti v totalitu individuálního bytí. Kerschensteiner vidí žádaný soustředující činitel v pudovém zájmu, v němž je vždy celý člověk. Ve vzdělávacím procesu má mu odpovídat systém účelů, odpovídajících tomu kterému stupni vývoje. Kerschensteiner však sám uznává, že objektivní uzavření jednoty dalo by se dosáhnouti jen při náboženském, estetickém, teoretickém založení žákově (Ibid. str. 411), neboť kulturní svět není dnes jednotný, nýbrž je sám pln protikladů. Kerschensteiner proto nežádá totalitu v předávání kulturního obsahu té které doby, nýbrž ve výchově oduševnělých zvyklostí, jež směřují k tomu, aby samy zbavovaly duši protikladů (Ibid. 413). Tím se stává norma totality současně normou mravní autonomie individua. Vznikne-li vlivem této autonomie u individua vědomí absolutní hodnoty osobnosti, je tím dána zároveň norma pro život ve společnosti, neboť uznání absolutní hodnoty vlastní mravní osobnosti platí též pro každou druhou osobu. Kerschensteiner nazývá tuto zásadu „normou absolutní objektivity“ a vyslovuje ji tak, že „vlastní organisce hodnot nemůže nikdy být absolutním měřítkem pro organisaci hodnot jiných členů společnosti“ (Ibid. 414).

U Kerschensteinera našli jsme pokus o totalitu v dialektickém vyvážení objektu a subjektu i v celostním pojetí člověka a jeho funkcí. Jeho pokus o totalitu převážně z objektu se nezdařil, neboť se dostává do rozporu s vlastní zásadou autonomie jednotlivce a demokratické tolerance. Objektivní totalitu vzdělání může postulovat jen ten, kdo uplatňuje nárok na totalitu člověka.

U *Theodora Litta* můžeme již mluvit o vědeckém určení hranic pedagogické totality. V dialektice vidí jedinou možnost řešení pedagogických protikladů a všech spleťtých vztahů výchovy, kultury a života společnosti. Poněvadž se kultura sama propaguje v dialektickém procesu these a antithese spirálovitě vzhůru, nemůže podle Litta být řeči ani o obecném ideálu vzdělání. Znemožňuje se to i jedinečností individuality žákovy. Jen celková evidence žákových vloh a vývojových tendencí a současně aktuálních možností vzdělání dává ideální obraz toho kterého chovance jako směrnici pro výchovnou práci.

Jsou sice jisté znaky ideálního vzdělání, jež nesou pečeť mimoindividuální objektivity, hlavně v oblasti myšlení a poznávání, avšak pro každou životní totalitu je třeba obsahového odlišení. S tím se ovšem nedá sloučiti uniformita konkrétního naplnění. Jednota ideálu vzdělání vpravdě není „jednotnou jednotou“ transcendentního idealismu. (Srov. Th. Litt, *Die Philosophie der Gegenwart und ihr Einfluss auf das Bildungsideal*, str. 78.)

Poměr vychovatele a chovance je poměr individuí v jejich živoucí celistvosti, avšak tento pedagogický poměr předpokládá též, že jsou oba prosyceni vlivy kulturního společenství, že jsou včleněni do strukturální souvislosti téhož kulturního světa. Souvislost s kulturní strukturou je vůbec podmínkou pedagogického aktu. Leč nestačí jen orientace k celku kultury; pro obsahové naplnění výchovného cíle je třeba začít u určitých, konkrétních kulturních výkonů. Vzdělávání musí se v každém případě podříditi věcné zákonitosti jednotlivých kulturních oborů a přivést je k uplatnění, a nesmí pedagogisováním samostatných kulturních oborů překročiti své hranice.

Proti přebujelému expresionismu a subjektivismu klade Th. Litt na protiváhu věcnost a obsah, opíraje se při tom o Hegelovu kulturní filosofii a filosofii práce. Mezi zásadami, které dnes potřebují nejdůraznějšího utvrzení, je třeba zajistiti právo předmětnosti, požadavek ideového obsahu, nárok objektivity v nejširším smyslu proti přehmatům a svévoli subjektivit (Ibid. str. 74 a 66). Hodnoty a statky vzdělání nesmějí být jen „prostředky“ duševních pochodů, pou-

hým materiálem, na němž se třebí funkce. Výchové obsahy vzdělávají právě tím, že je subjekt hledá pro ně samy, a že v tomto hledání zapomíná úplně na sebe. Jen ve vytrvalém procházení napětím, jež přináší styk života s idej, dokonává se právě vzdělání. *V tom je dialektika pravého života v duchu, že subjekt prožívá svůj poměr k idej ne jako povolné přizpůsobení a podrobení jedné strany, nýbrž jako napětí, jako podle okolností i tvrdý a neústupný příkaz, jako zápas protikladů.*

Polarita subjektu a ideje, člověka a předmětu, jednotlivce a společnosti, je polaritou strukturní. Protiklady nesmějí býti smazány nebo odstraněny škrtnutím jednoho členu, nýbrž napětí protikladů musí zůstat v synthese. Dialektika duchovní skutečnosti vidí podstatnou strukturu ducha právě v tom, že je „jednotou v rozdvojení a rozdvojením v jednotě“. Jednota ideálu vzdělání je nezávisle na všech reflexích a snahách uzavřený a dialekticky se vyvíjející proces, jenž v podstatě váže na sebe i nejprotikladnější prvky

vzdělání. O jednotu se může a má usilovati na základě poznání, že existuje a proč existuje takováto solidarita bytí. Nelze usilovati o jednotu jako o plnoobsažnou uniformitu životního ideálu a jako o závazný kánon utváření člověka. Ani Církev, která hlásá jednotný životní cíl, nežádá pedagogickou uniformitu, jak ukazuje různý životní styl řádů nebo i jednotlivců, kteří životního cíle dosáhli.

Totalita dialektická, jak jsme ji načrtli v této kapitole, zdá se býti nejpřijatelnější formou pedagogické totality, která má býti práva jak celistvosti pedagogického subjektu tak celistvosti objektu a celého pedagogického procesu. Musíme si však býti vědomi i toho, že dialektika je dosud filosofický „Kunstgriff, jak ji nazývá A. S. Tarouca, a že její důsledné provedení v konkrétní pedagogice znamená ještě velkou práci teoretickou a praktickou. Lze doufat, že jejím výsledkem bude totalita rovnováhy, uměřenost, filosofická a životní klasičnost.

PhDr. František Müller.

Hospodářství a mravní zákony. (Pokračování.)

§ 4. Co jest hospodářství a jeho theorie?

Třemi způsoby se může dojít k nějakému poznání: výměrem (definicí), rozbohem (analysou), a úsudkem (syllogismem).

Výměr určuje prostou povahu, bytnost věci: co jest věc. Rozbohem se zjišťují její skladné části. Úsudek vede k pravdě složité, logické, obsažené v rozumovém soudu, větě. Tato věta však je vlastně závěrem vědeckého důkazu. Nejdůležitější jest syllogismus, jímž se dá dokázati jak povaha a vlastnosti nějaké věci, tak její existence. Syllogismus se opírá buď o jednotlivé zkušenosti (indukce, analysa), anebo o všeobecné zásady (dedukce, synthesa). Ve skutečnosti však nejde o cesty úplně samostatné; definice a rozbor se opírají o důkaz a předpokládají syllogismus.¹

¹ Viz na př. Elementa philosophiae od Jos. Gredta O. S. B., díl I. n. 31—38. — Ed. Hugon O. P. Logica, str. 174 (proti pozitivismu, VIII.), str. 108—112. — Sv. Tomáš, Post. Anal. lect. 2.

A syllogismus předpokládá zase jasné pojmy (definice).

Abychom tedy zjistili vědecky, co jest hospodářství a jeho theorie (ekonomika), musíme najít jejich definice. Výměr či definice jest „výraz, jímž se určuje povaha věci nebo význam jejího jména.“ Definice první se nazývá věcná, reálná; druhá se nazývá nominální. Každá definice musí mít aspoň dva pojmy, z nichž jeden určuje, co má věc shodné s jinými (rod, genus), a druhý, co jest jí vlastní, a činí ji odlišnou od jiných (druhová odlišnost). Na příklad člověk je tělo a duše.

I. Nominální definice vykládá přesně význam jména, jímž se nějaká věc označuje, a to buď etymologicky nebo užitím slova známějšího za méně známé. Třebaže neříká přímo vnitřní povahu věci, přece jest velmi důležitým předpokladem pro vědeckou práci a pro polemiku, neboť bez přesného ohraničení předmětů a názorů se často neví, oč vlastně jde.

Nominální definice hospodářství:

a) etymologická.

Hospodářství bývá označováno běžně též slovem ekonomie. Toto slovo pochází z řeckého *οἰκονομία* a jest složeno ze slova *οἶκος*, t. j. dům; otcovský statek, majetek, hospodářství (Plat. Lach. 185A); rodina, rod, čeleď (Herod. 5, 31); atd.² A ze slova *νόμος* t. j. obyčej, zákon, řád, pravidlo. Znamenalo tedy slovo *οἰκονομία* řízení domu, vedení majetku, hospodářství, anebo také řád a zákonitost vůbec. *Οἰκονομος* (naš ekonom) značil správce domu, hlavu rodiny, (dobrého) hospodáře. Theorie dobrého řízení majetku se nazývala *ἡ οἰκονομική* (doplň: *τέχνη* t. j. umění). V přeneseném smyslu však znamenal tento výraz vůbec každé správné, rozumné, prozíravé a úsporné rozdělení díla, ať již šlo o stavbu řeči či rozvržení divadelního děje a pod. Doklady toho lze najít na př. u Platona, Aristotela, Cicerona, Quintiliana a jiných.³ Tento klasický význam slova ekonomie, ekonom a ekonomika přejímá i stará křesťanská středověká kultura.⁴ V ní je již zřejmé, že „ekonomie“ zahrnuje v sobě i celé hospodářství, a že „hospodář“ stanoví řád, rozděluje práci a výnos. Význam ekonomie, rozšířený na jakékoliv hospodářství a nejen na hospodářství domu či rodiny, převládá také v pozdním středověku (scholastika). Tak píše sv. Tomáš o „hospodářské opatrnosti, jejímž úkolem jest starati se o dům“⁵ „domus“ je pro něho podle Aristotela „společenství podle hlasu přirozenosti, ustavené pro každý den, t. j. pro ty úkoly, jež nutno obyčejně uskutečňovati s pomocí jiných.“⁶ A v tomto společenství je trojí mocenský poměr: otec a děti; muž a žena;

² Viz „Grčko-hrvatski rječnik“, St. Senc, Zagreb 1910. slova: *οἶκος*, *νόμος*, *οἰκονομία*, *οἰκονόμος*, *οἰκονομικός*.

³ Viz Sombart, *Die drei Oekonomien*, str. 13; Zambit O. P., uved. dílo, str. 5.

⁴ Tak na př. sv. Jeronym píše: „*Villicus proprie villae gubernator est; oeconomus autem tam pecuniae quam frugum et omnium, quae domus possidet, dispensator est.*“ (Epist. 151. ad Algasiam.)

⁵ „*Prudentia oeconomica, quae est prudentia dispensativa domus*“ (Ethic. VI, 7.), (I—II, 97, 4), (II—II, 88, 10).

⁶ „*Domus est communitas secundum naturam, constituta in omnem diem, idest ad actus, qui occurrunt communiter agendi*“ (I. Polit. lect. 1; Com. in Mt c. 12; I—II, otázka 105, čl. 4.).

pán a poddaní. Vedle toho užívá se slova ekonomie, jak již řečeno, pro hospodářství vůbec (*oeconomia salutis*), avšak míní se jím spíše plán hospodářství nebo jiného podniku. Již tehdy však se začíná označovati širší hospodářství slovem „*prudentia politica*“ (II-II, 47, 11). Moderní doba spojila oba výrazy a utvořila pojem „politické ekonomie“, jímž se označuje vlastně státní (národní) hospodářství.⁷ Z řeckého kořene mají název hospodářství téměř všechny dnešní románské národy: *l'économie*, *economia*, *economics* (*political economy*) atd., a téměř u všech se skrývá v názvu ráz *dobrého* hospodaření. V čem však spočívá správné vedení hospodářských podniků, o tom jsou dnes různé názory podle různých národohospodářských soustav.

Z nominální definice ekonomie lze tedy zjistiti etymologickým rozbořem, že hospodář (*οἰκονόμος*) jest:

1. pán, řídící (dobře) hospodářství rodiny.
2. jakýkoliv (dobrý, opatrný) hospodář.
3. každý člověk, jenž jedná rozvážně a úsporně.⁸

A *οἰκονομία*, nebo *οἰκονομική* (*τέχνη*) shromažďuje a podává soubor naukových pravidel a zákonů, podle nichž se musí člověk řídit, aby jednal (správně) hospodárně. Je tedy ekonomie druh lidské činnosti, řízené určitými pravidly.

b) Závěry, plynoucí z nominální etymologické definice hospodářství potvrzuje rozbor obdobných pojmů pro hospodářství ve slovanských jazycích.⁹ Ve všech skoro se tají ve slově hospo-

⁷ Roku 1615 napsal Montchrétien knihu „*Traité d'Économie politique*“ a od té doby se výraz ustálil. Srovnej též: Dossaix, Montchrétien et l'économie politique nationale, 1923; Pietro Verri, *Méditations sur l'économie politique* a j.

⁸ O rozdílu mezi úsporně jednati (hospodařiti) a spořiti píše dobře na př. dr. Jan Loevenstein, *Velká teleologie*, Řivnáč Praha 1934, str. 162—168.

⁹ Viz na př. Příruční slovník jazyka českého A—J, St. nakl. Praha 1935—37, str. 936—938 (hesla: „hospodářský“ až „hospodyňský“); Ottův slovník naučný s dodatky; Mäsarykův naučný slovník; Technický slovník Teysslerův-Kotyškův a j. — Ruskočeský slovník (Škorpil-Havelka), Otto, Praha, str. 205 (gospodar — gospodstvovat). — Rečnik srpskohrvatskog kniževnog jezika (dr. Lujo Bakotić), vyd. „Planeta“, Bělehrad 1936; str. 137. („gospod“ — „gospodovati“) a j.

dárství pojem vlády, volného nakládání se statkem a rozumnosti, rozvážnosti, jež se chrání ztrát a úsporně dosahuje dobrých výsledků. A váha těchto závěrů se opírá o sílu zdravého rozumu. Pramení ze základních poznatků vrozené logiky.

II. Věcná, reální definice hospodářství:

Věcná definice odpovídá jasným, vlastním pojmem věci na otázku, co je věc.

Může býti sestavena buď na základě vnitřních složek, z nichž věc vzniká (*principia intrinseca*), nebo může vzniknouti určením vnějších činitelů, jež mají vliv na vznik a povahu věci (*extrinseca*).

Vnitřní věcná definice se dělí opět na několik skupin. Definuje-li se věc pomocí složek, jež přímo vytvářejí podstatu věci, vzniká věcná vnitřní definice podstatná. A tato jest opět dvojí: jsou-li ony složky fysické vzniká definice fysická (na příklad určením látky a tvaru = *materia et forma*); věcná vnitřní definice podstatná metafysická je ta, v níž je jasně a přesně určena věc pomocí svých složek metafysických (rod a druhová odlišnost = *genus proximum et differentia specifica*). - Vyměřuje-li se povaha věci pomocí vlastností, které sice nepatří přímo k bytnosti věci, avšak jsou s ní buď nutně spojeny, anebo vyplývají z ní tak, že jejich určení jest vlastně určením věci, vzniká věcná vnitřní definice popisná. Užívají jí hlavně básníci, umělci a řečníci, ježto jejich poznání je založeno spíše na intuici než na rozumovém soudu. Filosof užívá popisného výměru věcí jen tehdy, když nepronikl ještě k podstatě, anebo jde-li o jevy, jež nemají ještě přesně vymezené povahy.

Vyměřením vnějších činitelů, jež mají vliv na povahu věci, vzniká věcná definice vnější. A ježto do těchto činitelů patří především vlastní vnější příčiny věcí, nazývá se tato definice též definicí příčinnou. Vnějšími vlastními příčinami jsou původce a cíl (*causa efficiens et finalis*). Sem patří také tak zvaná definice genetická, jež definuje věc udáním způsobu, jímž vznikla. Užívá se jí hlavně v geometrii (Leibniz).¹⁰

Nejjasnější a nejpřesnější jest metafysická definice, vznikající vyměřením nejbližšího rodu a

vlastního druhového rozdílu. Tento je vtiskován lidskému skutku předmětem činnosti. Činnost je taková, ježto má takový předmět. Určí-li se tedy přesně povaha předmětu (cíle) a povaha jednajícího, zjišťuje se přesně i povaha činu.

Nominální definice nám řekla, že hospodářství je část řízené lidské činnosti, obírající se hmotnými statky. Nesmí se její výsledek přehlížeti, neboť jméno se kryje s věcí a zjistiti obsah slova podle starých znamená přiblížiti se povaze věci. Dnešní znehodnocení slova a řeči vyvěrá z úpadku myšlení, kde měřítkem pravdy není již skutečnost, nýbrž smyšlenka či fantasma anebo nic.

Pravdu nominální definice hospodářství potvrzuje prostý postřeh zdravého rozumu. Je tedy správná i vědecky a může býti pevným východiskem metafysického výměru. Opření o ni, definují tomisté ekonomii jako „správný způsob získávání, rozdělení a užívání hmotných dober, jichž je člověku třeba k utišení vlastních nedostatků a potřeb“.¹¹ A hospodářskou theorii jako „vědu, jež hledá, v čem spočívá (hmotné) blaho člověka, a jak je možné ho dosíci“. Z toho plyne, že hospodářská věda (ekonomika) stanoví pravidla správného, opatrného hospodaření, předpokládá rozumový úsudek a počítá s ním. A hospodářské podnikání není nic jiného, než druh lidského jednání, jehož předmětem jsou tak zvané hospodářské hodnoty a jehož cílem je dosažení hmotného blaha podle zákonů rozumu. Jinými slovy, hospodářství je ten druh lidské činnosti, který se nazývá sice vnějšími úkony přechodnými (*actio transiens*), který však předpokládá vnitřní kon opatrné úvahy (*actio immanens, prudentia*); jinak přestává míti ráz lidského skutku ve vlastním smyslu. Není tedy hospodářství něčím naprosto volným, nýbrž splývá s vlastním vnitřním životem lidským, a tím podléhá určitým zákonům. Tyto zákony jsou, jak patrně, dvojí: zákony, zavazující správnou činnost hospodářskou jako hospodářskou, a zákony, vážící činnost hospodářskou jako lidský čin, a tu jsme již v řádě ethickém. Podléhá tedy hospodářství zákonům hospodářským a mravním. V ja-

¹⁰ Srovnej P. Hugo O. P. uved. dílo str. 109—111; P. Credit uv. dílo n. 33; Anal. Post. a j.

¹¹ Zammit, op. cit. pg 11; J. Vialatoux op. c. ch. II. De Rooy, op. c. pg 4, 9 etc. Jak se opírá tato definice o přirozenou skutečnost a o přirozený zákon, o tom viz Filosof. revue 1938, č. 4.

ké míře jim podléhá, jaký jest jejich vzájemný poměr, o tom nelze rozhodnouti jen apriorními závěry z principů, nýbrž přesným zjištěním přirozené ontologické skutečnosti, to jest, nestranným psychologicko-metafysickým rozbořem lidského hospodářského činu. Lidský skutek jest transcendentálním vztahem mohutnosti k předmětu. Jeho povaha se dá tedy vyměřiti přesně jen vyměřením povahy jednající mohutnosti a vyměřením předmětu skutku. A proto nejpresnějším určením poměru hospodářství k mravním zákonům je to, které vyplývá z povahy cíle hospodářství (hmotné blaho) a z povahy lidské činnosti, jak je přirozená lidské osobnosti. Pokusíme se proto:

I. O výměr cíle hospodářské činnosti (blaha).

II. O metafysiku zákonů lidského jednání.

Druhy hospodářů a hospodářství:

Uvedené závěry platí pro hospodářství soukromé i veřejné. Neboť i když oficiálně je hospodařící jednotka buď jedinec nebo společnost, ve skutečnosti je to vždy jednotlivý člověk, jenž konkrétně uskutečňuje hospodářský plán. A vstupem do společnosti nemění člověk nic na své přirozené povaze, zůstává tímž člověkem, to jest osobností, jež má život k tomu, aby dosáhla svého největšího možného štěstí, jehož podstatnou podmínkou je mravní a rozumová dokonalost. Nemůže tedy míti jiný cíl životní jednotlivý člověk a jiný cíl lidská společnost, neboť společnost není než společně žijící lidé. Jiná theorie je proti přirozenosti.

Hospodařící jednotku může představovati:

a) jedinec (oeconomia monastica, soukromé hospodářství);

b) rodina (oeconomia domestica, hospodářství rodinné);

c) obec, stát (oeconomia politica, národohospodářství).

Dnes se rozlišuje většinou jen hospodářství soukromé a veřejné, sociální. Sem patří i tak zvané mezinárodní hospodářské vztahy. A rozlišení těchto jednotek je nutné. Neboť i když cíl života společnosti i jednotlivce je týž, přece jinak jde k němu jednotlivce, jinak rodina a jinak jiné společenské útvary. A tak cíl hospodářství (hmotné blaho), jež je prostředkem, pomůc-

kou k absolutnímu cíli života, může nabývatí různých tvarů.¹² Proto se liší theorie soukromého hospodářství od veřejného, ale ne v zásadách podstatných:

a) Oficiálním činitelem v soukromém hospodářství je jedinec; ve veřejném, národním hospodářství je jím společnost, národ.

b) Cílem každého hospodářství jest odstranění nedostatku, ano, získání blahobytu, a to pokud možno úsporně, to jest nejmenším nákladem dosíci nejvyššího užitku.¹³ Soukromé hospodářství však na prvním místě hledá blaho jedince *a tím společnosti*. Kdežto národohospodářství hledá přímo blahobyť celého národa. Při tom se může stát, že (příliš rozvitě) soukromé hospodářství přijde do konfliktu s veřejným hospodářstvím státu a je jím omezováno, avšak ve skutečnosti se mají navzájem doplňovati, podporovati a chrániti. Soukromé hospodářství je částí národního (státního) jako je člověk částí společnosti. A jako společnost, stát jest zavázán pomáhati svým členům tam, kde je toho třeba, a ne je vyssávatí a otročiti, tak i státní hospodářství musí respektovati a podporovati soukromé hospodářství tak, aby hmotný i duševní život společnosti tvořil krásnou harmonii a v ní dozrával ke svým požehnaným plodům. Jinak nastane zhroucení. Stát, jehož občané jsou zaviněně chudí, nemá dobrého hospodářství.¹⁴ Tím ovšem nijak nestavíme hospodářství soukromé nad státní.

Hospodářství je velikou částí lidského života. Jsou lidé, kteří nemají jiných zájmů, než hospodářských, jako většina lidí vidí smysl života v pohlavních zážitcích a jen málo jich nachází vlastní lidské štěstí.¹⁵

Předmětem hospodářské činnosti jsou hospo-

¹² Proto o nich praví sv. Tomáš: „diversi autem fines sunt bonum proprium unius, et bonum familiae et bonum civitatis et regni. (II—II, 47, 11; II—II, 50, 3.)

¹³ Viz Filosofická revue 1938, č. 4. (str. 156—58).

¹⁴ „Proprium bonum unius cuiusque singularis personae non potest esse sine oeconomia, idest sine recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, idest sine recta dispensatione civitatis; sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Nec tamen sufficit oeconomica politica sine prudentia priorum. Quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum, qualiter oporteat disponere quae ad seipsum pertinent.“ (In Ethic. VI, lectio 7.)

¹⁵ Viz Filosofická revue, 1939 č. 2 (str. 64).

dářské hodnoty (*bona oeconomica*), o nichž svatý Tomáš praví: „Dobro ve vnějších věcích jest nejnižší mezi lidskými dobry; je totiž menší než dobro těla, což zase je menší než duševní hodnoty.“ (II-II, otázka 118, čl. 5.)

Bývají děleny ve tři skupiny:

- a) Statky přírody (suroviny, síly atd.);
- b) kapitál;
- e) práce.¹⁶

Těmito třemi prostředky se snaží dosáhnouti hospodářství svého cíle - hmotného blaha lidu.¹⁷ A celé hospodářské snažení se třídí také na tři skupiny:

- a) Získávání, nabývání, výroba;
- b) rozdělení, výměna, trh;
- c) spotřeba.

Do těchto tří skupin se dá zařaditi vše ostatní; i to, čemu se říká „oběh“ zboží.¹⁸ Proto praví Y. B. Say: „Národohospodářství učí, jak se vytvářejí, rozdělejí a spotřebovávají statky, jimiž se odstraňuje hmotný nedostatek ve společnosti.“ Ježto toto pojednání nepatří do vlastní ekonomiky (hospodářské vědy), nýbrž do hospodářské filosofie, nebudeme si všímati podrobně všech stránek hospodářské činnosti a přejdeme k rozboru blahobytu a lidského jednání.

Poznámka o metodě:

Světová filosofie má za sebou těžkou krizi, jež skončila ve většině případů sklonem do prava, k realismu, ano, přímo k věčné filosofii aristotelsko-thomistické. Česká filosofie poválečná (oficiální) byla slepá k těmto novým zdravým proudům z končin duše a dusila pohrdavě každého, kdo mluvil jinak než ona. V posledních dnech dochází i u nás k překvapujícím filosofickým konversím do prava. Věc se zdá zachráněna. Ale poněvadž tyto konverse mají zřídka sice, ale přece jen někdy naivní, někdy bezcharakterní ráz, je nutno polemizovati a bojovati dále. Zvláště ožehavá je v dnešní době otázka metody.

¹⁶ Viz *Filosof. revue*, 1938, č. 4 (str. 157). Mantoux, *La révolution industrielle aux XVIII. siècle*, II, c. 3; — Rutten, *La doctrine sociale de l'Eglise*; — Zammit op. cit., pg 45, 110. a j.

¹⁷ Viz Weber-Tischleder, *Die Wirtschaftsethik*, str. 107... Dr. Dobiáš, *Příručka národního hospodářství*, str. 3, 20 (Praha, Janáček).

¹⁸ „La circulation n'est qu'une forme de l'échange, et se ramène facilement à la production de la richesse, dont elle est complement naturel, ou à la distribution (trh), dont elle est une de principaux moyens“ (Antoin).

Vlivem pozitivismu se označuje (naše) scholastická metoda jako nevědecká. Neprávem.

„Tři známky jsou vlastní scholastické metodě: 1. Je to metoda synthetická; ze všeobecných pevných pouček a pravd hledí vyvoditi nové pomocí deduktivní logiky (syllogismu).

2. Buduje na pevném věčném základě pravdy, že lze celý křesťanský majetek ideový dokázati jako rozumný, a naopak že rozum neodporuje křesťanství.

3. Z toho vyplývá základní podřízenost přirozeného bádání pravdě Zjevení a nejvyšší vypětí bohupodobné síly rozumu v udaných synthetických způsobech myšlení.

Cílem scholastické metody jest obsáhlá systematika, vyjadřující soulad života, myšlení a věcí. Nejvyšší výkon toho druhu jest právě „Summa“ sv. Tomáše. Zkušenost, indukce (= *analysis*), přírodní vědy, historie, mají své vědecké místo také v naší metodě, i když její základním rysem jest dedukce. Avšak nemohou býti naším cílem, protože scholastičtí myslitelé se snaží odhaliti především věčné vztahy, aby dosáhli jejich souhry, pokud je tato nadhmotná jednota lidskému rozumu přístupna. Příznačná pro to je these sv. Tomáše, že smysl lidského života (a věčná blaženost) je vlastně patření na čistou, plnou skutečnost.

Vytýkají se scholastické metodě ztuhlé formy. Dnes však si i výlučná empirika vytvořila tak pevné formy a termíny, že jsou neodborníkovi ještě méně srozumitelné než pověstné scholastické „Barbara, Celarent...“ Vytýká se scholastice její abstraktnost. Ale dnes došla i moderní věda k poznatku, že vlastním předmětem rozumového poznání není věc jako jednotlivá, nýbrž její pojmový, všeobecně platný obsah. Jde tedy o výtky neodůvodněné.

Bez dedukce nastane zmatek v myšlení. Proto i moderní vědec se nemusí styděti pozdraviti mnohou scholastickou větou jako světlo ve tmě. Na př. takové „ens et verum convertuntur.“¹⁹

Scholastika má význam i pro theorii hospodářství. Neboť jak v celé filosofii, tak i ve vědách hospodářských není spor ani tak o *jednotlivé* obory a pojmy, nýbrž rozklad dnešního rozumového života jest působen odpadem od *základních zásad* (*prima principia*) zdravého, nesvedeného rozumu. Zvláště sociálně vědecké bádání v nejširším smyslu prožívá v dnešní době moderního progresivismu opět období krise.²⁰

V prudkých sporech o správnou metodu a o poměr oblasti vědecké ke sféře politické (a hospodářské) ožívají vlastně znovu staré metodické diskuse z období C. Mengera, který vytýkal škole historické „etičnost“ a nedostatek theoretické ujasněnosti, a G. Schmollera, kte-

¹⁹ Viz o tom podrobněji: *Fil. revue*, 1939, č. 2. (str. 74.) P. Emilián Soukup O. P., „Sv. Tomáš a Aristoteles, Scholastika a neoscholastika, tomismus a neotomismus.“

²⁰ Dr. Miloš Stádník, *Několik příspěvků ke sporu o metodu v theorii národního hospodářství*. (Sborník věd právních a státních, 1939, sešit 1. str. 48—80.) Velmi dobrá studie.

rý kriticky odmítal směr abstraktní s jeho fikcí „homo oeconomicus.“ Tyto zásadní fronty zůstávají dodnes zakotveny v rozmanitých názorech teleologicko-normativních a pozitivních, ve sporech „logistů“ a „behaviouristů“, v nazírání přírodovědeckém a sociálně organickém, v poměru dedukce a indukce a v různých hlediscích na použitelnost theoretických výsledků na praktické problémy. Je zajímavé, jak se i v názorech na metodický postup projevuje vliv politických hnutí, zřejmý zejména u národohospodářů německých a některých mladších theoretiků italských. Jest proto důležité, pokračuje dr. Stádník, sledovati aspoň v hlavních rysech tendence mezinárodního vývoje v otázkách metody, a to i tam, kde jde o pokusy otevření zcela nových obzorů, i když musíme býti ovšem opatrní vůči požadavkům změn zásadních předpokladů.“

Proti pozitivismu v ekonomice se postavil ostře loňský sjezd filosofů v Paříži (prof. Mises), poněvadž řeší historické a mravní disciplíny nedostačujícím způsobem. Vnitřní svět člověka se liší od vnějšího, jest řízen logikou akce, již má člověk v mysli nezávisle od experimentu (jakési duševní pronikání do dění). „Celý systém národního hospodářství jest podle Misesa odvozen z konečného principu, který sám není výsledkem zkušeností, nýbrž poznání o významu činnosti. Je znám jako princip ekonomický, nebo jako princip volby, obmezenosti nebo alternativního užití.“²¹

S pozitivismem padá i behaviourismus, neboť lidský čin není jen zjevem fysickým a fysiologickým. Vždyť samo pozorování lidského chování jest již utvářeno procesem mentálního pronikání do lidského chování (ibid.).

Proto Mises rozvinuje celou logiku akce ze samého pojmu činnosti a nazývá ji „systém praxeologie“ (= exaktní věda o lidské činnosti). Praxeologické zásady jsou zásadami praktické finality, jejíž platnost jest všeobecná.²² Jest možno dělit ji na tři skupiny: 1. analýsa pojmů platných pro každou činnost (= naše: de actu hu-

²¹ Scholastický finis ultimus, Bonum (= blaho, pro hospodářství)?

²² Myšlenkou praxeologie jako všeobecné metody se zabýval na zmíněném pařížském sjezdu T. Kotarbiński. Na národní hospodářství ji aplikoval L. Robbins (Londýn). Tamtéž.

mano in generali?). 2. kritika způsobů činnosti (= naše: de fine, obiecto et circumstantiis?). 3. část normativní (= naše: de lege?). Je to, či má to býti, jakási theorie (gramatika) činnosti (praxe). Praxeologie není ještě vyhraněna. Svě základní pravdy čerpá z obecných rčení (ex. festina lente atd.), z aforismů a paradoxů (= náš: sensus communis?). Nepřinese také nic nového, neboť o podmínkách činnosti přemýšlí lidstvo již dlouho, ale je nutné sestaviti ji dnes do souvislého systému, praví T. Kotarbiński. Praxeologie není totéž jako ethika, ale není též machiavelismem, jejím cílem není jen užitek. Má sloužiti spíše cílům čistého poznání, a to pro veškerou lidské chování, nehledíc na rasu, věk, sociální podmínky, zemi a názory.²³

Na národní hospodářství aplikoval praxeologickou metodu Lionel Robbins. Definuje je jako „vědu, která studuje lidské chování (behaviour) jako vztah mezi cíly a obmezenými prostředky, jež mají alternativní použití.“ Podle něho se národohospodářská theorie zabývá tím aspektem lidského chování, který vzniká z nedostatků prostředků pro získání daných cílů, ale nezabývá se cíly jako takovými. Ty předpokládá již vyřešené. Význam theorie národohospodářské vidí R. v tom, že při konfrontaci s volbou nám umožňuje voliti s plným vědomím obsahu toho, co volíme (racionalita ve výběru). Obtíže dneška plynou podle R. z porušení soukromého i veřejného životního řádu. V hospodářské theorii má politika prostředek uvést v soulad aspoň část lidského života. Důvodu nemá hospodářská theorie jen pro toho, pro něhož je dobrem iracionálně, vzdání se slepým silám vnějších i vnitřních popudů. Pak ovšem ztrácí svou cenu každá myšlenka.“

Toto vznikající přesvědčení o nutnosti uzákoněné (spekulativní) theorie pro lidskou činnost svědčí jasně o tom, že ani dlouhé bloudění moderní filosofie nemohlo utlumiti v člověku přirozený sklon po zvládnutí činu a veškerého dění řádem myšlenky. A potvrzuje věčnou věcnost aristotelsko-tomistické filosofie.

²³ Tedy snad jakási psychologická ontologie lidského konu. Sv. Tomáš a Aristoteles tomu řekli: Theorie *povahy* lidské činnosti, a mají tuto theorii geniálně zpracovánu.

P. Jiří Maria Veselý O. P.

Varia.

Sprangerova pedagogika.

Ekonomický člověk. (Pokračování nauky o typech.)

Povšechně vystihneme ekonomický typ několika charakteristikami jeho činnosti. Potřebuje při ní theoretického vědění, bez něho by nemohl roz-

vinouti všechny své hospodářské možnosti. Čím složitější hospodářské metody, tím hlubší intelektuální vybavení vyžadují, až vědění o užitečnosti se stává sourodou částí ryziho, to jest pro sebe sama vyhledávaného vědění. Ekonomik nemůže znát jen hospodářskou cenu věci, ale i hospodářské možnosti člověka. Odtud pramení jeho horlivé studium člověka a jeho psychologie, kte-

rou využívá pro své osobní cíle, pro své výhody (psychologie reklamy).

Ekonomický typ člověka spěje jen k jedinému cíli. Prospěti sobě. K tomu cíli jsou vhodné všechny hodnoty světa, jež je možno poznat. Nevýhodou je zde, že s hranicí poznání končí se i hranice hospodářství. Nevypočitatelné možnosti budoucích událostí stojí jako neznámé položky v cestě jasněmu sestavení plánu, v němž nutně chybí veličiny budoucích náhod. A zde se tedy končí vlastní hospodářské možnosti. Za hranicemi poznání jsou již další činy možné jen v rámci odvahy, fantasie a slepého, důvěřivého spoléhání na náhodu, na štěstí. Jsme u hranic estetiky a přirozeného náboženství.

Estetika stojí v protikladu proti užitečnosti. Vyznačuje se tím, že má duševní cenu zážitkovou, ale nic není na ní užitečného - samo o sobě - ve smyslu hospodářském. Krásno jest opakem užitečna. Kdo chce jím prolínouti svůj život a harmonií krásy jej nasytit, nesmí a nemůže se zařadit do boje o hmotnou existenci a o zajištění stále stoupajícího osobního blahobytu, nemůže se věnovat soustavnému využívání všech hodnot hmoty i ducha k svému prospěchu. Estetika pěstěná pro užitek ztrácí svůj ráz a nazývá se luxus. Estetika je tu legitimací pro postup, je svědectvím o blahobytu, o osobní zdatnosti. Neboť jen člověk zajištěný - podle mínění většiny - může si dovolit vlastnění věcí, jež samy o sobě účel užitečnosti nemají. Nějaký vnitřní poměr ke krásnu nepadá tu v úvahu. Proto také věci esteticky hodnotné nebo vzácné mají v hospodářství svoje místo. Zlato, drahé kovy, vzácná díla umění jsou věci drahé, estetika je tu zneužita hospodářstvím.

Řekli jsme, že prvním požadavkem ekonomického člověka je udržení a co nejlepší vybavení vlastního života. Pohledme, jak se tato snaha projevuje ve společenském životě. Hospodářské společenství a soužití se pohybuje v koleji egoismu a vzájemné služebnosti - něco za něco. Obětavost a altruismus je nehospodářný, nebezpečný, nemyslitelný. Charita není v hospodářském plánu. Ale hospodářný člověk má přesto zájem o lidi. Mohou mu totiž prospět a z nich může mít užitek. Mohou být konsumenty, mohou být a jsou leckdy producenty a lze s nimi počítat při výměně zboží. Jejich mravní kvality hospodářný člověk také nepřehlídí. Počítá s nimi. Zvláště se spořivostí, pracovitostí, pořádkumilovností, zručností. Lidé tohoto druhu mohou mít kredit.

Jak je vidět, mravní zájmy ekonomických lidí nevybočují z vlastností typu. Ani v přátelství a sdružování neodhlízejí od osobních zájmů. Krátce: Člověk ekonomický jest egoista duší tělem, aniž lze u něho hledat sebenepatrnější okamžik,

sebemenší činnost, která by se nenesla tímto jedním směrem.

Hospodářský typ není jen úkazem individuálním. Jeho subjektem může být právě tak dobře rodina, jako celý národ. Platí pak o nich totéž, co se řeklo o jednotlivci. Činnost a rozvoj? Jen na hospodářsko-egoistické základně.

Ekonomický člověk zdůvodňuje svoji činnost užitečností. Má zde jiný podklad než theoretik, ale neodhlíží přece jen od rozumového základu. Neboť užitečné, to znamená něco, co člověk nemusí sice v přítomnosti počítovat jako příjemné, co však pro budoucnost může mít svůj cenný význam. K tomu jest ovšem třeba rozumové úvahy. Psychologického vhledu do věcných podmínek života. Bezprostředně ale nemůže se říci, že by zdůvodnění činnosti vyrůstalo z theorie, nýbrž v případě ekonomického typu je bezprostředním motivem činnosti ukojení potřeby. Jsou potřeby, které jsou člověku ustavičně pro život nutné, biologii známé jako trvalé životní podmínky. Stane-li se jejich zabezpečování motivem ekonomické činnosti, pak mluvíme o typu *pečlivém*. Příležitostné životní potřeby, které vyplývají z náhlých přechodných situací, na něž je třeba reagovat zvláštním postojem, mohou se stát dalším důvodem pro ekonomickou činnost jiné skupiny tohoto typu, s motivy *příležitostnými*. Pečlivost je běžným motivem práce. Nevyžaduje žádnou zvláštní hybnost v myšlení, zvláště když se pohybuje po obvyklých cestách. Potřebuje ale vytrvalost, silnou vůli, pořádek a šetrnost. To jsou činnosti nutné pro motivaci činu typu pečlivého.

V mimořádných okolnostech životních však vyžaduje praktické řešení od člověka chytrost. Schopnost nalézt vhodné prostředky k danému cíli. Může být intuitivní nebo racionální, podle toho, oč se při volbě prostředků více opírá. Vlastnosti takových lidí jsou pohotovost úsudku, duchapřítomnost, vynalézavost, rozhodnost, zručnost. Při tom jde vždycky o to, zda činnost osobně člověku prospěje. Jde-li o pouhé zachování životního stavu, pak můžeme mluvit o eticky cenné stránce takových snah, zvláště u práce.

Ekonomický člověk tedy má ke skutečnosti věcnější stanovisko, než theoretik a dovede vyvodit ze svého přemýšlení hutnou skutečnost.

Zvláštní jest u tohoto typu, že užitek zdůvodnění činnosti není vědomé. Člověk tu jedná s takovou přirozenou, přímo nevinnou nenuceností, že až překvapuje. Je to motivace pudová, a proto vše ovládající, charakterisující podstatně tento zvláštní typ. Na nejnižším stupni vyúsťuje v bažení po osobním prospěchu, ale vystupňována, směřuje živelnou silou vášnivosti k dosažení jakési ideje užitečnosti, přemáhajíc všechny překážky na cestě za naprostým získáváním stat-

ků, za rentabilitou, výdělkem a podnikáním nad-
osobního rozsahu. Hledání vlastního užitku je
karakteristikou kapitalistického obchodování,
zisku a podnikání.

Odlišné druhy téhož typu vyskytují se po roz-
dělení celé skupiny, jak jsme je učinili již na
počátku. Ekonomický člověk buď je spotřebite-
lem nebo výrobcem. Aktivita staví výrobce na ja-
kési vyšší a hodnotnější stanovisko proti spotře-
biteli-ekonomu, jemuž jde na prvním místě o
vlastní užitek, a který buď patří do té skupiny
snobů, kterou známe jako „bon vivants“, nebo
mezi známé typy, u nichž se zvrací ekonomický
princip činnosti na úzkostlivé šetření, které o-
mezuje každá vydání na míru nejnižší, aby z člo-
věka učinilo negativního, neproduktivního aske-
tu. - Je třeba k tomu dodat, že vědomým použi-
tím cíle vznešenějšího, který ovšem patří do ji-
ného řádu hodnot, lze přirozené sklony uzavřít
do zcela nových hranic a dáti jim ušlechtilější
směr. Ale to nespadá přímo pod tuto práci, která
se obírá pouze přirozenými strukturami myšle-
ní a činnosti. Jejich povznesení je věcí mravního
náboru, tedy předmětem náboženské mravovědy
a etiky.

Předmět hospodářské činnosti jest důvodem
k dalšímu rozdělení typu na skupiny. Tu by-
chom mohli dělit do nekonečna podle povolání.
Nejlépe vystihují tyto odlišnosti spisovatelé, kte-
ří své pero věnují líčení jednotlivých stavů, aby
z děje vyvodili a ukázali nejcharakterističtější a
nejpodstatnější znaky té které skupiny povolání.

Hlubokým dělítkem ekonomického typu jsou
metody, jimiž lidé jdou za ziskem. Může tu býti
metoda přírodovědecká, může tu býti ale i me-
toda čistě peněžnická nebo úvěrová. Metody *pe-
něžnické* nesou hlavní vinu na patologii ekono-
mického typu, praví Sprenger. (Lebensf. 161.)
Peníze jsou čistě kvantitativním měřítkem, kte-
rého se kvalitativně dá použítí jakkoliv, třeba
zároveň k cílům protichůdným. *Úvěrové* metody
vytváří typy bankéřů a bursovních spekulantů.
V nich jsou základní linie ekonomické zachová-
ny ve své původnosti, ale místo produktivní čin-
nosti zastupuje zde, jde-li o zdravé zjevy, zjem-
nělá úvaha, pro hospodářský život nepostrada-
telná. (Velmi přiléhavě nazývaná spekulací.)

Ale právě zde jsou nejčastější typy, které lze
stěží zařadit na nejzazší hranici typu lidského.
Jsou to neproduktivní bursovní čachráři, hráči
bez výkonnosti, ponuré živé doklady neživotnosti
hospodářského mechanismu, k němuž se během
vývoje došlo.

Zajímavý je také vliv rozsahu hospodářské
činnosti na duševní strukturu. Jiná je psycholo-
gie továrníka, jiná psychologie řemeslníka. Jiný
je poměr člověka k dílu, které vytváří svojí pra-
cí jako hotový celek, jiný je jeho poměr k čas-

tem, které mechanicky vyrábí, aniž při tom na
nich může mít přímý zájem. Rolníkovi i řeme-
slníkovi je smysl práce bližší, poněvadž může
vytvořit celé dílo ve svém oboru, ne tak ve vý-
robě tovární, kde je specialisace práce. Je tedy
poslední základnou pro dělení ekonomického ty-
pu společenská forma hospodářství. Člověk v sa-
mostatném hospodářství stojí bezprostředněji
před ekonomickými požadavky života, než děl-
ník v rozčleněném podnikání. Do lidského du-
cha proniká zde něco mechanisujícího, co nelze
nazvat řádem ani pořádkem. Člověk se stává hos-
podářsky úzce závislým ve svých potřebách na
lidech, které vůbec nezná, kteří pro něho jako
lidé nic neznamenaají, ale pro něž ani spotřebitel
jako člověk nic neznamenaá. Mezi jedincem ži-
vým a hospodářským uspořádáním života stojí
vklíněny cizí, komplikované skutečnosti, které
osobnost jedince zdusí. Organisované lidstvo pod-
robilo si přírodu, ale lidé jsou při tom na sobě
vzájemně tak závislí, že není možná, aby někdo
mohl býti nezúčastněným pozorovatelem vyvíje-
jící se hospodářské skutečnosti. A přece jen ta-
kováto samostatnost, je-li vedena správným cí-
lem, patří k úplné osobnosti.

Záleží-li hospodářství v bilanci vlastních sil,
jež se střetají s objektivním okruhem statků v je-
jich cílevědomém zpracování, pak lze cíle do-
sáhnouti jen správným využitím vlastních schop-
ností. Jestliže ale člověk své síly jednostranně do
nekonečna přepíná nad meze užitečnosti, stává
se nehospodárným hýřilem. Jestliže síly shro-
mažďuje, takže je dostatečně ani nevyužije, stá-
vá se nehospodárným lakomcem a strádalem. I to
jsou druhy ekonomického typu, avšak zruďné.
Svojí snahou o naprosté vychutnání všech ekono-
mických darů ztrácejí ale se zřetele jejich
prvotní smysl, který leží uprostřed mezi oběma
snahami.

Estetický člověk.

Věci, které nelze dostatečně intelektuálně vy-
čerpat a přece bychom je chtěli plně zažít, hod-
notíme esteticky. Je to obyčejně vždy v přípa-
dech jednotlivých, kdy smyslově-konkretní sku-
tečnost je nám postavena před oči v celé své ži-
votné mnohotvárnosti. Umění nezáleží ve vše-
obecném výměru. Umění je zjevem vždy jednot-
livým, konkrétním. Podstatu estetiky na jeho zá-
kladě můžeme pak vyjádřit jako „dojem ve vý-
razu ztvárněný“ (Geformter Eindruck-Ausdruck,
Lbf. 164). *Dojem* je tu duševní prožití předmě-
tu, jenž zapůsobil na city. *Výraz* je konkrétní
vyjádření osobního prožitku - vyjádření v látce,
nebo v jiném projevu. *Ztvárnění* je výsledkem
dojmu i výrazu a záleží v rovnováze mezi oběma,
čili ve zdaru díla. Při estetickém chápání a tvo-
ření se zúčastňuje i mnoho prvků ryze logických,

spolupůsobí tu poznání i technika a určitá zákonitost, bez které není tvorba možná, a která dává ráz i všemu estetickému nazírání. Platí ale jako zákon, že estetika začíná teprve tam, kde teoretické prvky jsou zatlačeny do naprosté služebnosti, takže není již zamýšlen pojem všeobecně, nýbrž cílem estetického činu je vyjádření pojmu v *konkretním* případě. (Lbf. 51.)

Estetik prožívá zároveň předmět, který jej citově zaujal a zároveň sebe ve svých vnitřních stavech, které vrcholí jako zážitek formy. Není třeba hledat něco takového pouze u umělců, nebo vychutnavačů uměleckých výtvorů. Estetické stavy duševní jsou něčím hlubším, než aby mohly zůstat jen majetkem školených estétů. Celý dojem ve výrazu ztvárněný může se odehrát skrytě před světem vnějším, v nitru člověka, jehož strukturní myšlení má vrozeně estetický ráz. Teprve z takových duchů se rodí subjekty zralé k uměleckému tvoření. Jen z vnitřního nazírání vznikne něco zevně názorného; jen z vnitřního rytmu ducha vzniká rytmus hudby. (Lbf. 166.) Hled'me proniknouti estetický ráz prožívání věci, pokud jest odlišný od teoretického a ekonomického nazírání.

Existuje určité světlo, které ozáří každý dojem z vnějšku do ducha přicházející a činí jej určitým způsobem krásným a velikým pro člověka. Ba stává se, že bolest právě tak jako radost vedle své trpké stránky má v tomto zvláštním světle novou stránku a nový půvab, jenž umožňuje duši, aby ji přijala do svého myšlenkového pokladu jako zážitek, který tam patří. Zúčastní-li se při tomto osvětlování, zdůvěřňování a přátelštění vnějšího předmětu s nitrem člověka celá duše, pak máme před sebou typ člověka estetického. Můžeme jej vyznačit onou definicí estetického činu: Člověk, který všechny dojmy ztvární ve vlastním osobitém výrazu. - Odlišnost individuality je u tohoto typu nejnápadnější. Estetický člověk jako by se ani bezprostředně nedotýkal skutečnosti. Jeho originelní pojetí věci činí mu každý přínos osudu zajímavým, ne-li přátelským. V kouzlu vlastního osvětlení dovede věci přijímati jinak, než jak by se objektivně zdály býti. Prožívá život ne v úvahách, nýbrž celou duší.

Estetický typ se dělí podle svých podstatných známek. Podle toho, která ze třech známek typu převládá - neníť všude harmonie a plochý soulad - různí se i typ v zajímavé varianty.

Jsou lidé, kteří vysloveně hledají jen dojmy a zážitky, aniž by je ale ztvárnili v pevném výrazu - impresionisté žití, dýchající vůni z květů událostí, bez pevného přilnutí k činu. Jiní se uzavrou do svého nitra, abyco nejosobitěji mohli prožívat události žití ve svém vlastním pojetí a zabarvení - expresionisté života. Nemají nezaujatý

pohled na věci - povahy pasivní. Když ale oba prvky, dojem i vnitřní jeho výraz, jsou zkázněny činem, jenž propůjčí tvar každé události pronikající do nitra, pak máme obraz klasického člověka, výměr ztvárňující osobnosti. Její vnitřní rozvoj je činem, tvořením ve vlastním slova smyslu, asimilací živých dojmů pro vlastní vzrůst. Žití takových lidí je souvislým řetězem skutečných tvůrčích činů (zvláště když světlo, které proniká jejich ducha a dává ráz vnějším jevům, má původ nadpřirozený, jak to vidíme u mnohých světců křesťanských).

U estetických lidí tvůrčích jest uměleckým dílem sám život. U nich je vidět, co je to krásná duše, mravní líbeznost. Virtuosové života. Každý umělec *navenek* tvůrčí, má zajisté něco z těchto vlastností, jinak by se mu těžko tvořilo, ale mezi ním a vlastním vnitřním umělcem života je rozdíl. Má výhodu, že dovede i hmotně vyjádřit v látce to, co prožívá. Vnitřní člověk naproti tomu je tvůrcem *vlastní* osobnosti. Tvůrčí umělec musí použít ke svému projevu navenek vždy jednotlivé, konkrétní pomůcky, v níž by se vyjádřil - báseň, drama, sochu atd. Vnitřní energie však se mu hromadí na jednom předměte, aniž se ale může úplně uplatnit v celé barvitosti formy, která uvnitř v umělci čeká na osvobození. Vnitřní člověk dovede vtvárniti zážitek do své vlastní osobnosti a poněvadž tu spolupůsobí s plynulým a hybným vlastním žitím, je v nesporné výhodě proti výtvarníkovi, nemluvě o tom, že neobrabí hmotu, nýbrž formuje *sebe* ideálem, jehož je pln. Estetický člověk je typ vnitřní, organisátor a tvůrce vlastní osobnosti. Jeho charakteristikou je ztvárňující síla, vyrovnávající objektivní zážitek s jeho osobitým prožitím.

Pro vnitřní ztvárňující život estetického člověka nemá *věda* sama o sobě valného významu, právě pro svůj zevšeobecňující ráz, který vzdaluje od konkrétní, od života přechází do mrtvých abstrakcí - kam může nanejvýše vstoupit intelekt. Ve vědě zdá se mu číhati chudoba a šed'. Proto osvobozující úloha umění, které dovoluje prožiti události jinak cizí, v jemném oparu slunné skutečnosti, neznásilněné abstrakcí. Proto umění je vždycky původní. Jestliže ale pěstuje estetik vědu, aby prohloubil svoje vzdělání, pak je mu poznání a abstrakce jen přechodným stupněm k novému a bezprostřednějšímu prožívání života v plné jeho plastičnosti a barvitosti.

Chceme-li nalézt paralelu mezi teoretickým a estetickým typem, pak je to v hospodářské stránce života. Estetik právě tak jako teoretik je zde bezmocný i lhostejný. Užitečnost a účelnost jsou snahy s estetickým pohledem neslučitelné. Při tom ale, jako u teoretika, ekonomie hraje svoji podřadnou neodlučitelnou úlohu v estetice. Hled'me jen na účelnost ve volbě prostředků, kdy

syrochovaně hospodárně je řízena i intensita i rozsah díla. To je v umění výtvarném. - Podle zásady „omne agens asit sibi simile“, účastní se též duševně-tělesné síly a schopnosti velmi znatelně na díle. Ve vnitřním utváření estetického člověka projevuje se ekonomický prvek ve způsobu, jak se klade pevná míra na obraznost - nic nežádat, co nelze dosáhnout. Po období nadšení následují chvíle resignace, protože každý vznět potřebuje uklidnění, každé vzepjetí musí být uvedeno v soulad se skutečností. Tím vysvětluje Spranger onen příležitostný stoický rys estetika pathos sebe-kázně. (Pathos der Beschränkung (Lbf. 175). — Je to důsledek nutné hospodárnosti s vznětlivými silami.

V sociálním prostředí je estetik *individualistou*. Jde mu o vzrůst osobnosti a proto na ni pochopitelně dává důraz. Tedy sebezápor je mu proti mysli. Kdykoli se může sám výrazně uplatnit, pak není jeho vůle ochotná k ryzí pomoci druhému v tísních života hospodářského nebo duševního, nýbrž docela neuvědoměle, jedná se mu o to, aby i ostatní lidi učinil předmětem estetického zážitku, aby jejich situací a svojí pomocnou činností zadostučinil potřebě po novém, odlišném procítění života - aby prožil milosrdenství, soucit atd.

Družnost estetického člověka je nejzajímavějším rysem jeho typu. Lehce v ní poutá k sobě lidi, se kterými přichází do styku, aniž by chtěl z nich dobýt nějakých výhod. Zvláštním lehkým a přeletavým motýlím způsobem stýká se s lidmi docela nezávazně, ale pro ten okamžik zcela poutavě, když celou silou své osobnosti prodchne své jednání s druhými, stýká se s nimi prostřednictvím silných dojmů, které vyvolává ztvárňujícím způsobem v myslích druhů. Na okamžik vzniká mezi ním a společníkem nerušená syntéza a duševní zpříznění. Na okamžik, protože estetik se neváže při všední konverzaci, která je jeho působením vždycky zajímavá. Nutí svým bezprostředním jednáním každého, aby se ukázal v pravé podobě, ale nezanechává po sobě skutečné závazky, protože o to mu nejde. Není utilitarista.

Nejskutečnějším útvarem esteticko-sociálního vztahu jest erotika. Vysloveně estetická forma lásky. Vzniká tehdy, když tělo je chápáno jako pouhý nástroj duše, sluha jejích velkolepých vznětů a aspirací, symbol duše. Erotika je vlastní čistému mládí, kde - třeba v podvědomí je možná sexuální tékavost - do vědomí vstupuje jen čistá forma ryzí lásky duševní. Zřídka ovšem bývá osvobozena od imaginativního zkrášlování milované osoby.

Vědomí vlastní pevné osobnosti je pro estetika pramenem pocitu moci. Projevuje ji navenek způsobem sobě vlastním, uměleckostí. Vzneše-

ností a heroismem. V ovlivňování lidí vystupováním, uhlazeností, jemností, řečnickou poutavostí, sugestivností, která jako by pronikala až do hloubi nitra posluchače. Ctižádost ale nesníží jej nijak s jeho aristokratické a osobité odlišnosti, neboť estetik si zachová ve svém životě určitý odstup a stačí si docela sám, raději než by dopustil, aby někdo ohrozil jeho vnitřní usměrnění. Při tom spolupůsobí slabě vědomí, že pro užívání moci není určen. Kdykoliv také opustí svoji rezervu, aby se zúčastnil činného života politického a výkonné moci, posuzuje všechny události s *vlastního* hlediska a podle svého názoru, nedovede si osvojiti zvláštní zákonitost tohoto oboru. Jde mu o to, aby on i ostatní mohli žít ve svobodě a kráse. Politická činnost, která vyžaduje pevný řád a konkrétní zákonité zásady, není pro něho přiměřeným oborem.

P. Konst. Trnka O. P.

Erasmus a Španělsko.

Je nesporné, že měl Erasmus veliký vliv na rozvoj duchovní kultury španělské ve stol. XVI. Mluví se dokonce o španělském *erasmismu* a označuje se tím termínem celý ten duchovní proud ve Španělsku, vzbuzený horlivým studiem Erasmových spisů v této zemi. Mnozí badatelé, kteří se obírali poměrem Erasmovým ke Španělsku (viz i náš článek „Erasmus a Vitoria“ ve Filosofické revui, roč. VII. a VIII.!), nejpodrobněji jej probírá M. Bataillon v obsáhlém (přes 1000 stran čítajícím) spise „*Erasme et l'Espagne*“. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle, který našel ve Španělsku a mezi hispanisty velikou odezvu. Proto jej nelze odbýt jen stručným referátem.

Dílo Bataillonovo je zralý plod mnohaletého bádání, proniká a osvětluje celou spleť záhad, předních i podružných, o klasické kultuře španělské po stránce naukové, náboženské i literární, uvádějí v jednotu onen tak rozmanitý proud, který se zdánlivě vzpírá každému pokusu o usoustavnění. Bataillon našel pojitko pro nejružnější duchovní směry Španělska XVI. století, a to je jeho veliká zásluha. Při tom sledoval krok za krokem klikaté čáry, kterými se ubírá myšlenka Erasмова v jednotlivých spisech španělských nebo v celém úseku naukovém, slučující porůzné pokusy španělské duše o vzestup k ideálu. Přes svou důkladnost má ještě dílo Bataillonovo některé nedostatky, na něž poukazují španělští badatelé v posudcích jinak uznalých.

I. Ovzduší příznivé vzniku erasmismu bylo ve Španělsku připraveno reformami velkého kardinála Cisnerosa, který se snaží pozvednouti pokleslou kázeň španělského duchovenstva a povznést jeho duševní úroveň založením slavné po-

tom university v Alcalé (1508) s originálním programem studijním v duchu křesťanského humanismu, v němž obnovená theologie zaujímá více místa na úkor kanonického práva a ostatních disciplin. Zejména se tu pěstuje studium biblické, jak o tom svědčí velmi výmluvně vydání mnohojazyčné bible (*Polyglotta complutensis*). Parafráze biblického textu a překlady spisů svatých Otců přispěly k tomu, že stará křesťanská moudrost pronikla také do lidu a vzbudila tu mocný duchovní proud. Ostatně měl křesťanský humanismus ve Španělsku svého hlasatele ještě před Angličanem J. Coletem, který zase podnítil samého Erasma Rotterdamského ke studiu svatého Písma. Byl to filolog a theolog Antonio de Nebrija, jemuž svěřil kard. Cisneros revisi latinského a řeckého textu uvedené Polyglotty.

V ten čas se dostala do Španělska první zvěst o Erasmovi, jenž už si dobýval pověsti světové. Jeho poselství se dá shrnouti do dvou slov: *Philosophia Christi*. Jaký jim dává Erasmus smysl, poznáme z jeho spisku *Paraclesis ad philosophiae christianae studium*. Už sám titul je jakoby výzvou k boji pro scholastiku, onu rozumující filosofii, která si činí nároky na to, aby byla klíčem k posvátné vědě. Nejhlubší však pravda přichází od Krista v podobě velmi rozdílné. Je-li jisto, že jsou křesťané jeho žáky, nemusí než poslouchati jeho slova. Ta pak nepotřebují ani komentářů ani spekulací, které je jen zatemňují, ač je chtějí objasňovat. Je to strava tak prostá, že se hodí všem. K jejímu požívání stačí srdce čisté a plné víry. Nuž, On sám nám skýtá tu víru, kterou od nás žádá. Je tudíž naléhavě nutno šířiti všude slovo Boží. Slušelo by se, aby i ženy četly evangelia a epistoly a aby tyto knihy byly přeloženy do všech řečí. Zapřísáhlými odpůrci tohoto neomezeného rozšíření evangelia jsou theologové z povolání a řeholníci, kteří si osobují monopol na čisté křesťanství. Filosofie Kristova musí býti žita, ne dokazována. Aby se svět pokřesťanil, k tomu není třeba učených spekulací, jimiž se ani Kristus ani apoštolé nezabývali. Jest ovšem nutno, aby pravdy jimi projevené byly bez přestání kazateli připomínány, rovněž učiteli ve školách, necht' také určují jednání knížat! Uvědomit si, že jsem křesťanem znamená už přetvoření celé bytosti. Tím se neporušuje přirozenost, neboť křesťanství samo je přirozené. Jest osvobozením přirozenosti, potlačené hříchem. Bylo by hříchem se domnívati, že křesťanství je protivné všem filosofům, kteří žili před Kristem. Nikdy filosof, hodný toho jména, neučil lásce k bohatství, k důstojenstvím a rozkoším. Necht' tedy křesťané poznají nauku Kristovu a snaží se všípiti si ji do srdcí...!

Málo na tom záleží, že *Paraclesis* není úplným

výrazem náboženského myšlení Erasmove. Projevuje-li se v ní protischolastická tendence s takovou živostí, tendence proti obřadům se sotva ozývá. Přesto cítíme její tlukot. Erasmus se nemůže dotknouti vážně žádné stránky křesťanství, aniž by jeho pojetí křesťanství v tom nebylo cele zahrnuto... Erasmus bude dále klásti větší a větší důraz na prostotu zákona Kristova a na křesťanskou svobodu. Neopomene žádné příležitosti, aby zkoumal podstatu zákona milosti a ukazoval na zapomenutí, ve kterém je, aby jej vyzdobil neodolatelnými půvaby. Toto kázání, šířené knihou, nalézá podivuhodný úspěch v hodném kněžstvu a dokonce i v lidu.

První spis Erasmův, který se v překladu Diega Lopeza de Cortegana (z roku 1520) hojně rozšířil ve Španělsku, byla *Querela pacis*. Háje míru a odsuzuje válku, našel Erasmus oporu v bibli, zvláště ve slovech Kristových. Erasmus bez přestání cituje z bible místa, která ukládají křesťanům naléhavou povinnost žíti ve vzájemném míru, nechťejí-li zrazovat kříž, znesvětit křest, jímž byli spojeni s Kristem, a Eucharistií, jež je symbolem přátelství. Zatím co Cortegana obdařil španělskou veřejnost dílem zjevujícím novou hvězdu, která zazářila na nebi velikých myslitelů a jež měla oslnit tolik myslí této země, troufali si již dva theologové z Alcalý ji zatemňovat: Diego Lopez de Zuñiga a Sancho Carranza de Miranda. Zvláště prvního z nich snaží se usmířit oddaný ctitel Erasmův Juan de Vergara, chvále Erasmův pronikavý úsudek a jeho snadnou a úžasnou tvořivost. Nová doba prý nepoznala ducha slavnějšího.

Zuñiga se nedal ohromiti tímto vychvalováním předností Erasmových a sdělil Vergarovi, že přichystal knihu proti E., která je vlastně maličkostí proti podobnému rouhači, z jehož spisů, plných bezbožných myšlenek, čerpali luteráni svá bludařství. Myslí však, že jasně ukázal blízké příbuzenství názorové mezi E. a Lutherem, jenž byl právě slavnostně odsouzen Římem. Takto se tedy Zuñiga první opovážil podrobit náboženské dílo Erasmove rozboru za tím účelem, aby bylo označeno za bludařské.

V listě, připojeném k zasílané knize, upozorňuje Zuñiga s pocitem skoro vítězoslavným na poblouzení Erasmove ve věcech náboženských. „Shledáš, že se shoduje s Ariem, Apollinariem, Jovinianem, s wiklefity a husity, posléze osobně s Lutherem.“ Se správným smyslem pro skutečnost svádí autor bludařství. E. na nauku o účtě k svatým, o svátostech, obřadech, církevních statcích, duchovních rádech, poutích a zázracích. Nejvíce jsou napojeny jedem bludu mocné a obratné projevy evangelické svobody, napsané Erasmem v roce 1518, jako by chtěl krýti Luthera zároveň svou autoritou a svou umírněností.

Odpovídá na obvinění z rouhání a bludu, objasňuje E. svoje smýšlení; při tom je dalek toho, aby zdůrazňoval svůj radikalismus, spíše jej hledí zmenšit, jako by mu šlo o to, aby unikl nebezpečí býti zahrnut do odsouzení Lutherova. Celkem však zachovává dosavadní postoj, podrobuje přísné kritice a nechává někdy ve znepokojivé pochybnosti původ základních zřízení katolických, jako jsou ušní zpověď a římský primát. Dodává pak: Což vykonávat kritiku a bědovat nad úpadkem nebo porušením křesťanství znamená se rouhat? Přiznává, že má v této práci za společníky luterány, kteří by ho rádi strhli na svou stranu. On však se přece hrozí vítězství ničivé revoluce stejně jako spoluviny jistých pravověrců, bránících upřímné reformě. Mezi těmito krajnostmi stejně zavrženíhodnými chce zůstat sám jako zprostředkovatel.

Jeho obratnost mu vydatně pomáhá ve snaze zachovat si nezávislost. Jsa si jist ochranou císařovou, která zaručovala jeho pravověrnost, a rozhodnut uhladit některé drsnosti, aby učinil života schopnějším své pojetí křesťanství, předvídal příznivé přijetí své nauky v prostředí, nalaďeném reformismem, stejně vzdáleném od pravověrné reakce jako od radikalismu Lutherova.

Erasmismus svým programem náboženské obnovy pronikl do Španělska volně při návratu císaře a jeho dvora z Nizozemí roku 1522. Myšlenky Erasmovy našly nadšené přijetí v celém národě, zvláště mezi lidmi urozenými a vzdělanými. Ti, kdož poznali jeho spisy, prohlašují, že si uvědomují, jak jsou osvíceni duchem Božím a jak je svědomí jejich očištěno. Nauka zjevená, vyložená Erasmem, proniká duše, naplňuje je útechou a pokojem. Podle těchto slov, jež napsal Schets samotnému Erasmovi, můžeme soudit, že už tehdy měl E. ve Španělsku horlivé přívržence. Kromě nich představuje císařský dvůr a universita v Alcale dvě ohniska, odkud vyzařoval nový směr náboženský. K tomu ke všemu i v lidu byla příznivá půda pro jeho přijetí, zkpypřená iluminismem, s nímž měl erasmismus dost společného. Když pak alumbrados byli inkvisicí pronásledováni, mohli se snadno ukrýt pod pláštěm erasmismu, s nímž je seznámil překlad díla Erasмова Enchiridion.

Enchiridion militis christiani učí duše, žijící už jen ze zvyku podle náboženských a mravních příkazů a trpící tímto vědomím, jak vybrednouti z tohoto neutěšeného stavu. Sladce pozývá E. každou z nich, aby učinila ze sebe člověka nového a posilovala se proti nebezpečí hříchu mocnými zbraněmi modlitby a poznání zákona Božího. Modlitba je podle E. spíše touha srdce než odříkávání slov, a je tím lepší, čím více je provázena skutky křesťanské lásky. Slovo Boží pak je naší duchovní stravou. Ale čteme-li Písmo sva-

té, vycházejme sice od slov, než hledíme se povznést k duchu jejich! Text Písma nám neprospěje, nepronikneme-li do jeho nejvnitřnější podstaty.

V tomto stavění proti sobě slov a ducha bible zakládá E. své pojetí podstaty křesťanství. Celá kniha je jím proniknuta. E. učí opovrhovati věcmi viditelnými a povznášet se k neviditelným. To je to jeho vnitřní křesťanství, jehož ohlas se dlouho ozýval ve Španělsku. Duch v protivě k literě je pro Erasma hlavní zásadou pro výklad bible a jí také používá, mluví-li o kultu a svátostech, o uctívání svatých a jejich ostatků, o zázracích a pod.

E. hlásá především reformu mysli. Pravda, kterou v sebe přijmeme, se stává podstatou naší duše a odlučuje nás od neřestí. Pravdu křesťanskou musíme hledati ve vlastním úsudku a neohlížet se na obyčeje a pověry množství. Nejde o to upravit pravidla chování podle všeobecné praxe, nýbrž srovnat praxi s příkazy Kristovými. Zákon Kristův - to je kázání na hoře, které zavazuje všechny, již tvoří jeho mystické tělo. Zákon lásky nestrpí výjimek: všichni se jím musejí řídit, kněží i laikové, vrchnosti světské i církevní. Úřední moc nechť se uplatňuje bez násilí, mravní převahou! Kažme hlavně příkladem, buďme shovívaví k slabým, ale neochvějní v hájení práva pravdy! Není třeba každého kajícíka hned posílat do kláštera, jako by nebylo možno býti křesťanem bez hábitu řeholního, hábit nečiní mnicha, či abychom se vyjádřili drastičtěji vlastními slovy Erasmovými: „*Monachatus non est pietas*.“ Nejlepší pobídkou pro křesťanskou duši je živý příklad těch, kteří jdou za Kristem. Není-li ho, třeba hledati ducha Kristova v Písmě.

Jak zřejmo, mluví E. jako potomní pietisté. Pavlova metafora o mystickém těle Kristově nabývá zde veliké důležitosti. Od téhož apoštola přejímá E. jistou formuli milosti, božské obnovy člověka láskou, danou i přijatou zároveň, začátek dobré činnosti a základ lidského bratrství. Toto pojetí křesťanství, vyjádřené v *Enchiridiu*, má velikou úlohu ve Španělsku kolem roku 1525, jakou mělo před lety v životě samého E. Je to krok dále od zbožnosti windesheimské. Nábožná duše touží spojit se s Bohem novým citem důvěry a svobody. Nebylo vhodnější knihy, která by uspokojila potřebu náboženské a mravní obnovy, uvedenou do módy alumbrady toledskými. Vystupující v mírnější podobě, zdála se vyňata z obvinění nepravověrnosti, na která narážel od případu Lutherova každý požadavek „duchovního křesťanství“. Ač se v podstatě shoduje s iluminismem, inkvisicí potíraným, liší se od jeho způsobů vyjadřování. Španělský iluminismus, přijímaje Erasmove pojetí, přestává býti jen

hnutím místním, živějším z bible a mystiků a ovšem též názory některých samouků. Zde se mu nabízí náboženská revoluce, vyjadřující se evropským jazykem, běžným humanistům a zároveň přístupným i všem ostatním duchům. Úřední ochrana, jež kryje Erasma, dovoluje sektě pod jinou formou provádět dále svůj apoštolát a potírat vnější formy zbožnosti s nadějí, že najde hojně přívrženců jak v lidu, tak i mezi řeholníky.

Měla-li dříve dosti značný úspěch v některých krajích, tím více může nyní v něj doufat, když splyne s tímto módním a velmi oblíbeným hnutím, nesoucím na sobě pečeť jakési vznešenosti. Některé duchovní řády postřehly nyní nebezpečí a jaly se na ně s kazatelen poukazovati a dovolávati se zásahu inkvisice. Mimo to bylo svoláno do Valladolidu shromáždění theologů roku 1527 právě ve chvíli, kdy docházely zprávy o vstupu císařského vojska do Říma a o zajetí papežově. S nimi vžila někdejší prorocství, přisuzující císaři prozřetelnostní úlohu při reformě Církve, provedené třebas proti vůli papežově. (Viz o tomto shromáždění theologů více v našem článku „Erasmus a Vitoria“ ve Filosofické revui, roč. VIII., str. 170 sl.) Protože vypukl tehdy mor, bylo shromáždění rozpuštěno dříve, než mohlo učiniti nějaké zásadní rozhodnutí. Podarilo se jen upokojiti některé kazatele z řad mnišských, kteří žádali odsouzení Erasmovo. Přívrženci jeho si však ono rozpuštění vykládali jako vítězství své věci. Obezřelejší radili k postupu opatrnému vůči muži obávanému. Neúspěch protivníků podporoval věc Erasmovu zvláště v Lovani. Přesto byl E. méně optimistický než jeho španělští ctitelé. Odpor tu a tam projevovaný jej znepokojoval, a aby jej brzdil, sám se obrátil na inkvisitora Manrique, arcibiskupa toledského, a na samotného císaře a jejich sekretáře, vychvaluje svou činnost ve prospěch evangelia a svou horlivost protiluteránskou, aby tak oslabil své protivníky z řad řeholnictva. Jeho španělští náhončí ho ubezpečovali, že ho zpraví o každém pokusu útočném, ale radili mu, aby sám se své strany nedával k útokům proti sobě podnět tím, že by vydal svou Apologii. E. přes tuto radu provedl svou. Je možno že ho pro zdlouhavost tehdejšího spojení ani včas nedošla nebo se jí řídit nechtěl. Ostatně nebylo na jeho Apologii odpověděno. O to se už postarali jeho ctitelé, aby zmařili každý protivný projev, využívající dojmu, který zanechal neúspěch valladolidského shromáždění. Alonso de Valdes, sekretář císařův, odpovídaje na list Erasmův, složil pochvalu na slavného humanistu, kterou podepsal sám císař. E. nemohl dosáhnouti více, byl takto zabezpečen proti každému útoku a jeho společníci poznali,

že by se obnovený boj proti němu setkal s opačným účinkem.

Tak se stávají erasmisté španělští pány situace po celé pětiletí od roku 1527 do roku 1532 a hledí překlady děl Erasmových zajistiti jeho vliv mezi lidem. Bylo jen třeba zmírnit některé ostré výpady humanistovy proti poměrům v Církvi, aby nebyla protivníkům dávána do rukou zbraň. Především se snažili překladatelé rozšířiti ve Španělsku některé drobné návody ke zbožnosti, jako Nesmírné milosrdenství Boží, Prohlášení Otce našeho a parafráze prvních žalmů. Překlad Colloquií budil jisté obavy pro tendenční ráz tohoto spisu. Než jeho dialogická forma, připouštějící spíše projev nejsmělejších názorů, dávala naději v příznivé přijetí, obsah sám, kořeněný vtipy a nenuceností opravdu lukianovskou a obracející se proti některým obzvláště rozšířeným zbožným zřízením, sliboval stát se žádanou stravou obecenstva poměrně vzdělaného a ve věcech náboženských nikoli váhavého. Některé tuze smělé výrazy byly uhlazeny, aniž byl jejich smysl pozměněn. Tvrzení, která už pařížská Sorbona sama opravila a v překladu byla přece ponechána, byla potom španělskou inkvisicí potlačena. Tak nejnebezpečnější komentář Erasmův k slovům svatého Pavla: Duchovní člověk soudí všechny věci a není nikým souzen, v nichž nalézá E. posvěcení křesťanské svobody dokonalého muže, který není podroben vnějším normám, protože je veden duchem Božím. Tak vnikla Colloquia do ovzduší španělského, zpracovaného iluminismem. To je také vrchol Erasmova působení ve Španělsku. Zatím co ve Francii byly kladeny překážky rozšiřování těchto publikací, ve Španělsku sám generální inkvisitor i císař poskytovali Erasmovým myšlenkám úřední ochranu.

Toto paradoxon historické, to jest, že se mohly v zemi inkvisice překlady Erasmových spisů, nebezpečných pro pravověrnost, volně rozšiřovat, nemohlo míti dlouhého trvání. Křehké vítězství ve Valladolidu usnadňovalo ovšem pronikání nových názorů do země, než sami jejich rozšiřovatelé si byli vědomi, že síla jim protivná není nadobro oslabena. Odtud jejich snaha zmírnit v překladech odvážné projevy Erasmovy proti řeholníkům a hierarchii. Naopak neviděli překážku ve velebení milosti, která obnovuje srdce. A to je příznačné pro překlady drobných spisů (Silenos a j.) a vůbec pro metamorfosu, kterou prodělaly myšlenky Erasmovy ve Španělsku.

Než reakce se ukázala ještě jinak. Antimonastická fronta, již se projevilo vítězství erasmismu, způsobila, že protivníci zesílili svůj postup. Byla uspíšena jak reforma scholastiky, tak i žebravých řádů. Tato síla později zvítězí nad svobodným křesťanským humanismem, třebas si při tom

osvojí část jeho dědictví. Výrazným důkazem toho jest Obrana mnišství proti Erasmovi, kterou uveřejnil roku 1528 v Salamance františkán Luis de Carjaval. Prudké útoky humanistovy proti mnišství jako výraz určitého pojetí řeholního života, stejně jako jeho oceňování křesťanské kultury jsou v soulase s osobním jeho hlediskem, které však je nepřesné podle názoru obhajovatelova. S rozhořčením se obrací pisatel proti nové theologii, která stanoví jako základní normu protivu mezi uctíváním Boha duchem a obřady. „Več doufáš, Erasme, který mluvíš s takovým opovržením o obřadech a jiných vnějších projevech křesťanské zbožnosti? Kdybych svěřil papíru svá podezření, snad bych se neminul cíle. Bůh dej, aby Luther lhal, jedná-li s tebou jako s bezbožníkem!“ Carvajalovi se podařilo přesně formulovati rozpor mezi iluminismem svatého Pavla, jak jej ukazuje Erasmus, a výkladem apoštola podaným řeholníky v duchu církevní tradice. V tom předčil tvůrce návrhu projednávaného ve Valladolidu, když označil erasmismus jako iluminismus, který směřuje k ateismu.

Přes tato obvinění byl erasmismus za vlády císaře Karla V. působivým činitelem reformy. Dal podnět k pečlivějšímu výběru a vzdělání kněžstva a k probuzení apoštolského ducha u prelátů. Erasmismus byl víc než jen protestním hnutím proti zlořádům nehodného kněžstva a nevědomého řeholnictva. V něm se ztělesňoval kladný směr duchovní obnovy, úsilí o duševní kulturu, proniklou ideálem zbožnosti. Nejhlubšího výrazu došel v Alcale. Mezi spisy tamní školy vyniká Rozmluva o nauce křesťanské, kterou napsal Juan de Valdés. Pro Valdésa jako pro Osvícence (alumbrados) evangelium nemá rady, nýbrž jen příkazy. Kromě toho nabývá u něho pojem křesťanské dokonalosti, jak mu učil E., nového přízvuku. Cit, který zakouší každý křesťan, jakmile okusil sladkosti evangelia, že je přivtělen ke Kristu, je pro E. něco, co zaujímá místo milosti. Valdés postupuje v témže směru. Víc platí okoušeti a cítiti v duši dary Ducha svatého, než mluvit o nich. Víra, naděje a láska mají význačné místo ve stupnici těchto darů. Mezi těmito třemi ctnostmi je tak úzké spojení, že kdo má jednu, má i všechny ostatní. Dialog oplývající těmito myšlenkami, chce učiti opravdové cestě k dosažení světla Ducha svatého. Valdés mluví často o zkušenosti. Podle něho je náboženství víc než nauka, vyslovená ve formulích a prováděná podle stanovených pravidel vnějšího kultu, je skutečnost vnitřně prožívaná.

Ve Valdesově Dialogu je shrnuto všechno hnutí alcalské i veškeren iluminismus rázu Erasmove. Ký div, že byl předložen soudu inkvisičnímu! Než ten jsa věren dosavadní shovívavosti k nauce Erasmove, spokojil se tím, že jmenoval

komisi, v níž měl hlavní slovo Hernán Vázquez, který přehlédl rukopis před jeho vytištěním a škrtl některá jeho místa. Tento výsledek nám dává představu o moci, se kterou počítal erasmismus toho času ve Španělsku. „Spiknutí erasmovské postupuje obratně a otevřeně, věrno svému ideálu náboženské obnovy bez revoluce.“

Dialogickou formu s oblibou volí též Alonso Valdés, bratr předešlého a neméně horlivý erasmista, aby rozšiřoval ducha svého učitele. Zabrání a vyplnění Říma císařským vojskem dává tomuto mocnářovu sekretáři příležitost, jednak aby osvědčil věrnost svému pánu, jednak aby projevil přání po radikální reformě Církve, jejího života i kázně. Autor se tu skrývá pod jménem Lactancius a rozmlouvá s arciděkanem z Visu, jenž se právě vrátil z Říma s duší plnou hrůz, které tam spatřil. Dílo má též ukázat, že císař není odpovědný ani za válku, kterou podnikl papež, utvořiv spolek proti císařovi, ani za její hrozné následky. Bůh prý dopustil toto zpuštění jako trest za navršené zlořády v římské kurii. Tu má Valdes příležitost rozvinout Erasmove myšlenku o mírovém poslání Církve a křesťanských národů, tak nerozvážně papežem zrazenou, a o nutnosti učinit přítrž přehmatům kněžstva, aby bylo vráceno svému vlastnímu úkolu, evangelickému apoštolátu slovem a příkladem. Císař, dalek jsa toho, aby potlačoval Církev v její hlavě, má býti nástrojem Prozřetelnosti při její opravě, když Bůh vložil její osud do jeho rukou.

Tento ultraerasmovský ráz Dialogu přispěl neméně k jeho rozšíření, než věc císařova, v něm hájená. Císař tu byl sice očištěn od hany, že dopustil vandalské pustošení Říma, ale jinak se nesplnily autorovy naděje v poslání mocnářovo při reformě Církve. Císař přenechal papeži na starost jak svolání církevního sněmu, tak potlačení luterství ba i válku proti Turkům. Nuncius papežský se ohradil proti Dialogu, ale inkvizitor ukázal i tu svou shovívavost k myšlenkám Erasmove. Přesto si počínal Valdés v dalším spise mnohem opatrněji. Je to Dialog mezi Mercuriem a Carónem. Podnětem k němu bylo přání uvést do náležitého světla spravedlivé počínání císařovo a nespravedlnost těch, kteří ho k boji vyzvali. I tu jsou zdrojem myšlenek Valdesových různé spisy Erasmove, hlavně jeho pojetí křesťanství v duchu, na něž prý tolik zapomínají ti, kteří hlučně prohlašují, že se jím řídí.

Mercurius obdrží od Carona dovolení vyptávat se duší, které tu po řadě defilují. Každá z nich zosobňuje některý stav křesťanského života a zkoumání se děje o tom, jak každý stav plní příkazy křesťanství. Tento postup dovoluje autoru vystřídat různé formy dialogu a usnadňuje mu zkoumat nesčetná znetvoření zbožnosti, jež pak

s nadsázkou vylicuje. Kněžský a zvláště řeholní stav mu poskytuje oblíbený terč útoků. V duchu této tendence směřují vyvolené duše k ideálu laické svatosti. Pravá zbožnost je možná vlastně jen ve stavu manželském, jak to hlásají alumbados svorně s Erasmem. Právem větrila inkvisiční censura v Dialogu obranu oné sekty. V 2. části vyniká postava krále Polidora, v němž autor ztělesnil svůj politický ideál panovníka, ovládaného mystikou míru. Jak vypadá v praxi tato snaha, o tom se autor mohl přesvědčiti z jednání směru augsburského.

Jak už bylo naznačeno, byly některé spisy Erasmovy censurovány pařížskou Sorbonou. Na obranu Erasmovu vystoupil Alonso Enriquez, opat ve Valladolidu, který se už na shromáždění theologů, konaném v tomto městě roku 1527, ukázal rozhodným erasmistou. Ve své d. Defensa snaží se podat důkaz, že nauka Erasmova nemá nic společného s bludy Lutherovými. Přesto, že v ní Enriquez činí narážku na censuru Sorbony, aby se zdála časovější, byla asi napsána dříve, brzo po uvedeném shromáždění, mohla však přispěti k tomu, aby se ve Španělsku Karla V. udrželo ovzduší náboženské volnosti. Proti Erasmovi vystoupil také Sepulveda, který ukazuje, že se E. ve své snaze zdát se pravověrným dostává do rozporů se svými nejvnitřnějšími úmysly. Co se pak týče jeho vztahů k reformaci, stěží unikne obvinění, že připravoval cestu luteránům svými posměšky a rekriminacemi. Úsudek Sepulvedův o E. se shoduje v mnohém s názory Carvajalovými přesto, že C. nabyl vzdělání v Paříži a S. v Itálii.

Po pětiletí 1527—1532 triumfu začíná zápal pro Erasma ve Španělsku víc a více ochabovat a jeho pouta k poloostrovu se uvolňovat. Jeho přátelé u španělského dvora dílem zemřeli, dílem k němu zlohostejněli. Obvinění Erasma, že je nakloněn Lutherovi, se množí, takže se jeho španělští přátelé stávají inkvisici podezřelými. Iluminismus, vzrůstající se pod pláštěm šíření spisů Erasmových vzbuzuje podezření, že je v zemi strana Lutherova, i začíná se udávání, pudící tribunál víry k horlivé činnosti. Obětí udání se stávají bratři Bernardino Tovar a Juan de Vergara. Zajímavý byl zvláště proces s tímto, který byl udán jako „podporovatel a obhájce bludařů, škůdce svatého Oficia, pomlouvač, urážející a svádějící jeho úředníky a pomocníky.“ Obžalovaný se usilovně snažil dokázat, jak má daleko k souhlasu s naukou Lutherovou, při tom odlučuje nevhodně iluminismus a luteranismus, dva směry velmi sobě blízké. Jeho obrana je v podstatě obranou erasmismu. Vynikající postavení obžalovaného (sekretář arcibiskupa Fonsecy) a jeho dlouholetá oddanost Erasmovi vzbuzují historický a psychologický zájem o jeho při. Téměř

s ní současný proces s Marií Cazallou, třebaš netrval tolik let, poučuje nás názorně o tom, jak byla pronásledována většina erasmistův, obviněných z luteranismu i erasmismu. Jako Vergara, pocházela i Cazalla z obránců (los convertos) původu židovského, zmítaných náboženským neklidem v katolickém prostředí španělském.

Zajímavé je projednávání otázky, „ospravedlnění věrou“ tridentským sněmem ve vztazích ke Španělsku. Mezi kardinály bylo dosti přívrženců irenického ideálu Erasmova, kteří spatřovali v přijetí „ospravedlnění věrou“ prostředek k získání protestantů. Císař sám naléhal, aby byl výměr církevní v té věci odložen, vida v tom překážku smíru s protestanty, o nějž usiloval. Také se nauka o ospravedlnění, tridentským sněmem přesně formulovaná, ujímá ve španělsku teprve po roce 1560.

I když inkvisice tu zakázala šíření Erasmovy Colloquia v originále i ve španělském překladu, nebyl tu vliv Erasmův hned potlačen. Přesto, že se španělská Církev dívala méně optimisticky na neomezené šíření bible mezi lidem než stoupeneci Erasmovi, více dbala tradice v uctívání svatých a opatrněji si počínala při výkladu bible, přesto třeba uznati služby, poskytnuté Erasmem při obnově církevního života a zejména i školství. Byla-li tu vydávána veškerá hnutí nebo jistí mužové ukvapeně za luteránské, byla vina v nejasném chápání španělského erasmismu. S uvedeným už Juanem de Valdés ocitáme se „v samotném srdci této země, neutrální ve věci ospravedlnění věrou, jež za dvacetiletého náboženského bezvládlí byla pojátkem mezi Římem a Wittenbergem“. Carranza, A. Cazalla, ve Valladolidu, doktoři Egidius a Konstantin v Seville jsou rovněž opravdoví zástupci erasmovského iluminismu, prohlašovaní za luterány. V nich se krystalisuje příspěvek Evropy k tomu, co nazýváme španělskou reformou.

Případ Konstantinův je přímo typický. Jak španělská inkvisice, tak sám protestantský spisovatel Gonzales Montes označují tohoto autora Řečí a Katechismů za průkopníka luterství. Přesto jeho křesťanský idealismus, účel jeho apoštolátu, sotva překročuje meze, označené Erasmem. Ospravedlnění věrou, roznícenou láskou, tvoří nerv jeho nauky. Náboženská obnova Španělska, vzbuzená evangelickým spiritualismem, mu rovněž vděčí za to, že ukázal na nejvhodnější prostředky pro potírání nevědomosti, totiž kázání a vyučování katechismu. Jeho příklad našel mnohé následovníky. Zdá se, že se Španělsko hýbe v Seville a bezpochyby i jinde kázáním, jež by se mohlo zváti nepřímým protestantským, jež vychází zřejmě z erasmovského iluminismu a přijímá mezi lety 1535—1555 ospravedlnění věrou, aniž vyvodilo z něho důsledky, osudné

pro katolícké dogma. Na druhej strane se rozvíja duchovní hnutí rozhodne katolícké, priimykajúce sa výslovné k ohrozeným dogmatům, a to v reformovaných klášteroch a v nedávno založenom Tovaryšstve Ježíšově. Jeho hlasatelé, usilujúce o očistenie náboženského citu, kladou predovšetkým dôraz na obnovenie duší milostí, zvlášť skrze modlitbu. Jaké byly vzťahy medzi týmito dvoma hnutiami? Jak jsou si vědoma toho, co je sblízuje a co je dělí? Na tyto otázky, třebaš zajímavé, není možno při nynějším stavu našich vědomostí odpovědět. Můžeme toliko potvrditi skutečnost, že byla doba, kdy se ztrácela hranice mezi pravověrci a jinověrci. (Pokračování.) *F. S. Horák.*

Čo prináša Cirkev do nového sociálneho poriadku?

Veľmi priliehavou charakteristikou našej doby a jednou z príčin dnešnej anarchie je prevrátený poriadok v hierarchii hodnôt. V odstupňovaní ľudských kvalít mali sme zvyk na vrchol klásť hodnoty duchovné, za nimi hodnoty intelektuálne a nakoniec na samy spodok rebríka sociálneho hodnoty materiálne. Dnes sa nám zdá, že táto klasifikácia hodnôt vyšla z módy. Niet toho dňa, v ktorom by sa nedementovalo, že existuje niekde riadna hierarchia hodnôt. Nielen široké vrstvy ľudu, ale predovšetkým jeho vládcovia a zástupcovia, mnohokrát ľudí kvalifikovaných, obrátili sa proti našim tak zvaným predsudkom. Svaly premohly ducha, fyzická sila prevládala hodnotu mravnú, krása telesná dostala prednosť pred krásou duševnou. Veľkí ľudia našej doby, tí, ktorých pozná, obdivuje a ktorých nadšene aklamuje pouličná masa, to sú nie duchovia nadpriemerní. To sú triumfátori dňa! Otvorte si hociktoré noviny, a čítajte, ktorí sú to veľkí mužovia dňa...? Bože, chráň, ja ich nemám v úmysle ohovárať. Ba čo viac, ja ich považujem za obrov, ja ich obdivujem ako esá pri hre v karty, ja závidím ich odvahu a vytrvalosť a milujem ich ako bratov, ale ja ich predsa nestaviam na vrchol hierarchie hodnôt, oných víťazov na plaveckých závodoch. Zaiste nemám pravdu, pretože za týmito stoja bezpočetné davy ľudu. Tieto masy v nekonečných húfoch pochodujú za nimi, volajú na slávu a dlhé — dlhé hodiny vydržia stáť na námestiach našich miest a pozerajú sa na týchto borcov. Je tomu niekoľko rokov ako sa vracal po skončení svojho úkolu francúzsky maršal Lyantey z Maroka nazad do vlasti. Bol to skutočne triumfálny odchod. Prístavná hrádza bola plná zvedavcov, ktorí spontánne prišli prejaviť svoju vdáčnosť onomu, ktorý vykonal u nich mnoho práce. Keď

maršalova loď vplula do vôd Stredozemského mora, spravádzaly ju dve britské torpédovky a mužstvo po celej ceste prevolávalo mu na slávu. Keď sa ale maršalova loď objavila v domácom prístave, nikdo ju nevitál, nebolo tam ani zástupu, ani úradníkov, ani vládnych predstaviteľov. Prečo sa pýtame? Lebo statočný maršal nebol ani boxerom, ani bežcom, ani filmovou hviezdou. Prevrátenie hodnôt. Nič není na ich mieste. Negácia duchovných hodnôt. Primát hmotných hodnôt. Boh je vyhánaný zo spoločnosti, rozličné spoločenské kruhy sú odkresťanizované, mravy a ustanovizne sú zpoľa pohanské, mravný a náboženský život predovšetkým u mládeže je vo vážnom nebezpečenstve, nečisté byty s početnými obyvateľmi sú hygienicky a mravne chybné, továrne so svojimi obyčajmi a neprírodným stykom, sú nebezpečné zvlášť pre nesmrtelné duše, dopravné prostriedky s podmienkami málo mravnými, masy ľudí neschopných pozdvihnúť svoju hlavu hore a bez jakéhokoľvek záujmu o všeobecné blaho.

Náš Spasiteľ kedysi povedal: „Hľaďte najprv kráľovstvo Božie a jeho spravodlivosť a ostatné všetko sa vám pridá“ a na inom mieste: „Človek nežije len z chleba, ale z každého slova, ktoré pochádza z úst Božích.“ Ľudia prestali v neho veriť. Od toho času devätnásť storočí uplynulo, ale jeho živé slová platia doposiaľ, ba čo viac, každodená skúsenosť nám dáva za pravdu. Človek opovrhol kráľovstvom Božím a jeho spravodlivosťou a ostatné mu pridané nebolo. On sa spolieha iba na svoj pozemský život. Bez ohľadu na dekalog a na náuku Evangelia, ktorú si nevšíma vôbec, pretože neverí ani v Boha ani v Krista, chce získať ustavične viac, ale šťastena, ku ktorej sa choval mnohokrát egoisticky a nevdačne, ho opustila a nechala ho sklamaného v bolestnom očakávaní zajtrajšieho dňa. Jestliže mal dnešný človek nejaký majetok, chcel ho závistlivo chrániť pre svoje súkromné dobro a nechcel uposluchnúť kategorického imperatívu tých, ktorí majú na zreteli dobro všeobecné — bonum commune. Je bez jakejkolvek pomoci. Protestuje a závistlivo sa pozerá na toho, ktorý ešte niečo má. Evangelium nám rozpráva, že na prahu závistlivého boháča sedával úbohý Lazár, pokrytý vredami a chcel sa nasytiť aspoň odrobinami, ktoré spadávaly z bohatého stola boháčovho. Ale on ani tieto mu nedal. Úbohý Lazár dôveroval v lepší posmrtný život, keďže tu na tejto zemi nikto nemal preň ani slova útechy, iba psi, prichádzali k nemu a lízali mu jeho rany. On ale naproti všetkému skladal pevnú, nezlomnú dôveru v Boha a nesklamal sa. Toto Evangelium sa rozhlasuje po celom okršleku zemskej v každej dobe. Lakomý boháč

existuje všade, podobne aj Lazár. Ale jaký rozdiel. Lazár v Evangelii skladal nádej a veril v Boha, dnešný Lazar stratil vieru v Boha, neverí už viacej v Božiu spravodlivosť, tým menej v spravodlivosť ľudskú. Verí iba tomu, čo vidí okolo seba, čo závidí iným ľuďom a čo má v ruke. Chce sa stoj čo stoj zúčastniť hostiny. Len sa priblížte k nemu a uvidíte, že má iba túto ctižiadosť, tento ideál stále pred očami. Čo z tohoto vyplýva, ak nie to, že iba viera osvetľuje, nádej podporuje a láska poskytuje najviac krásy a radosti v živote.

Zrovna tak mnoho ľudí dnešných je lakomých, nespravodlivých, egoistických a tvrdých. Toto množstvo sa znásobuje v takom pomere, v jakom sa ľudstvo vzdialuje od Boha a Evangelia, pretože náboženstvo odhodilo stranou. Neexistuje viac žiadnej úzdy na spútanie ľudských vášní, neni žiadneho, ktorý by mu ukazoval správnu cestu, ho podporoval, utešoval. Svet je naplnený trpiacimi nešťastnými dušami, ktoré nevedia, odkiaľ prišli a kam idú. Dnes stretávame mnohých slepcov, ktorí bezradne tápajú v tmách, potkávajú sa, nemôžu najstť správnu cestu, hľadajú v prázdnote a nadarmo cestu šťastia. Znechutení vo všetkom a vo všetkých, márne klamú svoje nekonečné trápenie. Bez ideálov a vnútorného života sú zrelými pre revolúcie a pre najnižšie otroctvo. Bože chráň, aby som snád' maľoval príliš čiernymi farbami tento smutný obraz a videl všade na stene iba čerta. V našej spoločnosti dosť síce porúchanej, neexistuje iba tá tóna, nespravodlivosť a zloba. Páter Perreyve hovorieval optimisticky: „Od doby Evangelia svet sa viacej podobá Bohu, lebo keby sme v našej histórii posbierali všetko to, čo zneuctilo meno kresťanské a prirvnali to s pohanstvom, uvideli by sme u nás istý pokrok. Dnešok však, u ktorého vidíme odvracanie sa od kresťanstva, mohli by sme pripodobniť konvertítovi, v ktorom znovu začínajú pracovať nízke pudy.“ Áno, to je neodškriepiteľné, že je u nás hodný pokrok vzhľadom k pohanstvu, ale zabúdame, že tento pokrok sa uskutočnil prostredníctvom kresťanských ideálov. Ale si musíme priznať, že vedľa tohoto existuje v našej spoločnosti mnoho chýb, bludov, nespravodlností a krívd, ktoré my neničíme, ale necháme ich riasť a znásobovať a tak im chystáme definitívne víťazstvo. Ponechajme stranou konfrontáciu týchto doktrín a prepovede rozčarovania tragických situácií, ponechajme mladých unášať sa ich snívaním a jednotlivé strany politické bojovať proti sebe a obráťme svoje zraky ku Cirkvi. Tu vládne poriadok. Našu pozornosť tu upúta jasná náuka, ktorej nezmeniteľné princípy pramenia v Evangelii, ktoré vysvetľuje a aplikuje sám nástupca sv. Petra,

rímsky pápež behom dlhých storočí celému katolíckemu svetu. Tam, kde svet nevidí inšie, iba samý nesúlad a protirečenie, kresťanská náuka stavia súlad a jednotu. Tam, kde je konflikt slobody a authority, Cirkev kladie súhrn authority a slobody, a to takým spôsobom, že prvá má ochraňovať druhú. Dnešnému svetu, kde existuje opozícia medzi tradíciou a pokrokom, Cirkev poukazuje na to, že pri pokroku tradícia robí neoceniteľné služby tým, že mu stavia pevné a neprekročiteľné hranice. Tým zase, ktorí hlásajú samotnú spravodlivosť na úkor lásky, poukazuje, že aj najdokonalajšia spravodlivosť nemôže, ba ani neni v stave zadost' učiniť všetkým ľudským potrebám. Na strane spravodlivosti, ktorá berie ohľad aj na právo, je miesto aj pre lásku, a táto jednotou srdce činí život sladším. Cirkev sa oprávnene rozhorčí nad tým, ako sa pestuje láska k vlasti, ktorá nechce poznať lásku k ľudstvu, ba čo viac ju vytvára, tu Cirkev hlása lásku všetkých ľudí, pred ňou neexistujú národné alebo štátne záujmy a oblasti, pred ňou sú všetci ľudia jednou rodinou, ktorá má jedného Otca a ubiera sa za tým istým cieľom. Táto obdivuhodná náuka je tiež základom kresťanskej civilizácie. Pýtame sa teda predstaveného Cirkvi, čo si myslí o budúcnosti ľudskej spoločnosti, počujeme ho precízne odpovedať: „Jestli ľudská spoločnosť má byť uzdravená, povedal pápež Lev XIII. na konci minulého storočia, musí sa navrátiť k životu a k ustanovizniám kresťanským.“

Ale nemôžeme zatvoriť oči pred skutočnosťou a nevidieť, že dnešný svet má ešte veľmi ďaleko k tomu, aby sa navrátil k životu a ustanovizniám kresťanským, ba čo viac, musíme žiaľ-bohu pozorovať, že sa dnešok odvracia stále viac a viac od tohoto ideálu. Pohanský duch zaplavil všetky prostredia a šíri sa od národa k národu ako príliv, nemajúc ochrannej hrádze. Ale predsa môžeme byť aspoň čiastočne spokojní. V našej dobe, tak priaznivej rozširovaniu kresťanských ideálov, môžeme s uspokojením konštatovať, že sa hľadajú cesty k smiereniu s Cirkvou, že priepasť, ktorá bola dosiaľ medzi Cirkvou a dnešným sociálnym poriadkom, sa odstraňuje, že sa konzolidujú pomery vôbec, že aj dnešok začína sa zaujímať o nový spoločenský poriadok, vybudovaný na zásadách kresťanských, že sa ľudia pokúšajú reformovať ustanovizne a mravy. Svätý Otec Pius XI. neustále nám pripomínal zo stolca svätého Petra: „Aby sa zdarne pokračovalo v diele obnovy nášho predchodcu, k tomu sú dve veci potrebné: reforma ustanovizní a mravov. My katolíci stojíme tedy pred týmto dvojakým problémom reformy ustanovizní a mravov, keďže svet ostatný nemá vôľu s nami kráčať ruke v ruke, zamieta našu náuku a ne-

dôveruje našim zásahom. Tu máme tedy praktickú otázku k riešeniu. Čo sa týka ustanovizní, Pius XI. v plnom rozsahu poníma a osvojuje si vyhlásenie svojho predchodcu Leva XIII. čo sa týče formy vládnutia: „Ľudia si slobodne môžu osvojiť takú formu organizovania, ktorej da-

jú prednosť, len nech táto vyhoví požiadavkám spravodlivosti a obecného dobra.“ Tu sa však treba vystríhať extrému, aby sme nedávali katolicizmus do léna riešenia technické a bezpochyby provizorné a nedostačujúce. Toto není úlohou Cirkvi. - Pokračování.

Msgr. Dubourg, preložil Ignác Gašparec.

Kritika.

A. H. Podolák O. P., *Pojem metafysiky v Aristotelových „Libri Metaphysicorum“*, Olomouc 1938.

Autor této studie provedl subtilní pokus zjistit u Aristotela jednotu pojmu metafysiky. Prochází dobře prostudovaným materiálem cizích autorů o téže věci a pak teprve Aristotelem samým, takže výsledky zkoumání jsou přesné a zdůvodněné. Nebyla to snadná práce, zvláště proto, že existují velmi různá mínění o Aristotelově pojmu metafysiky, učinit souhrn a závěr, který by objasnil Aristotelovu nauku. Autor postupuje cestou kritiků (na příklad W. Jaegra) o interpolaci textu na místě *Metaphysicorum*, kde právě mnozí autoři viděli potvrzení sjednocení pojmu metafysiky.

Závěr jeho jest opravdu mistrný; v něm zjišťuje vývoj pojmu metafysiky třemi obdobími: Metafysika jako věda, jejímž předmětem jsou hodnoty oddělené od hmoty a nehybné; v druhém období je metafysika totéž co theologie, teprve ve třetím období je patrný pojem „ontologický“; teprve v tomto období je metafysika jako nejvšeobecnější věda (oproti všem odborným vědám) věda o podstatě, principech a příčinách.

Aristotelův pojem metafysiky je slučitelný podle některých principů, které Aristoteles sám udal. Svatý Tomáš to poznal velmi přesně, a tvrdil, že sloučení metafysiky lze provést jen dokonalostí této vědy. U Aristotela není dán pokus o sjednocení pojmu metafysiky. Je možné ovšem sjednotit jej naukově, jak se i stalo vývojem této vědy, ale není to dílo Aristotelovo. Aristoteles postupoval zvolna ve svém vývoji od platonického pojmu novými poznatky k theologickému pojmu, až dospěl k vrcholu, k ontologickému pojmu.

V tak těžké otázce o metafysice je tento vývoj docela přirozený. A byl pak další vývoj, zvláště u svatého Tomáše, že byla metafysika postavena do pravého a jasného světla vědy „de ente in quantum ens.“

Zásluha práce autorovy je ve značném kritickém přínosu vědeckém o vývoji pojmu metafysiky u Aristotela samého, který ukazuje, že ani

odborní badatelé a znalci Aristotela (W. Jaeger a jiní) nedospěli k cíli pravdy o něm. M. H.

Neuvième semaine internationale de synthèse, L'invention, exposés par le dr. Ch. Blondel, le dr. Éd. Chaparède, J. Hadamard, L. de Broglie, Ed. Bauer, Paul Valéry, L. Bréguet, Ém. Guyénot, Paris, Félix Alean, 1938.

Zřídka kdy nacházíme ve vědeckém světě psychologickém tak důkladnou práci o jednotlivém úseku duševní skutečnosti, jako je přítomná kniha. Nejen že je zachována přímá metoda vědecká, francouzský zkoumavý duch jde mnohem dále, je přirozeně tomistický (i když autoři se nehlásí zřejmě k tomuto proudu), to jest nezanebává žádnou možnost, kam až může dospět lidský duch. Analytické prvky lidské činnosti myslící jsou velmi přesně vypočteny a přirozený synthetický jejich ráz je mistrně určen, ať už autoři mluví o nezdravé a patologické práci nebo o řádné a řízené vynalézavé činnosti. Postup v této práci je přísně logický a zjišťuje jemné odstíny rozdílů jednotlivých pojmů. Vynalézavost je jeden z hlavních prvků lidské tvořivé činnosti v každém období a oboru práce.

Velmi důležitý bod, kolem kterého se otáčí celá práce autorů o vynalézavosti, je duševní dynamismus, v němž je patrná činnost účelná. Člověk nedovede pracovat bez předchozí ideje a schematu, ať už si je zobrazuje obrazně nebo hybně, nebo čistě jako ideu.

I když přesnost pojmů nedosahuje všude výše tomistické psychologie, přece je to práce velmi tomismu příbuzná na mnohých místech. Ve všech oborech duchovní práce vynalézavé se odhaluje síla lidského ducha, který pracuje se všemi svými schopnostmi a prvky duševního života. Někteří z autorů zdůrazňují více imaginativní tvořivou práci, jiní přímo duchovní. Je-li imaginativní práce řízena myšlenkovou, je i ona spolutvůrkyní nových vynálezů vědeckých.

Význačná studie je o estetické vynalézavosti od P. Valéryho, který mluví více básnickým stylem.

Nakonec je pozorován i život lidský jako stálá vynalézavost, kde člověk má buď úspěch nebo

opak, kde autor článku je v přímém protikladu s jinými principy a zavrhuje účelnost. Podle smyslu je patrné, že autor nerozlišuje vnitřní účelnost od zevnější a nazývá konečně životní jevy novým vyjádřením, to jest život má úkazy, které jsou zázrakem náhody, čili úkazy, kterým nerozumíme, ale jsou skutečné. Omezuje se též na to, aby pozoroval život v jevech nejnižších. Proč ale vylučuje pozorování ve vyšších jevech? V mnohých věcech přes všechnu důkladnost knihy zůstává v platnosti demokratická diskuse i ve vědeckém světě. H.

Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System. 1. Teil,

Die Entwicklung des Systems von Katharina Kauthack-Heufelder, 1939. Verlag von S. Hirzel, Leipzig I.

Aristotelsko-scholastický pojem duše jako formálního principu těla měl na pojetí Leibnizovo velký vliv, hlavně na jeho duchovní vývoj. Leibniz ovšem myslí, že jeho pojetí je zlepšení aristotelského. Poněvadž zůstává nejasný pojem entelechia pro moderní myslitele a stejným způsobem to doznává i Leibniz, proto i pojem duševní příčinnosti je nejasný. Autorka přítomné studie se pouští tedy do základních prvků, aby vyjasnila tak pojetí psychické příčinnosti u Leibnize.

Podrobné studium závislosti Leibnizovy na Aristotelovi je vlastní objekt první části studie, zvláště v pojetí entelechie. Podle autorky ovšem působila na Leibnize i znalost protestantské scholastiky. V protestantské scholastice se stává aristotelismus novým odvětvím.

Historicky pozorovaná souvislost je od autorky podána přesně a s odbornou znalostí pramenů. Poznatky však jsou citovány jen úryvkovitě, takže nevyjadřují vždy přesnost názoru různých autorů. Snaha však, poznat přesně vývoj pojmů z duševního světa, pokud dospěl k Leibnizovi, je opravdová.

Druhý veliký vliv na Leibnize, zvláště v jeho pojetí monad (není to Giordano Bruno ani Franc. Mercurius Helmont) měl skotismus podle přesvědčivých úvah autorky.

Způsob historického objasnění pojmů Leibnizových přináší skutečně mnoho nového vysvětlení jeho nauky.

Ze starších proudů přechází Leibnizův tvořivý duch na moderní. Mezi nimi je to Descartes a Hobbes. Odtud pramení dogma o přírodním mechanismu, uplatněném ve spisech Leibnizových.

Z předchozího vývoje myšlení Leibnizova lze chápat jak jeho principy fyziky, tak poměru příčinnosti mezi fyzickým a psychickým světem. Autorka postupuje s toutéž důkladností i v jiných pojmech Leibnizových. Důkladná analitická práce o Leibnizovi může být opravdu brána na pomoc v dějinách filosofie. Je to práce nenároč-

ná, ale stává se příručkou pro studium dějin filosofie.

Prof. dr. Hugo Dingler, Die Methode der Physik, Verlag Ernst Reinhardt, München (RM 11).

Autorovi knihy se zdá, že filosofie nemůže mluvit o metodě fyziky. Dva filosofové se o to pokusili a jejich domněnky ovládly po sto let svět. Byl to Kant a John Stuart Mill. Kant mluvil o apriorních pojmech neznámého původu, do nichž zachycujeme fyzický svět, kdežto S. Mill chtěl pasivní zkušeností dospět ke skutečnosti. Někteří fyzikové redukovali metodu fyziky na čirý popis. Aktivní stránka, tak důležitá v pozorování fyzických jevů, zůstala nedotknuta. (Snaha o aktivní prvek v duševním dění a poznání je z poslední doby.) Proto je samozřejmé, že metodika všech těchto pokusů nemohla být úplná, neboť zanedbala podstatnou část věci; i nedostatek styku s fyzikální praxí a jejího zkoumání mnoho zavinil. Profesor Dingler jest toho mínění, že jest první odborník, jenž se dává do stavby metody exaktních věd, a že se mu podařilo proniknout hlouběji do podrobností fyzikální skutečnosti. Hlubší pohled znamená i nové možnosti fyzikálních problémů, které podle autora byly řešitelné jen metafyzicky. Rovněž řeší poměr fyziky k filosofii, k metafysice a k přírodním vědám, k chemii, biologii a technice. Tím chce přispět k objasnění mnohých záhad fyzikálních jevů, aby byly lépe posouzeny, o nichž dosud bylo jen instinktivní tušení.

Velký úkol, který si autor předsevzal, není tak přesně proveden v jednotlivostech. Jeho poměr ke slovu abstrakce a k jejímu významu je negativní. Přece však bez pochopení hlubokého významu abstrakce pro vědeckou práci, (i když není třeba ji v metodickém výkladu určovat psychologicky), není možné přijít na jádro problémů, o kterých autor jedná. Stejně neurčuje přesně jako fyzik jiné filosofické pojmy jako obsah pojmu samého, ideje atd. Je však jisté, že mnohá přesnost, jak ji přináší autorova kniha, není na škodu ani filosofickému vyjadřování; ba naopak znamená to vzájemné přiblížení a dorozumění mezi mluvou filosofie a přírodních věd; při tom však je patrné, že ryze přírodnímu vědci zase chybí filosofický podklad, proto jeho vyjádření nemají absolutní dokonalosti. Pro nedostatek filosofie zaměňuje autor na př. v pojmu věda objektivní ráz vědeckého poznání se subjektivním stavem, který věda působí v poznávacím subjektu, t. j. s jistotou. Z těchto několika základních nedostatků je patrné, že odborný činitel nemůže se obejít bez filosofie v otázkách, souvisejících se světovým názorem a vlastně v každém universálním

výroku o skutečnosti. Proto nelze všechnu vědu kritickou (Erkenntnistheorie) omezovat jen na metodiku fyziky a přírodních věd, neboť každý obor má svou vlastní metodu. Je nutné opravit mnoho nedostatků v povšechných úvahách této knihy, i když ve vlastním oboru znamená hlubokou práci.

H.

Erkenntnis, Band 7, Heft 5/6, herausgegeben von R. Charnap:

Die Wissenschaftliche Sprache, vierter internationalistischer Kongress für Einheit der Wissenschaft, Cambridge 1938.

Souhrn mezinárodního kongresu má řadu přednášek a poznámek, na příklad: Karl Dürr, Aussagenlogik im Mittelalter;

G. Mannoury: Signifische Analyse der Wiltenssprache als Grundlage einer physikalischen Sprachsynthese;

Kurt Grelling und P. Oppenheim: Der Gestaltbegriff im Lichte der neuen Logik;

H. Comperz: Interpretation;

Emil Walter: Einheitswissenschaft als Basis der Wissenschaftsgeschichte;

Otto Neurath: The Departmentalization of Unified Science.

Ph. Frank: Ernst Mach;

Ph. Frank: Physik und logischer Empirismus. Atd.

Velmi charakteristická studie kongresu o jednotu ve vědě jest článek: Maria Kokoszyńska (Lwow), *Bemerkungen über die Einheitswissenschaft*, kde autorka má přehled a orientaci ve sjednocovacích pokusech a uvádí smysl práce různých známých neopositivistů (Carnap, Neurath, Schlick atd.).

Wenzel Aloys, Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion. Felix Meiner-Verlag in Leipzig. Str. 196, cena RM 7.50.

Autor, jehož svrchované ovládání přírodních věd a psychologie bylo již častěji uznáno v jeho dosavadních dílech, postavil tyto své znalosti do služeb tří otázek, řešených ryze vědecky filosoficky: Co víme? Co máme konati? Co smíme doufati? Odpovídá na tyto otázky dvojí cestou, kterou jmenuje „Cesta zdola“, „Cesta shora“. První cesta jej vede přes dané skutečnosti, jak je ukazují přírodní vědy ve všech věcech a ve všech děních přírodních, v člověku pak zvláště psychologie. Jde tak daleko, jak jen mohou vésti všechny poznání a probádané jednotlivosti, až by se dostal na onu hranici, kde jen cesta shůry, to jest deduktivní, může dáti poslední odpověď.

Je to dílo v celém slova smyslu úžasné. Jen na málo místech si katolík udělá své korektury, a to jsou ještě jen korektury příliš opatrné řeči autorovy, aby zůstal exaktně v mezích filosofie. Vidí ve světle dosavadních výsledků věd přírodních a psychologie, jak vše ukazuje na jednotnost, jak všechno směřuje k První Příčině zcela a přesně v tom smyslu, jak o ní mluvíme my. Zajímavé je též, že dospěl k opuštění všech roztrdických výkladů pojmu náboženství a definuje náboženství právě tak, jako tomismus: naprostá podrobenost. Jsme opravdu vděční za toto dílo, v moderní době první svého druhu a tak dokonale nám sympatické a také nesmírně potřebné všem, kteří musejí pracovati duševní díla ve styku se zastánci přírodních a psychologických věd. Je to skutečný mezník, který definitivně ukázal, že křesťanské pravdy nemají proč se skromně tlačiti do pozadí, protože dávno tvrdily totéž, na co „odpad“, jak říká W., potřeboval skoro tisíc let, aby se k tomu zase vrátil. Zvláště musejí býti na tuto práci upozorněni všichni apologeté, především pro důkazy o jsoucnosti Boha, myslím 5 „cest“ svatého Tomáše Akvinského; tyto zde naleznou ke své abstraktní formě exaktní formulky z přírodních věd, zcela jim odpovídající a vyvracející námitky, které se konaly právě z přírodních věd.

Toho všeho je si autor dobře vědom, protože v Doslovu praví mimo jiné, že soustavy nekřesťanské byly „příliš jednostranné, aby mohly zasáhnouti mnohostrannost bytí“. Končí tak: „Mohlo by se namítati, že zde byla rozvinuta křesťanská metafysika, třeba s pominutím jádra křesťanské myšlenky, o vykoupení. Má-li to býti námitka, musilo by se mi říci, že jsem chtěl předeem pojaté náboženské přesvědčení dodatečně ospravedlňovati pod pláštěm metafysických úvah. Avšak cesta spisovatelova ani nezačala z tohoto předpokladu; ona pouze k této metafysice přivedla, ačkoli autor, jak se sluší na filosofii, nepřekročil hranice, za kterými začíná víra. Při tom si autor ovšem zůstává vědom, že znalost křesťanského řešení byla právě tak živnou půdou jeho myšlení, jako všechno ostatní vědění. A tak smí opakovati slova, kterými jeho učitel Erich Becher zakončil svůj Úvod do filosofie: „Bylo by opovržlivostí metafysiky, kdyby si osobovala dávati náboženskému přesvědčení charakter vědecké jistoty. Ale metafysik se může cítiti šťastným, když, sleduje pouze vůdčí hvězdu pravdy a nikdy neuhýbaje od namáhavé stezky nepodplatitelné pravdy, stane se ukazatelem cesty k náboženskému přesvědčení, že nad bloudícími a hašteřivými jedinci působí jako vůdce a zákonodárce nadindividuální duchovní bytosti, která k nám mluví v hlasu svědomí a klade do našeho srdce zárodek nezištné lásky.“ —es—

K uctění dokončené pětasedmdesátky slavného filosofa Josefa Gredta O. S. B., 15 spolubojovníků Gredtových za tomistické ideály přispívá hutnými statěmi specialistickými z těch oborů, ve kterých G. tak plodně pracoval. Šest článků z dějin filosofie zahajuje M. Grabmann kritickým vydáním a zhodnocením dvou textů; jeden je Martina z Dacie, pravděpodobného učitele svatého Tomáše v Neapoli na fakultě svobodných umění, druhý je Boetia z Dacie, oba o věčném rozdílu bytnosti a bytí. Zvláště zajímavá je historická skiza M. Mansera, ukazující, že Roger Bacon byl první, jenž svou naukou způsobil následující pohlcení filosofie přírodními vědami; a ještě Friedenovo pojednání o probuzení ducha metafysického a obratu moderní filosofie k philosophia perennis v tomismu.

Dva články jsou z logických problémů: o abstrakci a o rozdílu pohotovosti a pouhého uzpůsobení v nauce svatého Tomáše.

Tři články se zabývají přírodní filosofií: o smyslu zásad udržování energie, o morfogenesi a ideogenesi, o nemožnosti smyslového vjemu bez věčného předmětu.

Dva články zasahují do metafysiky: o rozboru pojetí, o podstatě a rozhodování lidského ducha.

Dva články vybírají nejzákladnější časové problémy z filosofie sociální a kulturní. De Rooy (str. 233—268) ukazuje, že Společnost národů odpovídá tradiční sociální filosofii, a katolíci že mají místo neplodných kritik usilovati o dokonalou výstavbu technickou, a především o mravní prohloubení jejích zásad. Reiser v druhé stati udává 16 zákonů pro vytváření kultury přirozené, 7 pro tvoření kultury nadpřirozené, 3 pro zachování kultury již vytvořené. —es—

Gorce M. a F. Bergounioux, Science moderne et philosophie médiévale. Librairie Alcan, Paris. Str. 192, cena 15 fr.

Henri Bergson prohlásil vůči P. Gorce: „Na neštěstí znám středověkou filosofii pouze z nedostatečně úryvkovité četby. Ale, kdykoli jsem přišel s ní do styku, zdálo se mi, že je to věc mnohem více živá a nám mnohem bližší, než se všeobecně myslí.“ Profesor pařížské Sorbony Jeanne Laporte označil dílo G. a B. takto: „Nechtělí ukazovati logickou souvislost mezi poučkami metafysiky 13. století a fysiky 20. století, neboť by to nikdo nepřipustil; ani nechtělí ukazovati pouhou možnost existence obojího vedle sebe, kterou nikdo nemůže rozumně popírat. Srovnávajíce tyto způsoby myšlení, na první pohled vzájemně

velmi odlehlé, shledávají analogii, totiž harmoničnost, příbuznost, často i opravdový společný směr a záměr.“ Františkán biolog B. a dominikán filosof G. touto knihou odmítají předsudek, že obnova tomismu v dnešní době by byla na úkor vědeckosti. Přesně řečeno, ukazují, že tendence skutečné filosofie musí býti a vždy byla realistická, nikoliv idealistická. A právě v tomto, což je bytnostné veškeré vědecké filosofii, scházejí se všechny filosofie, z nichž hlavní reprezentanty vybírají: Tomáš, Scotus, Bergson, nezanedbávající všechny výběžky. Ukazují, jak daleko může jíti tento soulad, kolik je ve středověké filosofii myšlenek, kterých lze užiti pro filosofickou přítomnost a budoucnost.

V první části knihy B. studuje to, čemu středověká filosofie říkala singulare, jednotlivo, ve světle filosofie věd, vypracované E. Meyersonem (zemř. 1933); dále ve vědách matematických, fyzických a chemických, v biologii, ve vědě lékařské. Tím je upravena cesta pro stejnorodé rozpravy G-ovy, které mají titul: Středověká filosofie. G. mluví o individuálu v psychologii a mravovědě, především u svatého Tomáše; o smyslu konkrétna ve vývoji od svatého Tomáše ke Scotovi. Přichází pak k takovému závěru: „Jako v každém druhu jsou jedinci analogičtí, tak myslitelé, ať jsou tomisté, bergsonovci, biologové, skotisti, metodologoci fysiky nebo metodologoci historičtí, současně vykazují s nespojitelnými znaky individuálními též analogie. Jen jsme shledali, že mezi požadavky moderní vědy a středověkou filosofií jsou tyto analogie větší, než se myslielo. A bude třeba mnoho ne-li vědění, tedy aspoň smyslu vědeckého, analytického, experimentálního, aby se filosofie mohla propracovati nejvyšší. Tak chápal filosofii svatý Tomáš i Scotus, nejmodernější filosofie pak nezanedbává tohoto ducha vědeckého. Pomocí jeho prospějí vždy více skrze pravdu potřebám různých pozitivních oborů. —es—

O. Pech, Příruční slovník pedagogický. Unie Praha, stran 563, brož. 60 K.

Pedagogika se rozrostla do značné míry. Je velmi těžký úkol vtísnit ji do jednoho nevelkého svazku. Kdokoliv se o to pokouší, musí býti nadán velmi bystrým úsudkem, aby vybral vše důležité a nezapýval se věcmi, které nemají s pedagogikou nic společného. Autor se snažil zachytit alespoň všechny zjevy z českého školství.

Mohl bez újmy na úplnosti vypustit hesla Beneš, Hácha, Masarykova A., Čapek K. a řadu jiných. Jejich poměr k pedagogice není nijak význačný. Pedagogický a zvláště stručný pedagogický slovník nemůže obsahovat vše, co encyklopedie. Zato by neškodilo některým pedagogic-

kým osobnostem věnovat více místa, na příklad S. Hessenovi. Katoličtí pedagogové jsou vůbec opomíjeni.

Některé definice vyplývají z dělení duševních projevů na poznávací, citové a snahové. Pak ovšem je lítost „nelibý cit, jehož jsou schopni zvláště lidé, kteří se rádi obviňují ze špatných skutků“. (!) Tvrzení, že zákon kauzality je pouze hypotesou, je filosofický omyl. Příčinná souvislost omezených a konečných jevů jest absolutně nutná.

Málo hesel je věnováno mravní výchově, či spíše jejímu obsahu. Problém koedukace je řešen z vnějších hledisek a závěr: „Koedukace není mravním nebezpečím, ale také ne řešením ideálním,“ neobstojí. Hodnocení laické morálky je úplně mylné: „Naše laická výchova je nadnáboženská,“ znamená nedomyslit ani jedno, ani druhé. Hlavní důvod pro: Demokracie, která ji potřebuje. A co s laickou morálkou, když demokracie padne? Nejlepší důkaz o neodůvodněnosti požadavku mravnosti nenáboženské. Heslo náboženství. „Náboženství od let reformace ve svém vývoji ustrnulo, takže mezi jeho dogmaty a vědou moderní nemůže býti upřímného smíru.“ Křesťanské náboženství neobjevují a netvoří lidé, proto se nekryje pojem pokroku v přírodních vědách s pojmem vývoje náboženského života. Z logiky je známé, že závěr nemůže býti rozsáhlejší, než premisy. Přírodní vědy nemohou usuzovat o tom, co je zcela převyšuje, nemohou s tím být ani v rozporu, realita Boha a realita jejich objektů nemají nic společného.

S těmito věcmi a některými jinými nelze souhlasit, jsou nevědecké a nesprávné. Jinak slovník dobře informuje o různých teoriích a metodách didaktických, o učivu, o školských otázkách sociálních atd. Škoda, že některá hesla mají ráz protináboženských štvavých brožurek, jež bývaly často jediným pramenem inteligence českého učitele a ničily národ.

Kachl.

Platon, Protagoras. Přel. Fr. Novotný, vydal Jan Laichter v Praze.

Protagoras z Abder patří mezi hlavní řecké sofisty, kteří jsou hlasateli vědomí individuality, jež přechází v čirý subjektivismus: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπου: měřítkem všeho je člověk, takže o téže věci může býti i současně pravda několikerá. Z toho vyplývá, že i v mravouce není objektivních zásad: dobré φύσει je to, co člověku prospívá, i když je to θέσει καὶ νόμῳ sebehorší.

V tomto Platonově dialogu je podán obrázek pravého sofisty. Rozmluva Sokrata s Protagorou je o tom, zda ctnost (občanská zdatnost) jest učitelná. Na začátku dialogu Sokrates vyslovuje

pochybnosti a učitelnosti zdatnosti. Protagoras však ji hájí. Když si osvětlí pojmy, je zřejmo, že zdatnosti ve smyslu sofistického pojímání učitel nelze, v sokratovském pojímání ano, protože ctnost je vědění. Někde Sokratova logika kulhá; i v tom se jeví kus Sokratovy ironie, že poráží sofisty jejich vlastní zbraní: „sofistikou“.

Co se týče překladu, stačí uvést, že překládal profesor Novotný. Jsme rádi, že máme tak výborného překladatele Platona, zvláště dnes, kdy tolik lidí právě přes Platona nalézají cestu k objektivní pravdě.

—op—

Max Scheler, Crisi dei valori. (Von Umsturz der Werte), vydal Valentino Bonipiani, Milán, cena L 14, stran 290.

Úvodní poznámka od Ant. Banfi, přeloženo drem F. Sternheimem. Max Scheler (1875-1928) patří k největším, avšak též k nejzáhadnějším postavám německé poválečné filosofie. Byl stoupencem Husserlovy fenomenologie, jež byla účinnou školou jeho vzorné umělecké intuice. Předmětem jeho filosofie byl život člověka, život srdce a duše. Na vrcholu své činnosti (v Kolíně n. R.) přichází k poznání, že hodnota lidského života může býti obnovena jenom křesťanským pojmem ctnosti a oběti. A říkalo se, že tajně konvertoval ke katolictví. Ale několik roků před svou smrtí se obrací plně k protináboženským filosofiím moderním, a tak umírá. „Zřícení hodnot“ patří k jeho nejčtenějším knihám. Snaží se v ní ospravedlnit ctnost proti všem útokům, ukazuje význam nenávisti pro mravouku a uvažuje o budoucnosti kapitalismu o jeho sociální funkci. Je to kniha hodnotná, třebaže nemá vždy úplně správně řešeny otázky, o nichž se v ní jedná.

Bv. J.

Paul Claudel, Rozhovory o životě a smrti, vydala Atlantis (J. V. Pojer) Brno, 1939. Str. 275, cena 29 K

V překladu J. Heyduka a v úpravě O. Menharta se podává českému čtenářstvu nová, velmi hodnotná kniha. Způsobem, vlastním básnickému veleduchu Claudelovu, řeší se zde mnoho dnešních palčivých otázek obracením člověka k Bohu: „Evropa je již jen úzkou a roztrhanou trásní mezi vířící Amerikou a bolestně zmrazeným Ruskem... ale je tu ještě něco, co lze pro ni udělat...! Je tu i nové úsilí, směřující ke zdravému rozumu! Smrti čelíme jenom životem a negaci čelíme jenom pravdou... Amerika nevyměšuje již nijaký jiný zákon než olej, nezbytný k mazání vlastních koleček, tu hygienu, kterou dosadili místo morálky...! Amerika jest prázdná.“ (218—222.)

„Nutno pomoci především lidstvu... Musíme

vnést všude řád, míru, plodnost a zákon... Je třeba, aby mohl kněz volně procházeti od jednoho konce kostela k druhému a křtíti všechno, zatím co děti Boží notují Asperges.“ (259.)

Bv. J.

Card. Verdier, Problèmes sociaux (et) réponses chrétiennes. Vydal Plon, Paříž, 1939, stran 185.

V knize je tento obsah: 1. Co je sociální otázka. 2. Rovnost. 3. Práva práce a kapitál. 4. Je vlastnictví právem přirozeným či jen složkou společnostního života? 5. Spravedlnost a láska. Duch celé knihy je vystižen krásně ve slovech: „Sociální otázka je souhrn béd, jimiž trpí dělnická třída v řadě náboženském, mravním, hospodářském a politickém.“ A odpověď na ni je hledání prostředků, jimiž by se jim odpomohlo. Doporučujeme tuto knihu vzácného přítele našeho národa.

Fr. C. Endres, Alte Geheimnisse um Leben und Tod. Rascher Verlag Curych a Lipsko. Stran 225.

Knihy má hodně hodnotných fotografií a kreseb. Zabývá se prožitě otázkou, nad níž se zamyslí každý člověk, otázkou chápání života a smrti u různých národů, v různých dobách a kulturních oblastech. Všimá si hlavně antiky. Je to životní dílo profesora na lidové vysoké škole v Curychu. Dobré.

Franz Hlučka, Das Problem der Logik (als Entwicklung des Prinzips der Heterothese). Vydal O. R. Reisland, Lipsko, 1939. Stran 80, cena RM 2'63.

Autor (z Brna) podává hodně samostatných dobrých postřehů o logických otázkách. Avšak v dělení látky, v jejím zpracování a chápání je značně pod vlivem nové (německé) filosofie (Spann, Spranger, Rickert, Glockner atd.).

E. Delaye, Éléments de morale sociale. Vydala „Spes“ Paříž 1939, stran 200.

Stručná a snad právě proto přehledná a užitečná kniha, i když nepřináší nových řešení. Je to jedna z příruček pro tak zvané syndikalisty a řídí se zásadami křesťanského (katolického) náboženství. Avšak ježto staví své závěry přímo na pozorování zdravého úsudku rozumu, může býti vítanou pomůckou i lidem mimo křesťanství a mimo Církev. Doporučuje syndikalismus (upravené stavovství) jako nejlepší stavbu sociálně hospodářských poměrů. Podává úvodem definice několika základních pojmů ze společenské mravouky; pohled na sociální učení Církve;

hlavní zásady o mravním životě společnosti, rodiny a národa (státu); nárys mravouky vlastnictví, práce a syndikalismu. Končí stručným pojednáním o vztahu mravních zákonů k hospodářskému životu a o jeho některých jevech.

R. Ed.

F. J. C. Hearnshaw, Vývoj politických ideí (přeložil dr. Vlad. Dědek). Stran 140, cena 15 K.

Londýnského universitního profesora Hearnshawa pojilo přátelství k presidentu Osvoboditeli a překlad tohoto díla je tedy projevem piety. Avšak i bez tohoto důvodu přinese české veřejnosti mnoho užitku. Je nestranné, jasné, vědecké a při tom přístupné. Postupuje od Řecka k římské říši, prvotní Církvi a středověku; pak si všimá renesance a reformace, rationalismu, devatenáctého století, přechodního věku a končí dneškem. K dílku je připojen praktický přehled základních pramenů pro projednávanou otázku. Ironii o zápasu papežů s císaři o svrchovanost omlouvá to, že autor nemá správného pojmu o povaze Církve.

O svatém Tomáši se praví: „Svatý Tomáš Akvinský (1227—1274), největší z filosofů středověkých, důrazně odmítá nebezpečné učení o tyranovraždě, zastávané Janem ze Salisbury. Přijímá však Janův důležitý rozbor pojmu a oblasti „práva“ a nespírně vyjasňuje tuto politickou koncepci. Rozlišuje čtyři druhy práva - totiž: za první právo věčné (to jest ony zákony, jež prý „řídí“ vesmír); za druhé, božské; za třetí přirozené a za čtvrté lidské neboli pozitivní. Oproti politické filosofii stoické činí veliký krok kupředu tím, že definuje právo přirozené jako nezjevený zákon Boží. Avšak ještě důležitější než toto ujasnění pojmu „práva“ je zásluha svatého Tomáše, že (po zapomenutí více než tisíciletém) znovu uvedl Aristotelovu „Politiku“ do západní politické theorie. Vykládá řeckého filosofa slovy křesťanské theologie a dociluje mistrného splynutí Aristotela s Augustinem. Proto je jeho politická theorie, již podává ve svém díle *De regimine principum*, nesrovnatelně úplnější a soustavnější než kteréhokoli jiného z předešlých středověkých spisovatelů.“ (Str. 61.) A jinde: „... všichni středověcí myslitelé... zabývali se v té neb oné formě základním problémem universálního křesťanského státu *Respublica Christiana*-totiž vzájemným poměrem obou mocí, světské a církevní. A právě tento problém vyvstal nejpalčivěji v devíti letech právě uplynulých. Pronásledování pravoslavné církve v sovětském Rusku, boj o život a svobodu jak katolíků, tak luteránů v nacistickém Německu, špatně zahalený konflikt papežství s fašismem, v podstatě pohanským v Itálii, spor zuřící v naší zemi

(= v Anglii) až do dnešních dnů ve věci parlamentu a oficiální bohoslužebné knihy anglikánské církve - vše to ukazuje že argumentace svatého Augustina, Jana ze Salisbury, svatého Tomáše Akvinského a Jiljího Římského nepozbyly svého významu ani své síly. Čtouce monografie, v nichž moderní vědci vykládají středověké teorie, uvědomujeme si, že základní problémy politické vědy jsou věčně tytéž, ať se okolnosti jakkoli změni.“ (Str. 123—124.) *R. Ed.*

Boris Jakovenko, Dějiny ruské filosofie.

Přeložil dr. Ferd. Pelikán, Praha, nákladem Slovanského ústavu (Orbis) 1939. Stran 562, cena 90 K.

Je to monumentální dílo, které vznikalo 25 roků, a podává mistrně (po úměrné drobné práci) svou látku. Líčení dějin ruské filosofie užívá všude autentického materiálu a snaží se podávat, pokud je to možné, text myslitelů samých. Aby se stal nenáhlý postup některých ideologických směrů názornější a přehlednější, jsou připojeny čtyři tabulky. Krátký index jmenný a též věcný má ulehčiti hledání a stanovení směrů intelektuálních zájmů, jakož i myšlenkových příbuzností v ruské filosofii. Líčení dějin sahá do roku 1917. Dílo bylo pracováno za účasti četných českých učenců, má proto pro českou inteligenci tím větší cenu. Práce Jakovenkova je hluboká, důkladná a objektivní; neváhá přiznati slabost tam, kde skutečně byla. Rozvrh práce je tento: První kroky ruského myšlení. - Filosofická publicistika v době rozkvětu. Západnictví. - Perioda rozkvětu filosofické publicistiky. Slavjanofilové. - Krátká perioda hnutí materialistického. N. G. Černyševskij a M. A. Bakunin. - Učení positivistická. P. Lavrov a N. Michajlovskij. - Sebeafirmace ruského filo-

sofického myšlení. - Jiné proudy a jednotliví myslitelé téže periody. - Poslední perioda XIX. stol. - Nová perioda květu ruské filosofie v prvních dvou desetiletích XX. století. - Po revoluci. - Závěr. Doplnky. - Ruská filosofie je stará asi 180 roků a nedospěla ještě svého vrcholu. Není ještě možno mluvit o nějaké samostatné „ruské“ filosofii, shrnuté v celistvý systém; to, co máme, jsou spíše úryvková zpracování jednotlivých otázek, hlavně ethických. Ale i to stačí k ocenění důležitosti ruského myšlení pro všeobecnou kulturu, již dalo Rusko hlavně příklad nesmlouvavosti a radikalismu v řešení. *Prof. R. Ed.*

Dr. Alfred Fuchs, Kurs křesťanské státovědy. (Knihovna Rozprav sv. 2.) Propaganda, Praha 1938. Stran 160, cena 25 K.

Knihy byla psána hlavně jako pomoc při stavbě II. republiky, avšak má veliký význam i dnes, kdy československý národ se ocitl pod přímou ochranou státní moci Říše. Nemělo by chyběti toto dílo Fuchsovo v knihovnách bohoslovců, kněží, právníků, žurnalistů, státníků. Kurs křesťanské státovědy vznikl z přednášek autorových na ústavě Studium Catholicum, a je nepostradatelnou příručkou pro akademiky. Kdo ví, jak nevědecky a zlomyslně jsou zpracovávány vysokoškolské učebnice, pojednávající o poměru Církve a státu, o postavení Církve v životě mezinárodním, o konkordátech atd., ten pochopí nesmírnou důležitost díla Fuchsova. Je jen výhodou knihy, že ji psal publicista, který rozumí otázkám dne a že ji nezatížil balastem pseudovědeckých konstrukcí. Je to kniha, která poslouží jak odborníkovi, tak každému inteligentu. Vřele doporučujeme. *P. Jiří M. O. P.*

Poznámky.

Zase jedna rehabilitace. Na obálce českého překladu Theologické summy (č. 37) je možno čísti vysoce zajímavý článek P. Em. Soukupa O. P. Otiskujeme doslova:

Zase jedna rehabilitace. Moderní protitomistická filosofie prohlašovala za prostoduchosti rozličné pojmy filosofie aristotelotomistické, jako na příklad pojem pravd o sobě samozřejmých, třebaž „celek je více než část“; nebo pojem podstaty neměnitelné a měnitelných případků, pojem rodu a druhu. Proto se zájmem bereme na vědomí zprávu v Lidových novinách dne 3. dubna 1939 od prof. V. Úlehly. V ní je referováno o „filosofii celku“ Smutsové atd. Píše se

tam: „Tak jak se dnes podává, možno její smysl vyjádřiti větou, že celek je více než část. Kdo není doma v moderní přírodní vědě a v její filosofii, tomu možná že ta slova mnoho neřeknou. A přece znamenají pravou revoluci i v technickém postupu při výzkumu základních otázek a při převodu výsledků studií získaných do praxe kulturní a politické. Věc snad vynikne, povíme-li že celá dosavadní věda stavěla na rozboru, na analýse. To proto, poněvadž se v přírodní vědě věřilo, že rozbořením se dospěje k podstatě věci. A tak se živé bytosti rozkládaly na ústroje, ústroje na tkáně, tkáně na buňky, buňky na součástky buněčné, ty na chemic-

ké sloučeniny, chemické sloučeniny na jednotlivé složky molekulové, molekuly na atomy, atomy na jádra a elektrony, neutrony a positrony, a není to dávno, co se vynořil názor, že i tyto pramizivé složky atomové bude potřeba rozkládat ještě dál.

„Celý tento postup je filosofii celku radikálně zavržen. Je-li celek víc než část, nepomůže rozbírat. Neboť to, co představuje celek, se při rozboru ruší, a části samy o celku nic nepovědí. Není to pak konec vši vědy? tázali byste se. Snad není. Možná, že je to počátek nového rozvoje, jehož budoucnost není ještě jasná, ale který se má znamenitě k světu.“

Jako příklad se uvádí určování bu-

doucího pohlaví způsobem profesora Curta Herbsta z heidelberské university. Mluví se tam o „vlohách, vroděch (genech) a celku“. Jaksi poslední otázka jest: „Jak je to možno? Protože v pozadí bdí činitel, který celek teprve činí celkem, celková schopnost organismu; vlohy jsou její stránky, a vztah mezi ní a tělem, toť vztah mezi duší a tělem. Jako hlavní plán zůstává celková schopnost i s dílčími plány, vlohami, v ústraní, ale nezahálí. Je to psyché, která působí na hmotu, je to ředitel, jenž určuje, že se vrody postupně pouštějí do činnosti a že vybavují vlastnosti, za něž odpovídají. Ale vrody nejsou články stavebního plánu, jsou mu podřízeny. Tento plán, jenž se nevyvíjí, nýbrž jenž je hotov, a zůstává nezměněn v celém rozvoji jednotlivcově i v celém vývoji kmenovém, jenž nese v sobě ideu organizace konečné i všech jejích výkonů - toť celek, obsažený v částech, jenž je však více, než soubor částí.“

Nám kteří jsme doma ve filosofii aristotelotomistické, je tato spekulace velikým zadostiučiněním, protože tu máme konkrétně řečeno, co říkáme v metafysické abstraktnosti o podstatě a případech, o rodu a odlišnostech, které působí druhy, o jednoduchosti a neměnitelnosti podstaty, o jednotném plánu souřadnosti všech věcí. A vidíme, že filosofie svatého Tomáše je skutečně filosofie věková, philosophia perennis, která sice může býti odstrčena, ale vždy jen na čas. Jakmile začne počítá vědecká práce, musí nakonec vrátiti se k této filosofii věků, k filosofii nesmrtelné.“ (Tolik obálka.)

A k tomu si dovoluujeme přidat malou poznámku. Dnes u nás už rozhodně nelze přehlížet tomistickou filosofii. Je v nezadržitelném rozmachu. A proto tím podivněji působí, když Příruční slovník jazyka českého, jež vydává Česká akademie, ve filosofickém názvosloví zná jen „oficiální“ filosofii. Jako malou ukázkou stačí uvést podtitul hesla filosofie v Slovníku: *věda, která na základě výsledků ostatních věd hledí sestrojiti jednotný názor na svět*. Čtenáři Filosofické revue jsou zvyklí na jiný výměr filosofie. Zdá se, že spolupracovníci slovníku pro názvosloví filosofické jsou vybírání jednostranně. Tento nedostatek vyniká tím více, že beze sporu Příruční slovník je dílo neobyčejně dokonalé; je proto každou chybu hned vidět. A přece tomuto nedostatku lze odpomoci. Myslíme, že by stačilo excerpovat z časopisů Filosofickou revui, resp. ještě Na hlubinu, a z knih zvláště Habánovu Psychologii, Soukupovu Filosofii náboženství, a potom hlav-

ně jedinečný překlad Theologické summy sv. Tomáše, kde každé slovo českého názvosloví je promyšleno odborníkem; a není to jen návrh terminologie; těch slov se zásadně užívá ve všech časopisech a publikacích — a je jich hezká řádka — olomoucké edice Krystal, a podle nich téměř v celé české katolické literatuře. Ovšem nesmí platit „Catholica non leguntur“.

—op—

Úkoly české filosofie, a to nejprve dva hlavní a neodbytné předchozí úkoly, vypisuje docent dr. F. Pelikán v kulturní hlídce Národní politiky dne 6. června t. r. Je to, jako by tím bylo řečeno nejširší veřejnosti slovo osvobozující, ač již dříve v odborných kruzích bylo vysloveno. My bychom chtěli doufat, že toto osvobozující slovo může otevřít cestu k moudrosti sv. Tomáše Akvinského. Z úcty k panu docentovi za jeho lásku k pravdě otiskujeme zde celý jeho mužný projev:

Česká filosofie stojí zase jednou na rozcestí a před volbou zvlášť obtížnou. Zase se nám vtrácejí zásadní otázky našich buditelů z roku 1848, kteří - jako Čupr, Smetana, Havlíček nebo Štorch - hluboce uvažovali o tom: jaký má filosofie účel a význam v našem národním životě? Potřebujeme vůbec filosofie? A kam se třeba obrátit pro vzory k ní? Neboť třeba přiznati, že ani dnes - po 90 letech - nemáme své vlastní samostatné české vědecké filosofie, třeba různých těch převzatých směrů a jejich zástupců u nás přibývá. Ani v terminologii filosofické nejsme mnohem dále: nemáme dosud přesné a jednoznačné české filosofické řeči.

První a nejnáléhavější úkol české filosofie vidím tedy ve vytvoření přesných termínů, na kterých by se naši badatelé shodli a kterých by jednoznačně užívali. Zesnulý prof. Durdík - vůdce našich herbartovců - se svým smyslem pro krásu naší řeči a jemnost jejích odstínů zasloužil se velmi o naši filosofickou řeč a mělo by se k jeho výtvarům více přihlížeti. Snad se nám zdají některé jeho termíny, jako „jestota“, „nikání“, „um“ atd., poněkud odlehlé, ale svému filosofickému účelu hovějí dokonale. - A nyní hlavní otázka: potřebujeme filosofie a jaké?

I ta byla rozhodnuta už Čuprem, který převzal - přes odpor Havlíčkův a proti jeho chabým námitkám - filosofii Herbartovu, která dlouhou dobu udávala směr našemu vědeckému myšlení a vydala nejlepší dosud plody. Žádný z našich herbartovců a byla jich hezká řada od Čupra až k Čádovi a Krejčímu, kteří též z něho vyšli, aby se obrátili k po-

sitivismu - nebyl otrockým napodobitelem tohoto německého filosofa a oploďňoval ho prvky francouzskými, anglickými nebo slovanskými. Máme tedy všechny důvody ctít tuto naši počínající tradici filosofickou, která dbala spíše vědy a teorie, než duchaprázdné politiky.

Teprve realismus a pozitivismus za vedení Masaryka a Rádlu oddal se přílišnému politickému teoretisování a filosofii jen pustošil a zneužíval ke svým politickým cílům. Masaryk sám v prvním údobí dával sice čilé podněty k překládání z literatury anglické, ale sám utonul jednak ve skepsi Humea a Kanta, jednak v německém odstínu protestantismu. Jeho nástupci s Rádlem v čele opustili záhy vědeckou filosofii a vrhli se na sepisování politických a pseudoethických brožur a traktátů, které nijak obohacení naší literatury neprospěly. Nejvýše se cenila praxe, a to praxe politická. Naprosté užitekářství a klikaření ovládlo tuto skupinku.

Vedle realismu byl to zvláště směr Pokrokového hnutí, který vyoral mocnou brázdu na naší filosofické a národní roli. Kolik základních děl filosofických vyšlo na př. v Sokolově „Vzdělávací bibliotéce“ nebo v Pelclově „Knihovně rozhledů“? Ukázal na to dobře E. Čapek ve své studii o „Literatuře pokrokového hnutí“. Mladá generace ani netuší, kolik seriosního úsilí je tu skryto a jak Pelcl připravoval půdu Laichtrovi a jiným. Jak tito měli situaci daleko snadnější!

Proti Masarykovi a jeho satelitům, proti úsilí filosofii zcela zpolitizovat a podrobit vnějším účelům, postavila se skupina mladších kolem revue „Ruch filosofický“ (založena 1920), zvláště Hoppe, Vorovka, Malý, Trnka, Pelikán a j. Boj těchto mladších vykazuje kromě oněch záporných společných znaků též rysy pozitivní: lásku k teorii, odpor k jakémukoliv praktickému využívání filosofie, snahu filosofii odpolitizovat a vrátit jejímu původnímu účelu.

A to bych prohlásil za druhý bod svého filosofického programu: Třeba se jednou dostat ze všech těch politicky překrvených ideologií všech odstínů, třeba vrátit filosofii její vysoký a vznešený úkol: teoretisovat o teoriích, nabádat k myšlení tam, kde by se zastavilo a konservovalo, zkoumat poslední otázky věd přírodních i duchovních a připravovat půdu pro budoucí národní filosofii českou, které potřebujeme a bez níž se nemůžeme obejít jako národ, který zná svůj dějinný cíl a který napřed pečlivě zkoumá, co bylo před ním vykonáno. Udržení národní tradice nevyklučuje roubování nových kultur a vyžaduje

přísné orientace v kulturách okolních. Naše budoucí kulturní orientace musí být velmi důkladně promyšlena a třeba vyloučiti zvláště onu záplavu nepotřebných a dekadentních děl, která k nám zbytečně byla kolportována. Doc. dr. Ferd. Pelikán.

K myšlenkám pana docenta bychom dodali, že není u nás mnoho těch, kteří vědí, nebo aspoň tuší či věří, kolik úsilí opravdu je skryto v příchodu a zániku filosofických směrů u nás, jak pozitivismu, tak i herbartismu, totiž úsilí o pravdu, neorientovanou dobou, a tudíž vždy nějak oportunisticky, nýbrž orientovanou ryzí pravdou, která není oportunistická a která není měřena časem, protože je nad všechny časy. My se své strany připravujeme již více než deset let všecko, aby se pochopilo také u nás, že tomismus jest jediná filosofie, která není podbarvena žádnou dobou, nýbrž věčností. My, čeští tomisté, víme, že se jednou pozná, jak veliký kus práce jsme vykonali pro onen „první a nejnaléhavější úkol filosofie“. Naše žhavé přání jest, aby to nebylo pozdě pro filosofii naddobové pravdy v českém národě.

Druhý bod filosofického programu pana docenta Pelikána rovněž nikde nemůže být uskutečněn než jen v tomistické filosofii věků. Je totiž právě svéráz tomistické filosofie, co pan docent požaduje od skutečné filosofie: „teoretisovat o teoriích“... atd. A také ona jediná nikdy nebyla schopna oportunismu, ani politisování. Snad proto se také dostala do pozadí a musí být nyní pracně stavěny cesty, aby byla pochopena od těch, kteří zatím navykli na jiné myšlenkové pochody. Prof. P. E. Soukup O. P.

Experimentální metoda. Jonckheerova kniha „Experimentální pedagogika na škole mateřské“ (Dědictví Komenského 1938) upozorňuje na světlé a stinné stránky experimentální metody. Je to příručka, či informující spis, hlavně pro učitelky na mateřských školách. Zabývá se zkoumáním dětí od tří do šesti let. Postup: tělesná váha a výška, zrak, sluch a ostatní smysly, zručnost, řeč, pozorování, pojmy, zvědavost, hra, city, soudnost, úvaha, paměť, inteligence, vášně a sklony. Dílko je ovšem jen souhrn výsledků obrovské práce mnoha autorů. Informuje dobře.

Klady. Jen experimenty lze zjistit bystrost zraku, sluchu a všech smyslů. Poněvadž na ní závisí duchovní čilost a výkonnost, je důležité ji znát, aby se nevyžadovalo od jednotlivce více, než může a aby se odpomohlo jeho vadě, když je to možné. Tu je tedy experimentování na svém místě a jeho výsledky lze zhodnotit.

Dedukce jsou sice zřejmé, jejich platnost zaručuje platnost zásady, ze které se vyšlo, když si ji však ověříme ještě odjinud, je tím lépe. Příklad: Filosofii sv. Tomáše je samozřejmé, že v přírodním životě je vše vybaveno prostředky k dosažení svého zvláštního cíle. Poněvadž muž a žena nemají stejného cíle, je i v jejich psychické oblasti mnoho rozdílů. Jaké ty rozdíly jsou? Tomista odpovídá: Poněvadž má žena především cíle praktické, je vybavena i lepšími praktickými schopnostmi a vlohami, a to v oboru rozumu, vůle, citu i smyslů. Vývoj člověka není heterogenní, nýbrž homogenní, a proto tyto rozdíly u obou pohlaví lze sledovati od útlého mládí dětí. Filosofii spekulativní je to jasné. Experimenty se dospělo k těmto závěrům, jenže složitou a namáhavou cestou. Doklady z knihy. Str. 25: Děvčátka rozlišují barvy snadně a pamatují si jejich jména lépe než hoši.“ Str. 29: „Děvčátka mají lepší čich než hoši.“ Str. 35. Podle tabulek o zručnosti (navlékání korálků) ve třetím roce jsou děvčátka zručnější než hoši v poměru 9:7, do čtvrtého roku se jim hoši vyrovnají, ale pak zase jejich zručnost klesá až na poměr 4:3. Str. 37: „Výslovnost u děvčátek se jeví lepší než u chlapců.“ Str. 38: „Děvčátka, která jsou výmluvnější než hoši, mají zase méně vyvinutý smysl pro přesný výraz.“ Zjev ten se ukazuje čím dál zřetelněji a tomisté říkají: Muž má více vyvinut spekulativní intelekt. Další důsledek je, že pozorování a přesný popis pozorovaného je u dívek horší v poměru 4:2, 3:2, 4:3 ve 4., 5. a 6. roce (str. 51). Záliba v kreslení určitých předmětů dává nahlédnout do sfér zájmů. Str. 71: Ze statistiky kreseb v procentech (nejprve hoši, pak děvčata): vozidla 10, 6—4, nábytek 5, 9—10, 5, květiny 2, 3—5, 2, ovoce 1, 8—2, 3, děti 6, 1—8, 7, dospělí 9, 2—6, 1. I tato čísla promlouvají. Str. 135. Dívky jsou méně sobecké než chlapci. U chlapců je poměr sobeckých projevů k nesobeckým 2:3, kdežto u dívek 2:5.

Všechna tato zjištění přijímáme s povděkem. Potvrzují to, co jsme odvodili bezpečným způsobem spekulativně.

Zápory. Výsledek experimentů není úměrný námaze, poněvadž byl již napřed znám. Měl by význam, kdyby přesně vymezil rozsah toho, co již známe. Toto vymezení se však nepodaří. Vidíme to z ustavičného kolísání statistických dat. Konečně číselné vyjadřování psychických jevů vyvrátil již dávno Wundt. Týká se to především inteligenčních testů. Jejich zodpovědění závisí na aktuální dispoziční tou měrou, že na ně není spo-

lehnutí. Nepodají jemné rozlišení. Větší úchytky lze poznat z jakéhokoliv jiného projevu bez testů.

Nepodaří se také nikdy vniknout do světa dětských pojmů, zjistit jejich počet a jakost. Je to zjev čistě individuální, podmíněný mnoha činiteli. Svědčí o tom výsledky zjišťování počtu slov u dětí. Major zjistil u 3letého dítěte 564 slov, paní Nice 1139. Rowe ve 4 letech zjistil 2346 slov, Boyd 1031. Str. 39. Jak vidět, čísla jsou a budou velmi různá a nedospěje se z nich k žádnému závěru. Větší počet zkoušek udělat je skoro nemožné.

Pokusy s geometrickými tvary jsou neživotná dresura.

Závěr. Isolování jedné metody od druhé nepřináší očekávaných výsledků. Je nepřirozené. Důkazy z posbíraných zkušeností nikdy nepřinesou podstatných růzností od důkazů z principů spekulativních. Je tedy lépe naučit se v praxi správně užít zásad, než fingovat, že zásady je nutno teprve pokusy vyhledat. Ušetří se tak mnoho práce a nebudou se děti zbytečně unavovat. Kachl.

Dr. Bedřich Vašek: Katolická akce, výzva Boží k laikům, Velehrad, naklad. dobré knihy v Olomouci. III. vydání knihy prof. Vaška ukazuje, že jde o věc dobrou a zároveň, že porozumění pro dílo Katolické akce vzrůstá.

Podstatu Katolické akce vyjádřil autor velmi jasně a přesně, stejně jako její předpoklady a obor práce. Teoretická práce K. A. je v knize prof. Vaška podána tak, že se jí nevyrovná žádné dílo, které vyšlo o K. A. na světovém trhu. Kniha je výsledkem znalostí všeho, co vyšlo ve světě o K. A. Je velmi nutné zdůraznit tuto úroveň české příručky o K. A., aby se poznalo, že jde o ryzi a poctivé uskutečnění díla Pia XI.

Dr. Bedřich Vašek: Dnes a zítra. Úkoly české katolické inteligence, Dominikánská edice Krystal, Olomouc.

Ze všech stran se dnes ozývá volání po vůdci. Princip vůdcovství nabyl převahy v době zmatku a neklidu. Kniha prof. Vaška poukazuje jasným způsobem, jak je třeba vychovávat mladou inteligenci, aby mohla zaujmout zase své pravé místo vůdcovství, od něhož se tak daleko vzdálila. Význam inteligence zase stoupne, jakmile se odhodlá jít cestou svého poslání pravdy, žít v pravdě a pomáhat jiným k pravdě. Knížka obsahuje souhrn vzácných pokynů. Jak jinak by vypadal svět mladých, kdyby se rozšířily tyto myšlenky a cíle. - M. H.

Blaise Pascal, *Vermächtnis eines großen Herzens* (die kleineren Schriften), přel. W. Rüttenauer, Leipzig, 1938. (Vyd. Dietrich) str. 268, RM 3.50.

Menší spisy jsou zde v německém překladu podle franc. vydání Fortumáta Strowskiho a je nám v nich ukazován myšlenkový svět, v němž P. prodléval. Jsou to doplňky jeho Myšlenek, poněvadž je nám zde představováno, co nám ony dávají jen tušit. Stejně jako v Myšlenkách jde zde svou cestou, není zde ani mnoho rozličných námětů a je proti jiným myslitelům obsahově chudý. Za svými myšlenkami jde důsledně až do posledních důsledků, ale neříká to jen abstraktně suše, nýbrž citem to přibarví, ale nepustí jej příliš daleko, aby mu snad nebyl na škodu.

Ve třech spisech rázu psychologického s ohledem na geometrii (*De la méthode et de la psychologie du Savant*) se nám jeví Pascal jako matematik a experimentátor, ale konkrétní záhady matematické a fyzické zde neřeší. Zde jsou spíše předpoklady pro práci s realitou těchto dvou věd. Vyvaroval se však toho, co se často přihodí vědcům v těchto oborech, že totiž svoji metodu přecení. Nechtěl vysvětlit světovou skutečnost geometricky. Mezi pronikavostí rozumu a vznešeností předmětu není přímý poměr, nýbrž obrácený: čím více - tím méně.

Mezi náboženskými spisy zde překladatel má též jeho Memorial podle pojetí Brunschwica. Spisy tohoto oboru jsou 4: Modlitba k Bohu o spasitelné užití nemoci, Srovnání křesťanů staré doby a dnešku, Obrácení hříšníka a Nástin života Ježíšova. První je nejlepší řečnické jeho dílo vůbec. Bolest nezlomila jeho duchovní sílu, nýbrž ji posílila. Druhé dílo a čtvrté vykazují vlivy Pascala boje o vnitřní reformu křesťanství podle jansenistického chápání. Nástin života Ježíšova je vlastně komentář k Janseniovu spisu „Series vitae Jesu.“

Filosofické spisy snad nejsou jeho dílo, neboť prvé napsal sekretář pána de Sacys o rozmluvách Pascalaových o Epiktétovi a Montaigneovi a druhé mu bývá, možná neprávem, upíráno a zní: Pojednání o vášnivých výlevech lásky. Zde je podán rozbor lidské duše a síla lásky. Volá pln nadšení: „Jak šťastný je život, který láskou začíná a ctížádostí končí“ a „na světě nejsme pro nic jiného, než abychom milovali.“

V čele dalších menších spisů stojí zde Pascalův život od jeho sestry. Je to vlastně doklad náboženského vývoje v jednotlivých údobích života. Jak vidět z obsahu některých těchto

dílek, jsou i dnes něčím, co stojí za čtení.

Fr. Efrém.

Pascal, *Gedanken*, přeložil Wolfg. Rüttenauer, Leipzig. (Vydalo Dietrich'sche Buchhandlung) 402 strany. RM 4.

Pascal je genius, slavný, dosud oblíbený myslitel, původce šlechtných myšlenek a vznětů, duch oddaný ideji náboženské, současně též praktický. Z jeho spisů k nám mluví hloubka vyhledávaná často, ale řídko objevená, září jasnost a dojímá nás jeho něžnost v myšlení i výrazu. Žil v době slavné, v době Richelieuově a Ludvíka XIV. Pascal byl obratný a důvtipný již v mládí, věnoval se matematice, hvězdářství, mechanice, ale nezastavil se, šel dál za tím, co jej táhlo - problém člověka. Hlavní svoje úvahy o člověku uložil ve svých Myšlenkách, které jsou dosud čteny a nepřetrženy. Z jeho díla probleskuje i jansenismus, který se stavěl k Církvi nepřátelsky, a jehož se patrně držel až do konce života.

Jeho Pénsees je dílo, které má jen málo obdob ve světové literatuře, přesně vzato není to vlastně vůbec kniha, nýbrž jen zlomky, částčky sestavené v celek, což dělá kritice velké potíže, neboť nelze myšlenky srovnat a dát jim soulad, proti němuž by nebylo možno uvést oprávněných námitek. Není možno se ubránit dojmu, že myšlenky byly místy úmyslně podány v podobě něčeho nesouvislého, zlomkovité, takže dojem po přečtení není hned vyhraněný, leda duchu tak pronikavému a bystrému jako byl jeho. Řeč působí mohutně, věty nesourodé kupí se nakonec přece v jednotu. Je známo o něm, že zamýšlel vypracovat jednolitě, velké dílo, tyto jeho roztroušené myšlenky byly stavební kameny pro ně, ale se stavby sešlo, ne že by mu na to nestačila síla jeho ducha, nýbrž jeho fyzické schopnosti ochromila choroba. Ve svých Myšlenkách chtěl podat apologii křesťanství ve formě rozmluvy a názorového boje dvou protivných stran, ale k tomu se nedostal, a co nám zbylo, jsou zlomky, z nichž nelze poznat plán celého díla. Nevíme, kolik vydavatelé do jeho práce vzali z jeho psaných zápisů, co vyloučili, nebo pozměnili. Bytí a život není něco trvalého, nýbrž pohyblivého, a to se jeví u člověka v oblasti duševní i duchovní, kde také není klid, nýbrž postup, boj. Žít jako člověk, znamená u něho přemýšlet, bojovat. Jen v tom je smysl existence člověkovy a pouze tímto způsobem může dojít toho, co hledá, pravdy a s ní i dobra.

Naše kniha přeložená do němčiny s úvodem Guardiniho seřazuje myš-

lenky v celky, podle jejich převážného obsahu a čísluje je, aby i v tomto souboru každá byla jakoby statí o sobě. První oddíl je věnován apologii křesťanského náboženství, v níž se obrací na pochybovače s výtkou, že sami dobře nevědí, proti čemu bojují a poučuje je, aby uvážili, s kým mají čest bojovat. Čím náboženství je pro člověka, ví sám velmi dobře, a nechce mít za přítele toho, kdo by nedbal důležitých pravd o našem původu a cíli. Nediví se tomu, že má náboženství nepřátele, ba to je dobré znamení a čest pro ně, vždyť takoví lidé nemají velké ceny, a i kdyby byli v náboženství, byly by to živly je znehodnocující. Stav lidí zde na světě přirovnává pesimisticky k zajatcům v poutech, kteří jsou čas od času popravováni. Někteří zahynou dřív, jiní později, ale to vědí všichni, že na ně jednou jistě dojde. Doráží na neznabožy, že jsou vůči náboženství velmi povrchní a pracují proti němu nesmyslnou logikou. Spatří něco u jednoho vyznání, obdobu naleznou u jiného, podle toho, co se jim jeví stejné, obojí zařadí do stejné skupiny, a když v tom nenajdou nic, co by jim vyhovovalo, zamítnou jedno i druhé, prostě všecko je jim stejné. Svědomí si ukoľebají následujícími srovnáními: zvíře žije a hyne, člověk rovněž, není-li posmrtného života pro ono, nemá jej ani tento. Jiný příklad: Turek zemře, křesťan rovněž, mohamedán věří, křesťan věří, obojí jsou na tom stejně, tedy víra není nikomu nic platná. Náboženství má tajemství, proto se mu nevěří, jim je všechno jasné, ale to, co je jim zřejmé, jak je možno, že jiní stejně rozumní to nepoznávají, na př., že duše je hmotná. Proti ateistům pracuje důkazy rozumovými, ale stejnou metodu nevolí pro věřící, neboť podle svého duchovního sklonu zdůrazňuje více vůli a cit, vnitřní zážitky, zkušenost. I toto je sice důležitý prvek pro mravní zdokonalení, ale vždy se s ním nevystačí, protože je převážně povahy neobjektivní a nelze dáti druhému to, čím člověk oplývá, leda, že bychom jej o tom přesvědčili, ale důkazy účinné nutno dávat z povahy věcí, aby co blaží jednoho, dostalo se i jinému jako výsledek sjednocení myšlenkového a volního s předmětem schopným to poskytnout.

Kniha může být jednotlivci velmi důležitá, ovšem bylo by nutno ji číst dlouho, ne pro zábavu, nýbrž k duchovnímu osvícení. Obohatí velmi náboženského myšlení a podané myšlenky srovnány a domyšleny jistě prospějí přesvědčení o jistotě a pravdivosti křesťanské víry, neboť mnohé námítky jsou podnes stejné. -ef-

Křesťanská revue (XII. 5. 1939, str. 135.) má velmi správnou poznámku: „V posledních týdnech jsme s velkou účastí doprovázeli presidenta dra Háchu v jeho starostech a úsilí o záchranu národa. Je málo postav v našich dějinách, které zasluhují více lidského porozumění a tiché sympatie. Teprve budoucnost ukáže, kolik zástupných bolestí a starostí, kolik úzkostné agonie i naděje (a dodali bychom: kolik věčné moudrosti) nesl na svých bedrech tento muž.“ (Podepsán J. L. H.) Táž **Křesťanská revue** (XII. 6, 1939, str. 160—68) má článek Em. Rádl „Filosofie a theologie“, jehož uveřejnění dnes je buďto znamením, že Kř. R. mění své názory podle běhu událostí, nebo je známkou hluboké vnitřní konverze ke správnějším názorům. Rádl píše o zmateném poměru moderních filosofů k theologii: nevěděl téměř nikdo z nich, co je vlastně filosofie a co theologie. Ukazuje, jak hluboká byla neznalost této otázky i u Masaryka a jak kolísal (a odsuzoval tedy jako nesprávné něco, čeho přesně neznal. To je charakteristické pro českou inteligenci první republiky čs.! Pozn. pis.). Rádl pochybuje dokonce, zda byl Masaryk vůbec filosofem či jen sociologem, a ptá se, v čem je u něho jedno a v čem druhé. Ukazuje, jak Masaryk určoval nejasně nejenom pojem theologie, nýbrž i pojem samé filosofie, aspoň theoreticky a dokazuje, svá tvrzení doklady z Masarykových prací. To proto, praví Rádl správně, „že byl pozitivista. A pozitivismus je dnes již překonaný a není dnes nejistoty o postavení filosofie.“ Správně definuje Rádl filosofii jako „soustavu poznatků o tom, co jest, a proč to jest (schol. ens per causas). Filosofie vzniká z elementární touhy po pravdě a jejím cílem je absolutní pravda. Jedině návrat k této věčné pravdě vyvede lidstvo a náš národ ze zmatků.“

Totéž číslo Kř. R. vzpomíná padesátky J. L. Hromádky. Hromádkaova obětavost pro své lidi si zaslouží této pozornosti a vděčnosti. To chápeme. Avšak nechápeme, proč se skoro při každé zmnince o Hromádcevi zdůrazňuje jako jeho největší význam, že to byl „věřící“ theolog. Jsou „věřící“ theologové v náboženském a myšlenkovém kruhu Kř. R. tak vzácným zjevem?

Také č. 7—8 je věnováno dru Hromádkovi. Vane z těch článků láska k této velké české postavě. Láska a obdiv, neboť J. L. H. stavěl a vede kus dnešní generace. Ale vane z nich také zoufalé vědomí samoty a nejistoty na půdě náboženské. Co by bylo z těch lidí bez Hromádky a co z nich

bude až odejde? Jaké mají normy a jaký předmět v náboženství? Domyslí dr. H. pokorně až do konce svou cestu nebo zaváhá před rozhodným „Ano“ jako T. G. M.? Náboženství musí mít autoritu, a to jednu a věčnou. Tu, kterou dal J. Kristus sv. Petru, jemuž svěřil svou církev: Unam, Sanctam Catholicam et Apostolicam. Dále je těžko rozuměti této věci v č. 7—8. Na str. 192 se praví, že Hromádka dozrál především v boji s Troeltschem a s Masarykem, s jeho ethickým „humanismem, s jeho odmítáním zjeveného náboženství, s jeho kritikou theologie prý mytologické“... (J. B. Souček) — a na str. 194. píše J. Šimsa: „Oba (= Rádl a Hromádka) v nás utvrzovali a utvrdili vliv T. G. Masaryka, nejenom tím, že intimně znali způsob jeho myšlení, ale že kriticky rozebírali jeho these a znovu s námi četli každou řádku jeho spisů pozorně a pečlivě.“ A na str. 195. „Vedle T. G. Masaryka a jeho některých žáků především Hromádka s Rádlem formovali náš duchovní život.“ (??)

Tyto řádky nechťejí býti ironií. Jsou prostě otázkou. A chcete-li, tedy i odpovědi na celé č. 7—8 Kř. R., z něhož vane duch smíru; a zvláště odpovědi na výzvu v článku „Program Křesťanské revue.“ Bez jasných pojmů se neví, oč vlastně jde. Ekumenický program nemůže katolíky než těšiti. Avšak katolík ví, že on již nehledá, že již má: i cíl, i cestu. Je nutné bráti i katolíka vážně, aspoň tak vážně, jako jiná vyznání. Neopakovati stereotypně naučené hany katolického náboženství, protože i kněží jiných vyznání mají své slabiny, jak je konečně patrné z Kř. R. č. 7—8, str. 221: „Vzpomínám ráda na ty hodiny (= náboženství s p. Hromádkou), neboť odlišovaly se svou výjimečností a cenností od jiných, mnohých hodně suchopárných, řemeslných.“

Prof. R. Ed.

Dr. V. Ducháč: Za kulisami politiky, Praha 1939.

Dnešní stav politického života je zamotaný z mnohých neznámých příčin. Autor knihy analysuje tyto neznámé příčiny. Je jich mnoho a jsou velmi tragické, jak je patrné z přesných důkazů autorových,

Mistrné seskupení poznatků o židech a zednářích, o marxismu a sociální demokracii, kapitalismu, politických stranách a náboženství jako prvcích kultury atd., odhaluje jak temné síly sociálního a politického života a jejich rozkladné působení, tak zase kladné účinky jiných prvků. Je podivuhodná zralost úsudku autora v dnešní evropské situaci. Kniha autora není jen analýsa a poznání

rozvrtných prvků, dovedla soustředit a udat i kladné prvky; porozuměl stavovskému zřízení. Ale velká neodpustitelná chyba, která celou práci staví poněkud do jednostrannosti je v tom, že neanalysoval a nepodrobil kritice i extrém druhé strany. Intelekt Macchiaveliho, panovnická vůle Borgie nepůsobí rytmus vývoje a života. Problém vůdcovství není vyřešen jen tak, jak autor o něm mluví. Jeho řešení v této otázce neplyne z uvedených důkazů. M. H.

Vyšehrad zahajuje novou sbírku bohovědné literatury, nazvanou „Podlahova knihovna naučných spisů“, významným dvojdílným dílem prof. Bedřicha Maliny: Dějiny římského breviáře. Úvodní slovo k této vítané publikaci napsal J. E. Th. Dr. Mořic Pícha, biskup královéhradecký. V různých našich liturgikách byla kratší nebo delší pojednání o breviáři, avšak systematicky zpracované dějiny a podrobný historický a liturgický výklad jednotlivých částí římského breviáře podává teprve široce založená práce Malinova. Nakladatelství, vedeno jsouc snahou, aby toto základní dílo na poli bohovědné literatury české co nejvíce prospělo všem, kdo recitují breviář, nešetřilo nákladu a věnovalo výpravě knihy všemožnou péči a doufá pevně, že se jeho snaha setká s plným porozuměním. Nebude snad jediného kněze, řeholníka i vzdělaného laika, který by se obešel bez Malinových „Dějiny římského breviáře“. Přes značné náklady, které si dílo, čítající 416 stran lexikál. formátu, vyžádalo, stanovilo nakladatelství cenou pokud možno nejnižší. Oba díly stojí brožované K 65, vázané v plátně K 85, vázané v polokůži K 110. Je to dílo skutečně vynikající a zaslouží si plného doporučení. Menší nedostatky, jichž je v díle velmi málo, jistě budou odstraněny v příštím vydání. Tak na př. je těžké pochopiti, proč není v tak skvělém díle ani zmínky o breviáři dominikánském, který měl a zčásti ještě má, vlastní hymny, stavbu i rozvržení svátků atd. (sv. Pius V. byl dominikán!).

Dr. Otto Schmidt: Národy na rozcestí (populační studie). Vydal Orbis, Praha 1939, str. 265, cena 35 K. Kniha Schmidtova byla přivítána velmi kladně. Jest to skoro první vědecká práce toho druhu u nás a ukazuje velmi vážně, jak skončí český národ, bude-li se držeti dále dosavadních názorů na rodinu, na dítě atd. I když nepodlehne germanisaci, vymřeme jako národ starců, nezačne-li středem naší péče býti pevný rodinný život, silně početné ro-

diny, dítě. „V tomto směru však nestačí jen snižování úmrtnosti. Rozhodující je zvýšení počet narození!“ (Str. 244.) Citujeme doslova několik úryvků ze „Závěru“ (str. 245—49), aby se ukázalo, jak vážně se dívá na věc tento odborník, jenž není jistě přehnaným moralistou: „Účelem této knihy bylo informovati s vědeckou objektivností naši veřejnost o některých otázkách populačních, jichž důležitost každým dnem vzrůstá. Tím byl dán i její obsah.

Po stručném přehledu populačních dat snažili jsme se upozorniti na nové metody statistického měření populačního růstu. Ukazovali jsme, že výsledky použití dosavadní statistické techniky vedou často k chybným závěrům a že, chceme-li se vyvarovati „falešných bilancí“ populačních, musíme postupovati jiným způsobem. Naznačili jsme hlavní body Pearlovy populační teorie, která, ač má i u nás rozhodné přívržence, je širší veřejnosti málo známa. V kapitole o Malthusovi chtěli jsme znázorniti propast, která je mezi věkem tohoto velkého badatele a dnešními dny. Přítomný stav nás však stále ještě klame svými populačními přebytky a proto jsme jej promítli do blízké budoucnosti, kde nám vystoupí jeho pravé obrysy. V kapitole o příčinách úbytku obyvatelstva ukázali jsme stručně nedostatky panujících teorií a nutnost postavit celou vysvětlení na zcela jiný základ. Přesvědčení o nesprávnosti individuálně psychologické motivace vedlo nás k sociální psychologii. Bylo nám milou povinností konstatovati, že to byl český vědec, který již dávno před lety podal toto správné vysvětlení. Nebylo nám možno rozbírat hlouběji filosofický individualismus jako predispozitivní příčinu úbytku obyvatelstva. Mohli jsme se obrátiti jenom na jeho národohospodářský výraz liberalismus. Jak ukazuje zvláště nové archivní badání dra Himese o J. St. Millovi, vyplývá požadavek soustavy malých rodin přímo z klasické teorie. Vedení názorem o sociálně psychologickém šíření neomalthusství ve vlnách nápodoby a zvyku, podali jsme stručně dějiny neomalthusství anglického a pokus o rozbor českého malthusianismu. V kapitole o národohospodářském odrazu populační otázky musili jsme se zabývatí tímto námětem jen obecně, neboť územní změny v našem státě a vůbec krátké trvání První republiky činily snahu o konkrétní aplikaci ilusorní. Úspěchy německé populační politiky budí zájem celé světové veřejnosti o německé zákonodárství na tomto poli. Rozebrali jsme proto stručně hlavní opatření

německé vlády i boj francouzské republiky za udržení populačního stavu. Nebylo nám, bohužel, možno pro naprostý nedostatek místa zmíniti se o zákonodárství italském, které kráčí v čele světové populační politiky, ani o opatřeních ke zvýšení populace v Belgii. Z téhož důvodu musili jsme vypustiti z kapitoly o populační teorii rozbor přelidnění a podlidnění a kritiku absolutnosti či relativnosti těchto pojmů. Poslední stránky této knihy byly věnovány bývalému Československu jako vzpomínka na nedávnou minulost a zároveň memento pro blízkou budoucnost. Extrapolace našich populačních čísel nechce býti proroctvím, nýbrž jen výstražnou připomínkou, kam vede dnešní vývoj. Chce býti hlasem, který bude slyšen.

Při zkoumání, co je příčinou úbytku porodnosti v západní civilizaci, přišli jsme k poznatku, že nepřímou příčinou je individualistický světový názor a přímou novomalthusská propaganda. Uvolňování společenské vazby a atomisace národních celků v izolované jedince proniknuté individualistickou filosofií umožnily vítězně pronikání novomalthuského hnutí. Stojíme-li před otázkou, jak zabránit další úpadek porodnosti, jehož následky s hlediska národního jsou přímo tragické, není možno dosti zdůrazniti tyto dva momenty.

Chceme-li dospěti k nápravě, musíme jíti toutéž cestou, po které jsme došli až k dnešnímu smutnému stavu. V první řadě je nutno sevřít se pevně v národní celek a proti individualismu a sobectví jednotlivců postavit známé německé heslo: „Prospěch obecný nad prospěchem soukromým“. Je třeba vytvořiti národní jednotu a pospolitost, která spojí duchovními pouty všechny členy naší české větve v nedílný a nerozborný celek. Je třeba vzbudit v každém Čechovi vědomí odpovědnosti, kterou má ke svému národu v té nejosudovější otázce otázce populační. Stojíme před propastí. Je na nás, chceme-li se jí vyhnouti. Toto konstatování není frází, ale výrazem skutečnosti. Máme před sebou veliký příklad národa německého, který poznal svého největšího nepřítele - depopulaci - a kráčí v čele velkých a rostoucích národů světa.

Populační stav české větve je dnes hroznivý. Mnohem více než o populační růst jde nám jen o zachování dnešního počtu, který není naprosto možno v budoucnu udržeti za dosavadních natalitních čísel. Prvním předpokladem vítězství nad novomalthusstvím je obnovení národní jednoty a potlačení přílišného individualismu,

jenž má tak blízko k sobectví. Jest to nutno z toho důvodu, že národní vědomí je dnes nejsilnějším kolektivním poutem společenské jednotky. Jenom v tomto rámci a za podpory této mentality možno provést sociálně psychologický proces přeměny názoru na věci populační. Oblast jevů, jež byly považovány doposud za součást osobní sféry, jest promítnouti do sféry kolektivního vědomí a odpovědnosti. Teprve potom je možno doufati v úspěch akcí podniknutých populační politikou. Sociálně psychologická atmosféra dnešní a budoucí doby musí v sebe přijmouti nový pohled na otázky populační, pohled, který nebude vycházet z úzkého stanoviska jedince, nýbrž bude naplněn odpovědností k národnímu kolektivu. Pokládajíc novomalthusství ve smyslu propagandy i provádění kontracepce za přímou příčinu depopulace, odmítáme motivaci oněch populačních teorií, které spatřují v kontracepci jen *prostředek* sloužící kterémukoliv účelu. Zdůrazňujeme naopak co nejvíce mechanický a zvykový moment sociálně psychologické nápodoby, která daleko převažuje individuálně psychologické procesy jedinců. Z tohoto důvodu považujeme za nutné rychlé opatření ve směru omezení novomalthusství. Znesnadnit výrobu kontracepčních prostředků a jejich šíření, potíratí jejich propagandu, potlačit možnost jejich získání za cenu každému přístupnou - to vše bude úkolem naší populační politiky po stránce negativní. Po stránce pozitivní musíme pracovati podobnými prostředky jako národ, který má v tomto směru největší úspěch. Německý systém sňatkových půjček, jednorázové a stálé podpory, bytová péče o velké rodiny to vše jsou příklady velkolepé německé akce za zvýšení populačních čísel. Snažme se následovati byť ve skromnějším měřítku, tohoto příkladu! Vlastní rozhodná bitva o osud národa nesvádí se na bojištích. *O osudu národa rozhoduje na konec plodnost jeho žen a počet jeho kolébek.* Ač uznáváme v mnohém národohospodářské důvody novomalthusistů, není pro nás možno přijmouti jejich thesi z důvodu národního. Tento důvod, jehož váha stojí nejvýše v hierarchii hodnot, musí nás vésti k okamžité a radikální populační politice, jejíž nutnost se stala kategorickým imperativem. Věříme v pravdivost slov, že národ je věčný, jestliže tomu sám chce. Český národ bude žít, najde-li v sobě dosti síly a mravní odpovědnosti. Sami jsme tvůrci osudu národa a jenom na nás závisí jeho život či smrt.“

Historický vývoj pojmu náboženství.

Emerson napsal: „Ve světě není těžko naléztí pravdu; těžší jest, aby pravda něco znamenala.“ Můžeme pokračovati: Ve světě není těžko viděti odvěkou náboženskost člověka; nejtěžší jest, aby náboženství něco znamenalo. Aby to nastalo, musí býti nalezen čistý pojem náboženství. Z tohoto ryzího pojmu náboženství se objeví důsledky takové, že náboženství skutečně vždy něco znamenalo a dosud znamená v životě člověka; že takto uchopené a pochopené náboženství může uplatniti svou věčnou sílu. K ryzímu pojmu náboženství dojdeme přes výzkum historického vývoje pojmu náboženství.

Otázka rozštěpí se nám hned na otázky dvě: Jak se vyvíjela ona odvěká, jaksi věčná náboženskost člověka; jaký byl vývoj vědeckého bádání, které chtělo stanoviti pojem náboženství. Řešení první otázky je závislé na odpovědi na otázku druhou. Neboť, jak kdo stanoví pojem náboženství, tak podle toho pojmu posuzuje vývoj náboženství, protože všude v pozorování vývoje náboženství posuzuje se pojem vývoj náboženství podle tohoto pojmu, vida všude v dějinách náboženství jen tento svůj pojem a jen jej hledaje.

U vědeckých badatelů v otázce, co je náboženství, můžeme zaznamenati levice a pravici v názorech. Od nejzazší levice k nejkrajnější pravici zase lze zaznamenati aspoň 16 vážně míněných a nadto ještě rámcových odpovědí. Nejkrajnější levice, totiž materialismus, praví, že náboženství je závoj, kterým si člověk zahaluje nerozřešitelné jinak záhady života, ba že náboženství jest ulpění člověka na jeho tužbách a povinnostech. Asi uprostřed by stál výměr, udaný v oficiální protestantské encyklopedii „Religion in Geschichte und Gegenwart“: Náboženství je poměr k něčemu vyššímu, kteréž může býti chápáno osobně nebo neosobně, duchovně nebo hmotně, ale které v každém případě překonává člověka. Pravím, že tento výměr jest uprostřed mezi krajnostmi levice i pravice, neboť z jeho povšechného vyjádření lze jíti vpravo i vlevo. Je to viděti hned z výkladu: V náboženství by měl člověk poměr k něčemu, co prožívá jako zcela odlišné

od všeho ostatního, co prožívá jako „svaté“. Nebo ještě lépe: V náboženství si člověk vykládá svůj zážitek jako zjevení.

Při takovém výkladu pojmu náboženství záleží jen na tom, co kdo myslí oním „Vyšším, odlišným, svatým“; zda tím myslí osobnost nadlidskou nebo něco svého osobního, co z rozličných důvodů považuje za tak zvané svaté. Tak by se s takovým výkladem pojmu náboženství mohl smířiti i freudismus, podle něhož náboženství není nic jiného, než sublimace, rozumějme: zposvátnění sexuálních potřeb a tužeb.

Jiné výměry vkládají do zmíněného „vyššího“ pojmy tajemného, hrozného, prospěšného, cit ovládajícího a pod. Krajní pravicový výměr náboženství je takový: Náboženství je pronikání a prosvítání věčně dané božské skutečnosti do myšlení a cítění člověka. Co však proniká myšlení a cítění člověka, též proniká a proto utváří způsoby jeho života, řídí jeho tužby, myšlenky, slova a skutky. Tak po celé té dlouhé cestě vědeckého sledování pojmu náboženství stojíme dnes na této krajní pravici. Po všech etapách vývoje náboženství a po všech dnes celkem úplných poznatcích ethnologických stanovíme takový pojem náboženství, který se hodí na každé skutečné náboženství, ať orientované přirozeně nebo nadpřirozeně: Náboženství je svobodné podrobení ducha člověka nejvyšší moci, podrobení v názorech a skutcích.

Vykládáme tak: podrobení ducha, to jest uznání skutečnosti této nejvyšší moci, tedy moci vyšší než všechno lidské; uznání její skutečné, od člověka oddělené jsoucnosti; přesvědčení, že tato moc jest vyšší příčinou než všechny příčiny, známé z přírodního dění; uznání, že tato nejvyšší moc určuje cíle skutečností a dějů duše a celého života člověka. To jest podrobení v názorech. Podrobení ve skutcích znamená podrobení oboru vůle, vědomě a chtěně pěstované styky s touto nejvyšší mocí; tedy snahu dostati se výše v životě duše. Netvoří tedy náboženství samo pouhé poznání, ani pouhá snaha dostati se výše v životě duše. Obojí musí býti spojováno v jednotný, živý celek, jehož složky se na-

vzájem prostupují ve svých obou částech. Pouhé hledání nejvyšší moci a pouhé přemýšlení o ní není ještě náboženství, nýbrž filosofie; pouhý smysl či cit pro vyšší ideál a pouhé konání určitých skutků nad průměrnou všednost a hrubost života rovněž není ještě náboženství, neboť to může být zcela obyčejná znechucenost nízkostí, nebo i pýcha. Náboženství jest vědomé a uvědomělé pěstování styků s božstvím.

Odpovídáme na druhou otázku: jak se vyvíjelo náboženství v životě lidstva od počátku lidstva. Nejprve je třeba zdůrazniti, že máme dnes přesně vědecky zjištěný fakt, který Jung ve své knize o duševních problémech vyjádřil tak: „Je to skutečnost, že člověk vždycky a všude přirozeně rozvíjel náboženské funkce, lidská duše jest od pravěku prosáknuta a protkána náboženskými city a představami. Kdo to nevidí, je slepý. A kdo to chce vysvětlováním popřít, nemá smyslu pro skutečnosti.“ Je to prostě nepopíratelný souhlas veškerého lidstva, vědecky zjištěný souhlas, naprostý souhlas ve víře, že je nad námi něco absolutního, nejvyššího, jež ovládá vesmír a především lidský život. Lidstvo se cítí vázáno mocí, která jest nade vše a nejsilnější ze všech. Ať již na tuto nejvyšší moc hledí jako na něco budícího hrůzu, nebo v ní vidí něco vzbuzujícího lásku, jisté je, že náboženství, víra v božství, jest všeobecný, nepřetržitý zjev v dějinách lidstva, či, jak praví Brinton: „V každé lidské hrudi jest oltář neznámého Boha.“

Jsou zajisté rozdílnosti, které dodnes pozorujeme. Neboť dodnes zůstávají vedle sebe všechny náboženské stavy dosavadního vývoje lidstva, od nejprimitivnějších k nejvyšším. Ale tyto rozdíly se nedotýkají vlastního přesvědčení o něčem absolutním, nejvyšším, ani se netýkají poměru člověka k absolutnímu, protože ten poměr zůstává všude a vždy závislostí a podrobeností. Rozdíly jsou pouze v různých způsobech vyjádření tohoto absolutna. Rozdílnosti se týkají předmětů, ve kterých se člověk domníval shledávat božské a pramen zjevení jeho, ať je to slunce a měsíc, nebo přírodní úkazy a věci. Jako též jsou velmi pestré rozdílnosti v chápání určitého poměru člověka k božství, který se udává za poznaný buď ze stvoření nebo z vnitřního zážitku; rovněž rozdílně vidí

v absolutnu buď dárce života, nebo pravdu, nebo spravedlnost, nebo milosrdenství.

Ale tyto myšlenky měly svůj vývoj v lidstvu, neboť zřejmě v nich vidíme vzestup a upadání, jednobožství a vícebžství v nejrozmanitějších útvarech. Máme celkem 16 hlavních vědeckých hypotéz o cestách tohoto vývoje. Sedm se snaží vysvětlovati s hlediska ethnologického, sociologického a psychologického tak, že od původního, velmi chudého náboženského myšlení a cítění děl se vzestupný vývoj až k nejvyšším útvarům náboženským. Proti nim stojí směr, zastávající vývoj úpadkový. Nelze v článku informačním jíti do podrobností za každou teorií. Můžeme se však s dostatečným užitekem omeziti jen na čtyři teorie o vývoji vzestupném a na poslední z teorií o vývoji úpadkovém. Ve skutečnosti, to jest po domyšlení teorií, lze uvěsti všechny teorie o vývoji vzestupném na čtyři, o kterých se zmíníme.

První teorie odvozuje náboženství na počátku jeho vývoje od fetišů. Byly prý pozorovány věci nápadného tvaru nebo účinku. Ty věci postupem času byly považovány za sídlo a nástroj vyšší síly, samostatného nadlidského ducha. Byly nošeny, používalo se jich různými způsoby, byly uctívány jako božstvo samo. - Druhá teorie, dodnes nejvíce rozšiřovaná, jest animismus. Podle této teorie se původní člověk domníval, že zemřelý člověk žije dále svým obvyklým životem. Již od samého počátku lidských dějin byly mrtvoly lidské pohřbívány zvláštním způsobem. Z toho nastalo uctívání duchů zemřelých předků, fantasie pracovala dále, byli vkládáni duchové do jiných přírodních věcí, vznikaly mytické pověsti o životě a práci těchto duchů, dostavil se tak pojem stvořitele, původce a obstaravatele všeho, až se dospělo k pojmu nejvyššího boha, odkudž byl již jen malý krok k pojmu jediného Boha. Třetí teorie dává náboženství vznik z utrpení člověka. Člověk trpěl drsnou skutečností života se všech stran. V jakési podvědomé sebeobraně postavil člověk za tyto skutečnosti bytosti živé, neviditelné, mocné, které byly původci takových skutečností životního utrpení. Tyto bytosti pak uctíval, vzdával, odprošoval, aby si je naklonil. Jako pak lidstvo samo sebe organisovalo, tak také organi-

sovalo tyto neviditelné bytosti na podřízené a vládnoucí bytosti, až přišlo k pojmu vládce nejvyššího a nakonec vládce jediného. Čtvrtá theorie odvozuje původ náboženství ze strachu před věcmi a událostmi, které náhle překvapují nepřipraveného a bezmocného člověka, z bázně osudu po smrti, z tíhy povinnosti a odpovědnosti. Jako v předešlých teoriích, i zde tušil člověk nějakou přemocnou sílu, jako příčinu, kterou si chtěl nakloniti tím, že jí ukazoval svou podrobenost, uctívání a třebas i lásku. A šlo se opět touž cestou vývoje.

Zdánlivě mluví pro tyto theorie shodnost postupu, který tvrdí v rámci. Všechny tyto theorie předpokládají takový vývoj člověka, který v duchovním ohledu byl pouhým pokračováním předpokládaného tělesného vývoje; že se totiž člověk vyvíjel ze zvířete. Když pak byl konečně hotový člověk, byl ve své inteligenci málo nad tak zvanou inteligencí zvířat. To jsou ovšem dnes již jen bajky z vědeckých luhů. Odborníci, čerpající z prvních pramenů, mluví jinak. Cituji jen tři. Slavný Lang praví: „Před lidskými plemy, která si musíme mysliti jako nejbližší začátku, jsou ještě jejich neznámí předkové z doby, kterou nedovedeme zachytiti, lidé tak lidští, jako my.“ Tvůrce moderní školy kulturně-morfologické, Frobenius, rozlišuje čtyři věky lidstva: začátek čili dětství lidstva, jinošství, mužný věk a stařectví; duchovně je podle něho nejsilnější právě začátek, tedy tak zvané dětství. W. Schmidt pak již oznamuje výsledek: Dosud nalezené skutečnosti potvrzují původní uctívání jediné nejvyšší bytosti jako uctívání všeobecné a jedině, pocházející z nejstarších dob lidstva. K tomu se vrátíme hned při výkladu nejnovější theorie, přijatelné pro nás. Zatím je třeba ukázati nemožnost jmenovaných teorií, dokázati totiž, že, co ony považují za vývoj, byl ve skutečnosti prokazatelný úpadek.

Vysvětlování vývoje pojmu náboženství fetišismem jest logická a psychologická nemožnost. Ve fetišismu je totiž chyba proti přirozenému myšlení a jeho zákonům, nikoli naivní užívání těchto zákonů myšlení. Neboť i fetišismus předpokládá pevně zakotvenou abstraktní myšlenku o příčinnosti vůbec, která prozrazuje nikoli myšlení dosud naivní, nýbrž myšlení vyspělé.

Ale myšlení člověka degenerovaného musí býti otcem fetišismu. Bádáním v uzavřených krajích ryzího fetišismu je vědecky doloženo, že od pokolení do pokolení zvětšovala se duševní spontánnost. Jak tedy mohla býti matkou vyšších náboženských forem, když je prokázanou matkou stále hlubšího upadání?

Úpadkem jest též animismus. Původní člověk se nemusil utíkat k zemřelým, když přece musil vidět, a zajisté lépe viděl než se vidí od zeleného stolu, že byl stejný život v přírodě i v lidském žití, dokud nebylo zemřelého, i po smrti zemřelého. Mohl přijíti na „animistické“ myšlenky teprve tehdy, když ztratil souvislost s duchovým životem předků, když v jeho úpadku mu zůstalo jen nejasné vědomí nejvyšší příčiny nadlidské, ale kdy již nevěděl, co tato myšlenka dříve znamenala.

Idealisující činnost fantasmie má možnost začátku své práce jen za předpokladu jsoucího již pojmu nadlidské tvůrčí bytosti, za předpokladu abstraktního vědomí příčinnosti universální, a proto universální znalosti takové bytosti. Fantasmie nemůže začíti svou práci, leč pod vlivem vyšších ideí v duchu. A tak i třetí theorie ukazuje nepopíratelně na úpadek, ze kterého by mohla vzejíti, kdy totiž člověk nebyl už schopen domysleti původní velikou náboženskou myšlenku. Strach pak, se kterým pracuje čtvrtá theorie, nemůže býti nikdy příčinou uctívání takového, jaké je zjištěno v podstatě náboženského myšlení a cítění. Nanejvýš by to zase ukazovalo na člověka dokonale padlého do podlosti a hloupé úskočnosti, která se domnívá, že lze oklamati nejdokonalejšího. Toto myšlení nejvíce odporuje dokázanému původnímu vysokému stavu lidského ducha. Ovšem se velmi dobře hodí do stavu jaksi polozvířecího.

Ukazatelem správné cesty o historickém vývoji náboženství v lidstvu nám může býti jediné zjištění skutečnosti, pokud je nám dosažitelná. A připomeňme hned: Cesty, která by byla přijatelná s ryze přirozeně vědeckého stanoviska, bez ohledu na víru ve zjevení. Jaké bylo náboženské myšlení a cítění původních lidí? Z celého ethnologického materiálu jest jasné, že již v cítění původních lidí byl Bůh nejen mocný, moudrý, dobrotivý původce života, nýbrž byl

původnímu člověku rovněž ten, jenž vidí vše, jenž čte v srdci člověka, Bůh byl mu svatý, jenž požaduje zachování svých rozkazů; je spravedlivý, jenž odpovídá odměnou nebo trestem; je slitovný, jenž odpouští. To všechno shledáváme nejen u člověka v bibli, nýbrž ve všech podáních všech poznanych dosud národů. Dodnes shledáváme, že ani nejhorší úpadek nedovedl tyto věci zcela vyhladiti z vědomí lidí, kteří podle našich pojmů již takřka přestali mysliti na vyšší věci. Všude, kam jen bylo možné sledovati stopy člověka, zjistila se jsoucnost vědomí vnitřního vyššího zákona, vědomí velitelského hlasu, určité věci velícího, určité věci zakazujícího. Člověk ví dobře, že on sám není původcem tohoto hlasu, že původcem toho hlasu není ani kdokoli jiný z jeho okolí ani žádná z dřívějších lidských autorit.

Tato prokázaná skutečnost mravního zákona je schopna vtisknouti duši obraz nejvyššího Pána a zákonodárce nesvržitelného. A tato myšlenka je přijímána bez lidského vyučení, jako samozřejmá, jako by přicházela z nitra, bez jakýchkoli škol, jako by vyšla z jakéhosi vnitřního údivu nad velikostí takového nepřekonatelného zákonodárce.

Slabý člověk velmi záhy zkusil, co je přestoupení takového zákona. Tu přichází do všech náboženství velmi chmurný ráz vědomí viny. Ale, divná věc, s ním též přichází důvěra v odpouštějící milosrdenství, touha po vykoupení, která již nikdy nevymizela ani z nejprimitivnějších náboženství.

Tak si tedy asi představujeme, jak šel vývoj pojmu náboženství a náboženství vůbec, když nebereme v úvahu zjevení výslovné, kterým nejvyšší zákonodárce projevil sebe a svou vůli. Právým, bezvadně zjištěným srdcem všech náboženství, z něhož všechna náboženství žijí, jest nekomplikovaná, jednoduchá myšlenka věřící poddanosti a zbožné oddanosti božství jedinému, absolutnímu, naprosto nejvyššímu. Čekali bychom ovšem, že odtud půjde vývoj ideálním směrem k duchovosti stále více dozrávající. Avšak skutečný další vývoj nejde rovnou cestou k tomuto cíli, rozbíhá se ve množství náboženských cest, z nichž každá zase jest jako svazek paprsků, takže na příklad přichází uctívání předků,

nebešťanů, duchů, zároveň s jediným absolutním a s mystikou, a ještě s krajním znetvořením jednoduchosti absolutna na hrubé zbožšťování čehokoli lidského a až k sexuální mystice náboženské. Je to nesnáz, jejíž důvod nám zanechalo samo náboženství ve svých mythech, které jsou zanechané a přepracované vzpomínky na minulost, ve které se člověk zpronevěřil svému vlastnímu smyslu života hříchem neposlušnosti, a pak upadal, topil se sám v sobě, když nechtěl jíti vzhůru, rovnou k cíli, který znal.

Druhým důkazem, že vývoj náboženství byl vývoj k úpadku a nikoli vývojem výše, je skutečnost, že vedle náboženského zmatku, který rostl po celém světě, vidíme v dějinách náboženství nejen jednotlivé postavy, nýbrž i celé mohutné a věkovité proudy, ve kterých skutečně jde vývoj přímo bez úpadkového znetvoření. Na příklad náboženská metafysika indických vykladačů Véd, náboženská mystika brahmanská; nebo v Číně svým způsobem vznešená náboženská moudrost Laotse a vysoká společností ethika Konfutse. Konečně v palestinské větvi semitů byl zachován vývoj přímo k nejvyššímu a nejhlubšímu uchopení původního a od počátku cíteného absolutního Boha.

Tato skutečnost musí býti zdůrazňována, nikoli práce oslabeného člověka v animismu, manismu, magismu, fetišismu a jinde. Neboť vrstvy lidstva nejprřednější nešly těmito cestami než teprve tehdy, když se dostaly do úpadku.

Z toho všeho lze viděti odpověď na otázku, jakou cestou šel historický vývoj pojmu náboženství a náboženství vůbec. Je to vývoj od původní jednoduchosti, to jest od původního jednobozství k mnohobozství, a ke všemu, čemu musíme dáti jméno úpadkových tvarů náboženství.

A tak se nám jeví biblické zprávy o náboženství pradějinného lidstva nyní opět jako poslední, skutečnosti dokonale odpovídající vysvětlení a souhrnné vysvětlení na všechny dějepisné otázky o vývoji náboženství. Náboženství, cit odpovědnosti Bohu, bylo vloženo člověku do duše právě oním jediným tvůrcem člověka a všeho. Tvůrce ponechal člověku svobodu k úpadku, ale také bděl, aby člověk nezabloudil do zoufalé beznadějnosti.

Nakonec musíme říci, že i zde, v tak zdánlivě nebezpečné a choulostivé záležitosti, ukázalo se nám, že nemáme důvodu, proč bychom odklá-

dali svou bibli. Ukázalo se opět, že cesty poctivé vědy potvrzují autentičnost zpráv bible.

P. Em. Soukup O. P.

Duchovní autonomie.

Spengler postavil do popředí protiklad, který je klíčem lidských problémů a jímž lze porozumět duchovní situaci moderního života: je to protiklad, vyjádřený různými slovy, ale znamená vždy totéž, protiklad, který lze označit podle filosofů kantismem a rousseauismem; v řeči Spenglerově je vyjádřen jako osudovost a kausalita. Osudovost je spojena se životem a lze ji prožívat třeba náboženstvím nebo uměním, nedá se však zachytit pojmy a důkazy vysoké lidské kultury. Každý kulturní jazyk má řadu slov (závislost, náhoda, určení), která znamenají něco, k čemu nedochází žádná věda, co lze jen prožít, ponoříme-li se do obsahu slov. Spengler myslí, že taková slova jsou spíše symboly než pojmy věcí. Na této základně buduje Spengler své pojetí protikladu světa a života. Život a svět je buď jako přirozený, bezejmenný, osudově určený, ale živý proud, který se projevuje v subjektu ideou, cítěním, zážitkem. Člověk žijící tímto proudem věří, miluje, je umělec nebo básník. Osudovost vyžaduje životní zkušenost nikoliv vědeckou, vyžaduje intuici, nikoliv vyměřování, vyžaduje hloubku, ne ducha.

Kantismus a jakákoliv systematisace neví si s osudovostí rady. Stojí s ní v protikladu, neboť se zabývá vnímáním, soudem, pozorností, vzpomínáním atd., ale nedovede nic říci o tom, co je skryto ve slovech naděje, štěstí, zoufalství, lítost, oddanost, vzdor. Kantismus a systematisace reprezentují druhý protiklad, nazvaný kausalitou, který znamená rozumovost, zákonitost, to co lze zachytit do pojmů a čísel a co tvoří naše rozumějící vědomí. Osudové lze zachytit jen obrazně jako umělec, tragedií nebo hudbou. Systematisace rozkládá a ničí, osudovost tvoří, má vztah k životu, kausalita k smrti. V osudovosti se projevuje touha duše, přání po světle, po vývoji a dokonalosti, po jejím určení. Každý člověk ji nějak prožívá, i povrchní měšťák, přes všechny svůj

smysl pro praktické dění a pro mechanické myšlení, v určitých chvílích je mu jasná a ničící jeho povrchní kausalitu. Svět kausálních vztahů je umělý majetek.¹

Tento protiklad dvou pojetí života a světa i všech jeho jednotlivostí způsobil rozvrat v lidském myšlení i životě. Dvojí pojetí je extrémní. Rousseauismus otevřel svět přírody jako temné síly, cizí všemu porozumění a zákonům, která si žádá být uznána, nechce být ovládnuta, sama chce vládnout prostě proto, že existuje a žádá na člověku, aby se vzdal faktu její existence. Projevuje se obdivem, úžasem, hrůzou, nadšením, citem, vášní, ale zapovídá porozumění a svobodnou vůli.² Rousseauova nauka znamená vzpouru proti každé zákonitosti, pokusy o ovládnutí života zásadami a zákony znamenají násilí. Lidé tak jak jsou, jsou dobří, zákony je zkazily. Člověk se zrodil svoboděn. Touto naukou se zrodil pojem svobody v různých formách života lidského (na př. v mravním životě, politickém, osobním) velmi úchylný od pravdy. I pojetí Spenglerovo³ o svobodě jako o něčem záporném, co jen osvobozuje od něčeho a obhazuje proti něčemu (svobodný může být člověk jen od něčeho), stejně jako jiná pojetí o životě a světě jsou spíše rázu Rousseauova. Pro něho osudovost je původní jev; v něm lze intuicí postřehnout živoucí ideu vývoje. Osudovost je ztotožňována s plynoucím životem rázu Rousseauova.

Kant se svým systemem odtažitých a apriorních pojmů se ani nedotkl skutečnosti života pro svůj druhý extrém apriorismu. Svět nám podle Kanta není dán, nýbrž jen organisován rozumem, vědec se stává jako vůdcem přírody, ustanovuje, organisuje, ukládá přírodě zákony, z pravé sku-

¹ Spengler, Schicksalsidee und Kausalitätsprinzip (Der Untergang des Abendlandes I. B.).

² Em. Rádl, Dějiny filosofie, II.

³ Spengler, v cit. díle, II. B., Der Staat.

tečnosti nemá nic než formy rozumu; rovněž nejasná základna postulátů u Kanta nepřinesla světlo do duchovního života lidského a do jeho projevů, zvláště neprospěla pojetí svobody.

Pojem duchovní autonomie a svobody v moderní době vyrůstal z nejasných a úchylných pojetí buď rousseauismu (vyvrcholil v pojetí Spenglerově), nebo idealistických forem odvozených z kantovského apriorismu. Metafysický základ moderního pojetí tkví hluboko v historické základně protikladů. Idealistický směr zvláště opájí člověka tím, že odvádí pozornost od jeho individuálnosti a prezentuje mu jen jeho lidství, humanitu. Přehlíží konkrétní nesnáze a překážky, s nimiž se člověk v konkrétním každodenním životě setkává a tak i pojetí svobody lidství zaměnil za svobodu člověka. Je to pojem zručně abstraktní a přivádí člověka k tomu, aby snil o duchovní autonomii, zdánlivě povznášející člověka k jeho velikosti, ve skutečnosti však ponížující jeho lidskou základnu pod průměr rozumnosti. V tomto pojetí abstraktní rozlohy lidství svoboda člověka se stala pouhou reflexí a pouhým zdáním.

Svoboda ve všech nepřesných pojmech se stala jakýmsi odtažitým středem, kolem něhož se dějí kruté zápasy lidského života, duchovního, mravního, politického a hospodářského. Na všechny formy života sáhla tato bezobsažná a zručná vidina svobody a svedla je na scestí a rozpoutala zápas. Svoboda ve svém nejpřirozenějším pojetí je shodná s vnitřní účelností lidské přirozenosti. Nedá se odloučit od lidské přirozenosti; neznamená odtažitý ideál, který je třeba teprve vybojovat a získat. Člověk jako člověk svou přirozeností je svobodný. Přirozenost lidská jako vnitřní zdroj činnosti zaměřuje své jednání a činnost svou i svůj vzrůst a vývoj k dosažení přirozeného cíle, t. j.: své úplnosti a zdokonalení. U člověka dosažení cíle není jen instinktivní proces, podléhající mechanismu a determinismu.

Finalita lidské přirozenosti vyniká svou zvláštností pro svůj intelektuální ráz. Svým poznáním cíle a poměru k němu člověk vidí poměr nebo nepoměr různých prostředků k dosažení cíle a tak podle své rozvahy volí vhodnější prostředky, aby se k cíli snadněji dostal. Svoboda tedy značí tuto inteligentní účelnost lidské přirozenosti, kte-

rá má svůj nutný poměr k dosažení cíle, že volí svobodně podle poměru vhodné prostředky, aby cíle dosáhla. Shoduje se tedy svoboda lidská s finalitou lidské vůle a rozumu. Intelekt má přirozený poměr jako k cíli k poznání pravdy, vůle k blaženosti v dokonalém dobru. Proto každý úkon duchovní je svobodný. Čím je člověk duchovněji, tím je svobodnější. Duchovní se člověk stává, proto se stává i svobodnější. Rousseauismus je na velkém omylu, když myslí, že člověk se rodí dokonale svobodný. Tak jak se člověk duševně vyvíjí, tak se i stává svobodnější. Svoboda má též svůj význam a své místo jen v konkrétním řádu života a činnosti, již se člověk vyvíjí duchovně a tak dospívá k své lidské úplnosti. Život lidský v jeho formách nelze mít, nýbrž konkrétně žít. A žít ho znamená být v účelné aktivitě mysli a vůle pro dosažení svého cíle, své lidské úplnosti v plném rozvoji duchovní stránky. (Duchovní stránka zaujímá i sociální poměr člověka.) Svoboda pojata abstraktně a přesazena do konkrétního života znamená katastrofu, neboť přivádí v každém oboru činnosti násilnou nutnost. Abstraktně vyvozený pojem je odtažitý i od vývoje i od účelnosti. Znamená to pak neurčitou vůli v poměru k universálnímu dobru, v celém rozsahu, ale bez účelnosti a bez poměru potence k uskutečnění;⁴ zatím co celá svoboda lidská záleží právě v tomto konkrétním uskutečňování potence ve *výběru* možných a lepších prostředků k dosažení cíle. Proud života lidského v svých formách nabývá přesnosti, dokonalosti a významu a krásy právě z toho, že intelligence měří stále lepší a vhodnější prostředky a vůle je vybírá k dosažení lidského cíle. Tak se uskutečňuje v lidské přirozenosti dokonalost duchovní, která v ní byla v potenciálním stavu. Vnitřní účelnost života se v dokonalé duchovní formě jednání a činnosti přeměňuje na dokonale svobodné úkony. To ovšem znamená zároveň, že svobodný duchovní úkon má poměr k svému přirozenému předmětu (k universálnímu dobru) a tedy nelze ztotožnit dokonalou duchovnost a svobodu s člověkem samým, neboť člověk se vyvíjí a zdokonaluje ve své svobodě dosažení absolutního dobra. Jinak je nebezpečí, že prázdnota lid-

⁴ M. de Corte, Sur la liberté politique, Revue de philosophie, Juillet-Aout 1939, No 4.

ská by se ztotožnila s plností, pro niž člověk žije a po níž aspiruje a znamenalo by to katastrofální převrat přirozeného poměru.⁵

Abstraktně vytvořený a předepsaný pojem svobody pod jakýmkoliv názvem, třeba humanity, rovnosti, velikosti atd., je vždy znásilnění pro jednotlivce, kteří přesto, že jsou rozumní, nemohou volit samostatně prostředky k svému rozvoji a k osobní svobodě. Nutný poměr k fantomu svobody vynucuje od nich stejnoměrnost a mechaničnost. Tak ztrácí život lidský na své bohaté možnosti vývoje a kráse duchovní svobody.

Pojem svobody ztotožněný s vnitřní účelností lidské přirozenosti neznamena ani osudové proudění života bez zákonitosti. Zákonitost je podstatná každé účelnosti. Proto lidská svoboda neznamena jakoukoliv nespoutanost. Účelnost znamená vnitřní orientaci a zaměření, proto svobodná činnost má svou přirozenou odpovědnost za dosažení cíle, má svou zákonitost. Každá forma svobodného jednání je vázána zákonitostí mravní, t. j. odpovědností poměru nebo nepochopěnému k cíli. Lidský duch nabývá tím větší dokonalosti, čím více je podřízen mravní zákonitosti ve svém svobodném rozhodování. „Sapientis est ordinare.“ Dnešní život je vzdálen od těchto základů, proto je více patologický než normální. Je ve stadiu věčného neklidu a neurčitosti. Nespěje k cíli, není účelný, je spíše rozkladný „paralysie agitante“, spěje k ničemu. Autonomie duchovní absolutní ve smyslu nespoutanosti je nemožná pro člověka, neboť lidská přirozenost a její život je podstatně účelný a jde za předmětem absolutní a universální pravdy a dobra. V tomto smyslu je podstatně vázána na svůj předmět, poněvadž sama se ztotožňuje spíše s potenciálním stavem a prázdnotou a náplň hledá. Jen Bůh dokonalý a intelligence sama je sám sobě cílem, neboť má v sobě plnost života, pravdy i dobra. Člověk jde za svou náplní a dokonalostí a svým cílem; ten je mimo prázdnotu lidské přirozenosti, je v ab-

solutním dobru a pravdě v Bohu. Vnitřní účelností je člověk orientován k Bohu, má k Němu bezprostřední poměr.

Autonomie duchovní je tím správnější a dokonalejší, čím více je orientována k cíli života, čím více se staví na objektivní a vnitřní účelnosti lidské přirozenosti. Přerušil-li kdo násilně svůj zákon účelnosti a orientace, stává se otrokem, mizí dokonalost svobody. Svoboda je spojena s lidskými schopnostmi myšlení a vůle, pokud jsou v dokonalé činnosti v poměru k životnímu cíli, kdy je to tvůrčí činnost lidského ducha. Obrátil-li se svoboda destruktivním způsobem k tomu, že člověk jedná špatně, proti psychické a vnitřní účelnosti, nejedná svobodně, nýbrž zneužívá svobody pod pláštěm nepochopené svobody. Moci konati zlo místo dobro není výraz svobody, nýbrž úkaz její slabosti a možnosti zneužití.

Každá činnost svou povahou znamená projev přirozenosti k dosažení své úplnosti a zdokonalení. Tedy činnost svou povahou je konstruktivní. Zneužitá svoboda působí destruktivně, tedy proti přirozenému rázu činnosti, proto nepřináší radost ani zadostučinění.

Mezi dvěma protiklady kantismem a rousseauismem je jiný systém života svobody a jeho orientace; není to ani osudovost ani apriorismus různých forem, který se stavěl pod různá jména jako abstraktní svoboda, není to absolutní duchovní autonomie, nýbrž přirozená účelnost života lidského, postavena před řadu hodnot hierarchicky sestavenou, jejímž vrcholem je Bůh, poslední cíl. Autonomie a svoboda má k ní přirozený poměr. Mimo tento poměr vzniká spíše karikatura než pravá podoba svobody.

Karikaturu postavil humanismus i demokracie, stejně jako socialismus a jiné systémy pantheisticky zabarvené, jejichž středem je abstraktní lidství. Doba karikatur duchovní svobody jak v osobním tak sociálním a politickém životě však už minula. Každý přirozený útvar má svou vnitřní účelnost. Nepochopíme-li celou vnitřní účelnost lidského života a její závaznost, nikdy nepoznáme smysl vnitřní svobody a duchovní autonomie.

P. Mag. M. Habán O. P.

⁵ Pokusy o ztotožnění vlastní lidské prázdnoty a potenciality s náplní blaženosti a dokonalosti se objevují i u některých českých lidí. Tak by se stal člověk sám sobě cílem a bohem. Je to nový druh pantheismu.

K tvarosloví pobožných her, zvláště českých, z věku středního.*

Začnu vzýváním, jež Klementinské „Z mrtvých vstání“, vkládá prostně ve chvalozpěv Magdalenin: „Jenž vstal z mrtvých (odpusť hříchy); utvrď v pravdě všechny věrné Čechy.“

Jádrem mešní oběti je proměnění; transsubstanciace. Ona postihuje nejobecněji a nejdokonalěji jakýkoliv úkol tvořivého ducha: Onen úkol, jímž se z pomíjivé věci stane trvalá a stálá podstata. Tímto poznávacím řádem, naprostým a svrchovaným, kterým spravuje se v lidských mezích každé umění, vědomě se řídily hry nábožné a divadelné věku středního.

To nejpresvědčivěji ukazují *řeči národní*, jež ponenáhlu pronikají do obřadných her (a to již v 11. věku v Provenči). Mešní obřad, v jádře nezměněn, jim čelí jako trvalý a stálý útvar, ale mešní píseň mateřštinou lidu pronášená, přidruží se konec konců k němu dvojlomně a jako skladba, která rodnou hovorovou mluvu vznesla na trvalejší tvar spisovný a na posvátný tvar. Mešní píseň mateřštinou lidu pronášená, přidruží se konec konců jako potomek všech *přestavebných vsuvek*, in volgare přičleněných ke hře latinské.

Zpěvy v posvátných hrách přejímají chorál, nebo obměňují nápěv, slova; nebo s nápěvem i slova. Chorál (abychom jej neměřili hudbou dnešní), dá se přirovnati ornamentálnímu vlysu románskému (třeba z katedrály v Arles). Vlysu, který z bylin, živočichů tvoří články ne-li shodné, tedy podobné až k záměně: Ty shody vynikají na ambroziánském hymnu „aeterne rerum conditor“; a z dnešních hymnů ze Syrie; nebo ze sekvencí: ty proměny se jeví ozdobami, koloraturami. Závěr chorálního úryvku a tedy vdech; a přerývka, již vykonává na ornamentálním vlysu, pilíř, rámeček, dutina a vypuklina - závěry a přerývky vždy plní pořádací úkon. Ornamenty, byť jen meřické; tím více vlysy vyvedené z postav nebo rostlin, běží nebo utkvívají na vodorovné i svislé; nadnášejí se vsí mocí, vzpí-

rají a zdeptávají; ovinují nebo dusí; propadají tmě a vynikají nad den: tím se blíží člověku. Ale pod pravidelností jejich běží labyrinty světa k městu Božímu: a k němu, do vysokých dalek člověk nevysáhne *zkušeností*. Odtahitý, zároveň i srostitý; realistický a nominalistický v nedílnosti, chorál nesvolává nebývalé poznatky a věci *do vůkolí zkušeností ověřitelného*, unáší však tvora do okrsků zkušeností neověřitelných. Předmět chorálu je *mysterium*, které láká k výzpytu; a tento výzkum neprobádá nikdy zúplna, co *mysterium* znamená. Chorál, rozhlaholený vlys ornamentální, se liší od národní hudby třeba stejně vyspělé a v noetickém řádu stejně dokonalé. Zkvetl totiž v Církvi *obecné* a nerozložil by své světlo v jednotlivé, místní barvy. S chorálem se sbližujeme po uctivou vzdálenost. Jsou to tvary metafysického poznávání, zpěvy nebožtíků ze tří světadílů, zpěvy živoucích a nezrozených po okrsku všeho světa. Soujem hudby, jehož pamět obsahuje 20 věků. Národové s kratší pamětí je rozdužují. Obohatili tak trvalý a stálý soujem ten, tak sebe. Tolik o *posvátném zpěvu*.

Vánoční hra Castillánská, prováděná od století 16. do 18. věku v Toledu, tím hlavně lišila se od naší hry (ze samého konce 14. věku zaznamenaná), že „duchovenstvo, oblečené za pastýře, tančí po celou mši na předpraží u hlavního oltáře“ a toto plesání že tvoří předeheru a úvod děje vlastního, jenž čtyřmi sbory, rozestavenými záměrně, se představuje.

Obřadová mimika, tak jako jeden z jejích tvarů, totiž *procesí*, jest uklidněný tanec. Tanec, „obecný vzor“ lidských úkonů, postihuje předně *bytlí pohybové*, totiž zápolení tíže vesmírné a poznávání lidského, jež gravitaci čelí ústrojnými silami a skládá, seskupuje, vyvažuje v útvar těla zduchovělé. Obřadová mimika i tanec tvoří obrazivý prostor a v něm obrazivé úvazky i obrazivé vztahy, obrazivé specifické váhy těla celého i končetin: i ducha. Při posvátné oběti se zpodobuje pod způsobou hmotnou úkon odvěký: Jak lidstvo krmit přijímá; jak přijímá chléb

Proslov, přednesený 22. července t. r. v Akademickém týdnu v Řevnicích.

s nebe. Tanec vypoďobuje, jak tělo hmotnou způsobu svou stravuje a jak ji mění tím, že vydává ji tvarem jiným úkon k úkonu. Úkonový průběh, úkonová řada spravují se obrazivým časem; který článkuje se pohybovým zvratem; který přerývá se klidem - postojem. Čas obrazivý vztahuje se k duchu a ne k měřám země - planety. Zpomalený průběh filmu, hudby, mimiky a tance předznamenávají *věčnost*: onen stav, kdy všechny pohyb ustal, utkvěl v centru jistoty. Vztahem vzdušných prázdností (jimiž tělo natěsnané do souvislé hmoty mezernatí) k plným objemům se zdůrazňují buďto čáry, nebo plochy, nebo tvary trojrozměrné; jeden, dvojí, trojí akční, úvazkový paprsek: a jejich proporce a jejich poměr určí v okamžitých seskupeních těla, kde jsou hmoty pro tu chvíli hlavní a kde podružné. V mimice i tanci základní a první dvojlomnost se jeví vzpřimováním, vznosem proti směru tíže. Další dvojlomnost (jež plyne se shody dvou částí těla, svislým řezem rozpůleného i vzájemného vyvážení údů nesouměrně seskupených), uplatní se - jako v ornamentu - právě tím, že náplň nejen dá se vztáhnout k dutině, i naopak, že útvar vzdušný dá se vztáhnout k tvaru těla, jež ho ohraničuje, že oba útvary se z vůle divákovy v sebe prolínají jako snímky filmové a v zápětí se přejínají; že průčelí dřív klidné, pohne se a zúží, prolomí a vystínuje. Osobnost (ať jednotlivcová, ať pospolitá, národní) se projevuje v pohybové skladbě, hlavně tvorbou času obrazivého a jeho uměřeností.

Pantomimy tanců světských znázorňují úkon nějakého povolání.

Pantomima posvátná však znázorňuje povolání k Bohu.

Troparium klášterní z let 933—936 od svatého Martina v Limoges již zapisuje tropus dialogovaný: a z něho vznikla umístěním u Božího hrobu zbožná hra. Latinskou hru o vzkříšení Páně napsal světec Ethelwold, anglický mnich, snad kolem roku 975. Jak se prováděla?

„Když se třetí kapitola čte, odějí se čtyři řeholníci; jeden z nich, vzav na se albu, roucho bílé, vstoupí jako jinou věcí zabrán; nenápadně dojde k hrobu Božímu“ — byl v oltářové dutině — „kde si tiše sedne, drže v ruce palmu. Po třetím responsoriu znenadání přijdou ostatní tři mnichové, v dalmatiku přiodění, v ruce kadidelnicí; krok za krokem se blíží ke hrobu, po způsobu těch, kdo

něco hledají, neboť všechno to se děje, aby představen byl anděl u Božího hrobu sedící a ženy, které přicházejí napustiti Ježíšovo tělo olejem. Jakmile pak ten, jenž sedí, uzřel blížiti se ty, kdo hledají a na místě se nevyznají, nechat intonuje z pola hrdla, jemně „Quem queritis“. Dozpívá. Tři ostatní mu odpovědí unisono: „Ježíše Nazaretského.“ I odpovídá jim: „Není ho tuto, vstalť jest, jakož předpověděl. Jděte, zvěstujte, vstal z mrtvých.“ A poslušni té výzvy, ať se obrátí tři mniši k obci, řkouce: „Alleluja, vstalť jest této chvíle.“ — Když dozpívali, ten, kdo sedí, vyřkne k nim teď (jakoby se upomenul) antifonu: „Pojďte a popatřte na místo“, a to řka, se otočí a zvedne roušku (která halí v Božím hrobě položený kříž, jenž v Bílou sobotu byl před obřadem tímto odnesen): ukáže jim hrobku bez kříže, kde zbyla jenom plátna, jimiž kříž byl zavínut. Vidouce to, vloží do Božího hrobu přinesená kadidla, pak ujmou roušku, rozestrou ji před duchovenstvem, jako by mu dali na jevo, že Spasitel vstal z mrtvých — poněvadž v ní není zavínut — i zanotují antifonu: „Vstalť jest této chvíle“. Načež kladou roušku na oltář. Dozpívají. — Kněz pak začne hymnu „Te Deum laudamus“ a zároveň se rozhlaholí všechny zvony.

Tato posvátná hra napořád se zpívá první případ zcela hudebního dramatu. Zpěv hierarchizuje slovo, vytěžuje z hovorové mluvy nebo z přednesu veršového hudbu zpola utajenou, zplna ještě nerozezvučenou, a tedy opět *činí trvalými věci pomíjivé*, na jedincích závislé. Chórál při tom chrání podstatu a jádro, věčnost hudby, před náladou, před náladovostí.

Drama za základ si bere vůbec příběh druhdy vyprávěný, který během času, v několika pokoleních vypracován, větví se a odehrává mezi osobami rázovitými. Rázovitost jednotlivých osob v prvním údobí her zbožných neprojevuje se zatím výlučností, vlastnostmi, jež od ostatních lidí ostře odlišují, ale opět hierarchizací úkonu všem společného: úžasu, jenž plyne z náhlého a nepředvídaného prozíraní věcí nadpřirozených; z osvětlujícího poznání; i z poznávání postrádaného (když třeba Magdalena uzří prázdný Boží hrob); úžasu, jenž vede lidi, třeba mastičkáře, k dělné účasti a dobrodětství.

Z osvětlujícího poznání. Touto claritas, tou *světelností* hlavně spravuje se skladba postav, skladba ovzduší her posvátných. A zřídla její (Tvůrce nebo andělé) ji vydávají - nepodléhající náladám. Je to nejúčinnější vzor jevištního dění, při veškeré pomníkove sošnosti a utkvělosti postav, které - více než hnutím - odliší se stupněm vyzářování a ozáření, jako jindy stupněm šera,

stupněm příšernosti, jde-li o zavilé hříšníky a pekelníky.

Český přínos do posvátnosti her je raný, ze století třináctého. Ženský klášter u svatého Jiří, s abatýší Kunhutou (tou dcerou krále zlatého a železného, která obrazovým Passionálem se zasloužila o umění výtvarná), byl prvním chrámem nově rozeného hudebního dramatu.

Český přínos do her zbožných se vztahuje zprvu k *přístavbě*. S vytríbeným smyslem pro sloh slavnosti a její spád, i pro práh skutečnosti nadpřirozené, jak dán jest jádrem jejím, básník do ní vsadil jednak *cudný* výjev mastičkářský, jednak výjev „Noli me tangere“. A to po způsobu, kterým drama vůbec odedávna pracovalo: tak totiž, že z řady posloupnosti bájí průpravných i dramat o námětu stejném vyvstane hra nová. Sudidlem, jež přestavěné zbožné skladbě činí po právu, je tedy výměr středověký, povždy platný, výměr *proportivně uměřenosti* všech částí, bývalých i nebývalých. Nebývalé články zjišťují stavbu průčelně i půdorysně, mění její objem, rozměřují po svém obrazivý čas i vrší nenáhleji dění přípravná a ústřední.

Vsuvky toho druhu, interpolace ať hudební, ať dramatické, nevznikají snadno, slepě, hmatem strojovým; vždy vyvedou přestavbu původních útvarů; přebásnitel vyjde od nich, jako od stupnic a škal, z nichž bere tóny k novým nápěvům.

Český přínos do her zbožných vztahuje se dále k obsazení. Cohen, dějepisec výprav středověkých, jen se dohaduje o hrách posvátných, že úlohy v nich prováděly řeholnice. U svatého Jiří řeholnice *vskutku* představovaly tři Marie.

Český přestavebný přínos do her zbožných

vztahuje se rovněž k pohybovému rozvrhu, jenž využívá chrámu celého a rozprostraňuje hru v hlavních rysech takto:

1. Tři Marie jdou k mastičkáři, zpívajíce „Aromata precio querimus“.

2. Odcházejí s mastmi ke hrobu, a sbor v to zpívá antifonu „Maria Magdalena et alia Maria...“

3. Následuje výjev příhrobný, kdy zjevuje se anděl a kdy otvírá se hrob.

4. Tři Marie se vrátí ke sboru a pějí, opět v chůzi, antifonu: „Ad monumentum venimus“. Vráť se ke sboru řeholnic, jako bylo „u sv. Jiří; jinde kanovníků, mnichů, kleriků a žáků atd.“ (Nejedlý: D. p. z. 17.)

5. Maří Magdalena postoupila ke hrobu a mezitím sbor zpíval: „Alleluja. Noli flere“... „Maria stabat ad monumentum, foris plorans, dum ergo fleret“ — „inclinavit se et prospexit in monumentum“.

Maří Magdalena, když sbor skončil, zahořekovala: „Tulerunt dominum meum et nescio, ubi posuerunt eum“ (výjev, který *rozrostl se v nářky, plankty*).

Zjeví se Ježíš. Tehdy ona klekne, pronášejíc slovo „Rabboni“. A Ježíš ze hry ustupuje za zpěvu: „Noli me tangere“.

6. Maří Magdalena opět ke sboru se vrací, který zpívá antifonu: „Venit Maria“ a ptá se: „quid vidisti?“ s ujištěním: „Credendum est.“ A kněz třikrát kleknuv. zanotuje: „Christus resurrexit.“

7. Dva apoštolé přibíhají ke hrobu a o nich zpívá sbor: „Currebant duo“.

8. Dva kněží ujmou roušku a vystoupivše ke stupňům, zanotují: „Cernitis o socii“ a zpěvem sboru „Surrexit Dominus“ a závěrečným „Te Deum laudamus“ ukončí se hra.

Ze stejného zájmu, z jakého se píší knihy o posvátném zpěvu, obrací se proslov k *posvátné mimice*. - Pokračování. Ing. F. Pujman.

Idea vzdělání.

Každá doba je charakteristická svým světovým názorem, svým životním stylem a svým výchovným ideálem. Výchovný ideál je v historii na sestupné linii od patristického ideálu svatosti přes scholastický ideál theologické učenosti a přes humanistický ideál světské učenosti až k buržoasní revoluci 18. století, jejíž pedagogickou interpretací je „dobrý průměr“, při-

způsobivost a demokratická tolerance ve věcech ducha.

Liberalistická éra je dobou duchovní nevázanosti, volné myšlenky a tolerance, jejímž rubem je povrchnost a znevážnění duchovních hodnot. Demokracie nevytvořila v pravém slova smyslu výchovného cíle ani ideálu osobnosti. Slabá výjimka, anglické gentlemanství, je z části

záležitost společenská a zčásti kus tradice rytířské. Cíl školy zůstal bolavým problémem.

A přece, nebo právě proto vědecká pedagogika začíná svůj rozvoj právě v těchto stoletích všeobecné neurčitosti a porušení řádu. Co nevyrůstá z duchovní náplně a životního stylu doby, musí se konstruovat v systémech.

Všechny pedagogické systémy liberalistického období můžeme zahrnouti do dvou skupin: Ty, které zdůrazňují přírodu, *nature*, t. j. vrozené předpoklady. Podle nich vše již v dítěti jest, jen umožněte vývoj a rozvoj jeho skrytých schopností. Na vědomostech prý tak moc nezáleží, důležitější je vytríbiti jednotlivé funkce, schopnosti jako paměť, pozornost, soudnost a pod. Učební látka nemá prý jiného smyslu, než aby byla nástrojem k tříbení žákových schopností. Je to pedagogický formalismus.

Směry, které proti vrozeným předpokladům zdůrazňovaly to, co získáváme zevně, *nurture*, zabředly do opaku. Místo formálních schopností zdůrazňuje se materiální obsah vědění. Dětská duše má se stát skladištěm poznatků. Výchovným ideálem se stává t. zv. všeobecné vzdělání, jež vyhovuje konvenčním ideálům měšťácké společnosti. A tak se stává praktickým cílem všech škol prosté předávání vědomostí minulé generace.

Demokratické století nemělo výrazné duchovní tváře a proto nemohlo vychovávat člověka k určitému obrazu. Liberalismus a demokratičnost jako filosofický světový názor mají povahu negativní; nemohly proto vytvořit jednoznačný pedagogický cíl, neboť člověk je podstatná jednota, unio substantialis.

To je zhruba bilance této éry v pedagogice: *nejisté a oportunistické balancování mezi formalismem a pedagogickým materialismem*. Výsledkem pedagogiky není však jako v mnohých jiných vědách jen holý poznatek, nýbrž živý člověk, generace nebo i několik generací s charakteristickým duševním životem. O správnosti a nesprávnosti pedagogických ideí svědčí proto s konečnou platností to, jak vypadá generace podle nich vychovaná. Vidíme, že posledním generacím chybí:

1. Celistvé poznání obecných věcí, jak se to má se světem a lidstvem jako celky, tedy poznání těch věcí, jichž znalost zakládá *moudrost*.

2. Pochopení podstaty, smyslu a příčin věcí a jevů, *certa cognitio per causas*.

Kdežto jejím majetkem je neurčité, povšechné, pod práh vědomí rychle se šinoucí vědění o věcech, hlavně o věcech neživé přírody. A ti, kteří studují na vysokých školách, odnášejí si jakés takés speciální vzdělání.

Ani jedno ani druhé neopravňuje k tomu, aby se člověk nazýval vzdělaným nebo inteligentním. Nedivme se proto, že se dnes instinktivně stále častěji ke slovu inteligence přidává přívlastek „*tak zvaná*“. Vzdělání je buďto *totální*, *celistvé*, anebo vůbec žádné. Slovo „*totální*“ je ovšem dnes tak běžné, že mu dobře nerozumíme; musíme si je tedy vymezit. Užíváme tohoto pojmu neradi, ale uijeme ho přece, abychom jej mohli uvést na pravou míru.

Totálnost záleží v tom, že za všemi skutečnostmi, věcmi a ději vidíme jednu poslední skutečnost nebo hodnotu, která dává všem ostatním smysl a zdůvodnění, a jež je posledním měřítkem všech věcí. Takovou skutečností může být *náboženství*, Kristus, v němž žijeme a jehož jsme, jenž je smyslem všeho našeho jednání, života i smrti. Totalita křesťanská je vyjádřena slovy apoštolovými, že křesťan „*živ je z víry*“. Jiná skutečnost, která se může stát principem totality, je *stát*, *národ*, *ideologie*. Stát, který uplatňuje totalitní nárok na člověka, žádá, aby jednotlivec viděl ve státě smysl, zdroj i cíl své duchovní existence. Posledním smyslem všeho jednání a dění má být stát a jeho prospěch. Místo z víry má občan žít ze státu.

Chceme mluvit jen o *totalitě vzdělání*. Totalita vzdělání je buď odvozená nebo autonomní. Protože vzdělání samo není hodnota autonomní, ocítají se nutně pokusy o autonomní totalitu vzdělání ve slepé uličce. Autonomní hodnotou je jenom ta hodnota, která záleží jaksí sama v sobě a má charakter hodnoty nezávisle na jakýchkoliv jiných hodnotách. (Srov. Joh. Hessen, *Wertphilosophie*, str. 77.) Není však možné vzdělání pro vzdělání; naopak musí být vždy vzděláním k něčemu. Musí mít nějaký smysl, který je výše než formalistické tříbení schopností pro boj o život a výše než materialistické kupení vědomostí pro praxi nebo samolibost. Vzdělání musí mít ideu, která je odvozena z nějaké vyšší totality.

Odvozený ideál vzdělání má svůj zdroj v tota-

litě státní nebo náboženské, podle toho, k čemu je zaměřen. Znamená to, že *vzdělání jako celek, a též všechny jeho složky a dílčí cíle, všechny jeho prostředky, metody a obsahy jsou usměrněny ke státu (národu, ideologii) nebo k náboženství. Vzdelání ke státní totalitě* nemůžeme zásadně přijmouti. Smyslem života jednotlivce není stát, ale naopak smyslem státu je jednatel, t. j. poskytnouti jednotlivci co nejvhodnější podmínky, aby mohl dosáhnouti svého životního naplnění. Smysl a cíl státu je nižší než je cíl jednotlivce, proto nemůže stát býti poslední směrodatnou skutečností pro lidské chování a jednání.

Vzdelání k totalitě náboženské můžeme přijmouti za ideu vzdělání, neboť poslední cíl náboženství shoduje se s posledním cílem jednotlivce. Nikdo nemůže mít vyššího životního cíle než mu určuje náboženství, takže zde nemůže býti rozumného konfliktu. Náboženství je autonomní hodnota, a to absolutní. Totalita náboženská všechny ostatní hodnoty ethické, estetické a intelektuální netoliko svobodně připouští, ale přímo vyžaduje, umožňuje, staví na své místo v řádu a přirozeně v sobě obsahuje.

Tím, že jsme podložili vzdělání náboženstvím jako poslední skutečností, nezhodili jsme se ještě úkol. Zbývá nadále konkrétní otázka: *v čem záleží vzdělání jako stav*, co je jeho obsahem, jinými slovy, co činí člověka vzdělaným.

Zmínili jsme se již o dvou znacích vzdělání, kterých se dnes nedostává: o poznání celistvém, celkovém, přehledném, a o poznání podstaty, smyslu a příčin věcí a jevů.

Poznání *smyslové* nezmocňuje se podstaty věcí, nýbrž jenom jejich vnějších znaků. Proto nemohou býti smysly prostředkem takového poznání. Naproti tomu *duch* vztahuje se svou podstatou právě na celistvost - *respicit universaliter omne ens*. Jediné duchové poznání (pojmové) zmocňuje se podstaty věcí. Tedy podstata věcí a celistvost věcí znamenají obsah a rozsah světa, který je vlastním předmětem duševního života. Podstata a celistvost věcí jsou úzce spojeny: jen kdo zná podstatu věcí, může chápat jejich celistvost. Řečeno v termínech logiky: jen kdo zná obsah pojmu, může chápat jeho rozsah.

Poznání podstaty a celku věcí je ovšem vázáno konečností a omezeností člověka jako tvora.

Totalita poznání zůstane pro člověka vždycky jen nadějí. Ani nesmíme zapomenout, že i uskutečnění této lidsky nedokonalé totality je vázáno na věk a vývojový stupeň člověka.

Základem naší ústavy zůstává tedy poznatek, že intelekt se vztahuje na podstatu a na totalitu skutečnosti. Dvojí etymologie tohoto slova: *intus-legere* a *inter-legere* znamená čísti uvnitř (*intus*), tedy podstatu věcí, a čísti to, co je mezi věcmi (*inter*), tedy vztahy věcí, jejich organicitou, řádovou celistvost.

Chceme-li uskutečnit u člověka vzdělání jako stav, znamená to, že chceme dosáhnout pravého a otevřeného vztahu duše k totalitě bytí. Kratěji řečeno: Podstata vzdělání záleží *v totálním přehledu o skutečnosti*. Také v tomto smyslu je právě vzdělání totální. Tomáš Akvinský říká totéž slovy, že uskutečnění podstaty poznávající duše (tedy to, čemu říkáme vzdělání) záleží v tom, že se v ní kreslí celý řád vesmíru a jeho příčin - *totus ordo universi et causarum eius*. Tím se také uskutečňuje přirozená touha ducha, jenž podle své podstaty směřuje k celku, k úplnosti a dokonalosti.

Totální vzdělání záleží v celkovém přehledu o skutečnosti. V tom skrývají se dva významy. Za prvé: vědění o tom, jak se to má se skutečností jako celkem. Totální přehled je v tomto smyslu totální v čistě formálním významu, bez ohledu na obsah a na části skutečnosti, jež dohromady tvoří celek. Druhý význam hledí více na obsah; ne tolik na celistvost skutečnosti, jako na souhrn skutečných věcí. Tento přehled souhrnu skutečných věcí může mít různé stupně, může být více méně diferencován. Formální přehled v onom prvním a základním smyslu naproti tomu nemá stupňů: buď tu je nebo není. Uvedme příklad z historie: lze rozlišovati znalost historických fakt a celkové pochopení smyslu některé historicko-kulturní epochy. Právě vzdělání žádá obojí.

Vědění, v němž se mnohost a rozmanitost poznatků neslučuje v celek, nemůže nikdy založiti právě vzdělání. Tím se vylučuje jednak *encyklopedické* a jednak *specialistické* vzdělání. Encyklopedismus jest osvícenský ideál vzdělání. Záleží v hromadění co největšího množství poznatků. Totální přehled o skutečnosti nevyluču-

je vědění o jednotlivostech, naopak je předpokládá. Avšak teprve tvůrčím řádem a vnitřním zformováním mnohosti v totální přehled vzniká vzdělání. Nikoliv skutečnost rozložená v jednotlivosti, ale totus ordo universi je předmětem vzdělání.

Specialistické, odborné vědění o jednotlivostech nestává se mrzačením ducha, který je podstatně zaměřen na celek, jen tehdy, jestliže vyrůstá na půdě totálního přehledu. Jestliže je odborné vědění živeno z celkového obrazu o skutečnosti, může samo přispívat k totálnímu názoru, neboť jednotlivec jako organická část celku je též obrazem celku.

Jestliže jsme uznali za základ vzdělání totální přehled o skutečnosti, nemůže být vzdělaný ten, komu je cizí celá nějaká oblast lidské skutečnosti nebo poznání. *Křesťanství* je nejpodstatnější kulturní a vůbec lidskou skutečností. Je to skutečnost historická a životní, oblast vědění a poznání skrze rozum a víru. Z totálního vzdělání není možno vyloučiti náboženství ani jako historickou skutečnost, ani jako předmět a prostředek poznání skrze víru, a to tím spíše, že právě Zjevení osvětluje sám základ totality ve vesmíru. Protože každá totalita, jež neuznává náboženství jako předmět a prostředek vzdělání, je kusá a náhražková, přicházíme k závěru, že náboženství je pro vzdělání podstatné. *Nevěřící nemůže být v pravém a plném smyslu vzdělaný.*

Rozumem poznáváme dvě stránky skutečnosti: to, co jest, a to, co má být. Někteří filosofové (Kant) podle toho dělí rozum na *teoretický* a *praktický*. Předmětem rozumu teoretického je poznávat, že *něco jest* a jak to jest, tedy svět jevů. Předmětem rozumu praktického je poznávat, že *něco musí být nebo má být* a jak to má být, tedy svět platnosti a hodnot. Kant správně rozlišil skutečnosti na ty, které jsou, a na ty, které mají být. Ale tím, že rozdělil rozum na dva rozumy, samostatné, teoretický a praktický, dopustil se něčeho, co má velmi zhoubné následky: na jedné straně neplodný intelektualismus a na druhé nevázaný praktický voluntarismus. Svatý Tomáš Akvinský také rozlišuje skutečnosti, které jsou a ty, které mají být. Také mluví o rozumu *badavém* a *činorodém*, ale netrhá je od sebe. Rozum badavý a či-

norodý, představují různé stránky poznání, a proto také oba druhy vědění jsou úzce spojeny. Vědění praktické má kořeny v teoretickém a předpokládá je. Teprve z toho, co jest, vyplývá, co má být. Poznání toho, co má být, je založeno v poznání toho, co jest.

Vzdělání není jen teoretické, ale též činorodé vědění. K pravému vzdělání patří též vědomí toho, co má být, co máme dělat a jak to máme dělat. Vzdělaný člověk není jen vědoucí, ale též rozumný. Rozumnost totiž znamená jakožto *recta ratio agibilium* - právě toto *dirigující vědění*, jež se vztahuje k jednání. Tím, čím je pro rozum teoretický poznání příčin, je pro rozum činorodý poznání důvodů, čili příčin teleologických, účelových. Právě zanedbávání činorodé stránky rozumu při vzdělání vedlo k největším škodám. Naše generace nedovedou vidět, že některé skutečnosti jsou pro nás zatíženy úkolem, že styk s nimi nebo jejich poznání musí nás ve vší samozřejmosti oplodnit k jednání, že na příklad povinnost spravedlivých mezd je stejnou skutečností, jako nutnost jísti a jako fyzikální zákon pádu. Dnešní ochrnutlost inteligence a její váhavost před odpovědným jednáním byly nazvány zradou vzdělců. Snad to není ani přímá zrada této generace, jako spíše nemohoucnost a jalovost, jež je trestem za staré hříchy proti Duchu svatému. Nechceme-li zachraňovat příští generace pro silnější, aktivnější a odpovědnější život vojenskou dresurou, musíme začít zde, ve vzdělávání, to jest ve formování ducha.

Středem stvořené skutečnosti je člověk. Na rozdíl od ostatního světa vyznačuje se člověk *dějinností*. Ani zvíře, ani nerost nemá dějiny, dějiny má jen člověk. Totální názor na lidskou skutečnost zahrnuje v sobě tedy předně vědění o dějinách. Přirozené vědění o dějinách lidstva zvyšuje se nadpřirozeným věděním o dějinách Pádu a Spásy, v nichž je nejhlubší smysl všech dějin.

Pro každého z nás soustřed'ují se dějiny v *přítomném okamžiku*. Nejživější dějinností je aktuální skutečnost. Proto žádá právě vzdělání v první řadě přehled o přítomné skutečnosti, ba i historické vědění se zaměřuje na pochopení skutečnosti. A při tomto bodu musíme znovu zdůraznit, že poznání přítomnosti individuální

i sociální nemůže býti jenom teoretické, jak se věci mají se mnou, po případě s okolím, ale také činorodé, jak to má býti u mne a jak to má býti ve společnosti, v níž žiji. Netíhne-li vědění přirozeně k jednání, pak je odpoutáno a je sterilní. Není to pravé vzdělání, ale klamně a zdánlivé.

Je to intelektualismus, jenž má dalekosáhlé zhoubné následky individuální a politické. Historická zkušenost nás učí, že bývá příznakem ubývání tvůrčích sil a dožívání jednotlivých kulturních období. *PhDr. František Müller.*

Hospodářství a mravní zákony. (Pokračování.)

§ 5. Cíle a zákony v hospodářském životě.

Hospodářství není, než druh lidského jednání... Není tedy hospodářství něčím na-prosto volným, nýbrž splývá s vlastním vnitřním lidským životem, a tím podléhá určitým zákonům. Tyto zákony jsou dvojí: zákony, zavazující správnou činnost hospodářskou jako hospodářskou, a zákony vážící činnost hospodářskou jako lidský kon, a tu jsme již v řadě mravním. Podléhá proto hospodářství zákonům hospodářským a mravním...¹

A) Nutnost hospodářských zákonů

v hospodářství uznávají všechny národohospodářské školy, avšak různým způsobem.

Základním zákonem jest stanovití cíl, neboť cíl udává smysl každé věci. Podle cíle se musí upravovati podstata věci, aby věc mohla dojít ke svému cíli; podle něho se musí měřiti i činnost a užití věci i její vlastnosti. Vše, co ve věci jest, má svůj poslední smysl v základním cíli, v určení věci. Proto se nazývá cíl „příčinou všech příčin“, a možno říci, že v jistém smyslu je věc taková, jaký má cíl. Od cíle se musí rozlišovati předmět: předmětem hospodářské vědy jest hospodářská činnost, a jejím předmětem jsou hospodářské statky; cílem obojího má býti podle přirozeného zjišťování odstranění různých nedostatků.²

Dnešní theorie o konkrétním cíli hospodářství, a tedy o jeho podstatě, o jeho smyslu a o jeho

zákonech, se dají shrnouti zhruba ve tři skupiny.

a) *Theorie zisku:*

Východiskem hospodářského života jest produkce. Hotové hospodářské hodnoty jsou pak rozdíleny a spotřebený. Z těchto prostých vztahů se časem vyvinul moderní, velmi složitý organismus směnného hospodářství. Theorie zisku tvrdí, že cílem hospodářského života jest zisk a výdělek. Měřítkem pro výrobu a zhotovování hospodářských hodnot není pak spotřeba nebo přirozená nutnost krýti ten či onen nedostatek, nýbrž odbyť, trh. Výrobce je podle těchto teorií na prvním místě obchodníkem, který řídí produkci podle možnosti výdělku. Přednosti těchto systémů: možnost volného rozmachu individuálních sil; zvýšení výroby; zdokonalení výroby; pokles cen výrobků atd. Vada: kromě užitečných věcí dostanou se na trh i výrobky, které nemají význam, ano poškozují život společnosti, hlavně s mravní a ideové stránky; nemravná reklama; pád slabších podnikatelů; mravní rozklad atd. V praktickém životě měly dnes tyto zásady převahu (liberalismus a pod.).³

b) *Theorie krytí potřeb:*

Podle nich je výlučným cílem hospodářství odstraňovati potřeby a plniti požadavky, které by se proto musely uvážiti a stanovití předem. Theoreticky by to nebylo nejhorší: do oběhu by přicházelo jen to, co je nutné a dobré, a to v patřičné míře. Avšak je možné najíti přesný předpokladový výpočet pro krytí všech soukromých i veřejných potřeb? Najde se k tomu přesný úřednický aparát, najdou se lidé, kteří

³ Viz Weber-Tischleder, uvedené dílo str. 226.

¹ Filosofická revue 1939, Hospodářství a mravní zákony, str. 118.

² Filosofická revue 1938, Hospodářství a mravní zákony, str. 157.

bez nároku na vlastní podnikavost budou plniti bezmyšlenkovitě jen předem vypočítaný hospodářský plán?⁴

K těmto teoriím by se snad daly zařadit nové tak zvané teorie rovnováhy, kde však se hledí na hospodářství spíše jako na řadu vzájemně závislých, ale pojmově oddělených vztahů mezi lidmi a hospodářskými jevy, a hledá se, jaké jsou účinky určitých změn v cílech nebo v prostředcích.⁵ Tato rovnovážná analýsa byla v posledních letech velmi zdokonalena a soustřeďuje se hlavně na otázku předvídání („foresight“). Vlastní její představitelé vidí východisko z dnešní izolace v dalším prohloubení theoretických výzkumů a v důkladnějším prozkoumání kausálních procesů. Zdůrazňují, že se musí dáti získaným abstraktním úvahám určitý podklad zdravého rozumu (commonsense) a zkušenostní důkaz správnosti. Je to metoda, kterou vytýkala tomismu jako nesprávnost moderní filosofie (Kant a jiní) a kterou je nucena uznati konečně i sama.

Přes všechny kladné přínosy dopouštějí se stoupenci těchto moderních směrů národohospodářských několika zásadových hrubých omylů. Tak L. Robins⁶ a prof. Gunar Myrdal⁷ sice zdůrazňují nutnost hospodářských teorií, avšak upírají jim platnost řídících norem; podle nich totiž „sociálně vědecká analýsa musí býti bezhodnotná, má-li býti objektivní“. Určení, že posledním cílem politiky (= občanského života) má býti „všeobecně nejlepší“ nebo „společný užitek“, *prohlašují za bezobsažnou banalitu*.⁸ Je to z neznalosti (aristotelsko-tomistického) základního poznatku: ens, verum, bonum... convertuntur, to znamená: skutečno = pravda = dobro. Všechno, co je pravdivé, je obrazem skutečna a skrývá v sobě hodnotu dobra, souvstažnou k pravdě; může se to státi cílem lid-

ského konu, a tedy jeho normou. Jiná potíž Myrdalova jest, že jedno slovo může míti několik významů podle různých vztahů: na příklad slovo „princip“. Scholastika řeší tuto obtíž dokonale naukou o jednoznačných, různoznačných a obdobných pojmech (univoca, aequivoca, analogia). A tak je patrné, že ani hospodářské teorie nevyřeší, nebo aspoň nedořeší své otázky bez pomoci metafysiky, psychologie, ethiky a jiných nadřazených, abstraktnějších věd. A k tomuto závěru došel již i sám Myrdal a Robbins.⁹ Jeden ze stoupenců této naukové skupiny přichází dokonce k závěru, který je vlastně již programem skupiny další: Je to Knut Wicksell, jenž praví o cíli sociálně-politického rozvoje: „Naším cílem na zemi jest opatřiti všem nejvyšší míru štěstí, bez ohledu na společnou třídu, rasu, mluvu, pohlaví a vyznání víry.“ (Z řeči na universitě v Lundu.)¹⁰

c) *Theorie všeobecného blahobytu.*

Je to rčení především školy aristotelsko-tomistické, opírající se o přirozenou povahu lidské osobnosti a společnosti, o řád hodnot a o zákony účelovosti, jež spínají vše, co jest s jedním posledním cílem. Tato škola definuje národohospodářskou teorii jako „vědu, která zkoumá, co je blaho národa a jak ho možno dosáhnouti“. Anebo ještě jasněji: jako „čínorodou vědu, která řídí hospodářskou činnost občansky (politicky) sdruženého lidu, usilujícího o hmotný blahobyt národa“.¹¹

Předčí předešlé skupiny teorií tím, že označuje neurčitý výraz „krytí potřeb“ vlastním pojmem „hmotný blahobyt“, vyjadřující tak jeho vlastní tvar. Místo mechanismu, který je nebezpečím druhé skupiny, zdůrazňuje organickou společenskou vazbu a stavbu hospodářského života, jehož cílem jest blaho všech členů. Žádá závazný hospodářský ohled na jiné a na společnost. Neznamená nikterak stojatý klid ani pohodlnost, avšak vyhýbá se také nepřirozenému přepětí (theorie zisku). Podle tomistické školy nabízí hospodářství člověku příslušnou hmotnou *oporu*,

⁴ Viz Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, str. 173, Lipsko 1911.

⁵ Dr. Miloš Stádník, Několik příspěvků ke sporu o metodu v teorii nár. hosp. (Sborník věd práv. 1939, č. 1, str. 56.

⁶ Robins napsal na př. „An Essay on the Nature and Significance of Economic Science.“

⁷ Napsal mimo jiné „Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung“.

⁸ Dr. Stádník, *uv. dílo*, str. 70.

⁹ Dr. Stádník, str. 74.

¹⁰ Tamtéž, str. 71.

¹¹ De Rooy, *De prosperitate populi*, pg 9—14. Řím, Angelicum, 1934-35.

základ a prostředky pro vlastní lidský rozvoj a pro jeho duševní zdokonalení (mravní a rozumová vyspělost, kultura), aniž však význam hmotných hodnot příliš zveličuje nebo zanedbává. *Mírou* blahobytu není jen jakékoliv umožnění života, nýbrž *slušný život* (*bene vivere*, εὖ ζῆν), což však neznamená zbytečný nadbytek. Nevidí v hmotném blahu vrcholné štěstí lidské, neboť jsou chudí šťastní a bohatí nešťastní.¹²

Ale i když ví, že vlastní lidské štěstí má čistě nehmotné zdroje, přece nezapomíná, že ve skutečnosti jsou pro většinu lidí hmotné hodnoty velmi důležitým činitelem štěstí.¹³

Všeobecný hmotný blahobyt jest podmínkou, ano částí obecného blaha, v jehož dosažení vrcholí poslání lidské přirozené společnosti.¹⁴ A není člověka, který by nebyl členem nějaké společnosti. Proto struktura hospodářského života je naprosto závislá na tvaru společnosti a jeho předním zákonem jest spravedlnost (a láska). Blahobyt nevzniká z pouhého sečtení jednotlivých majetků, nýbrž je spojen určitým, pevným řádem a tomuto řádu podléhá (*unitas ordinis, subordinationis*).

V tomto těsném pružném spojení prospěch soukromý znamená i vzrůst obecného blaha a naopak (II—II, 47, 10, ad 2). „Dobrý, slušný lidský život,“ (εὖ ζῆν), který je cílem života ve společenství na zemi, má několik složek: má znamenat dokonalé rozvití a užití všech schopností a možností, skrytých v lidské přirozenosti. Na prvním místě je to zdokonalení schopností *rozumu* jak po stránce nazíravé, tak činorodé. K nim se druží přirozeně dokonalost *mravní*. Jen za těchto předpokladů může nastati mezi lidmi dokonalé soužití *v lásce*, radosti a *míru*. A *hmotné statky* jsou nutným prostředkem k dosažení tohoto stavu, jsou jako základem, jako tělo nosí duši. Hospodářství má sloužit rozvoji ducha. Sv. Tomáš o tom praví: „... k nedokonalé blaženosti, jaká se může míti v tomto životě, se vyžadují zevnější dobra,

ne jako by patřila k podstatě blaženosti, nýbrž jako nástroje, sloužící blaženosti, jež záleží v konání ctnosti, jak se praví v *Ethic. I*, hl. 7. Neboť člověk v tomto životě potřebuje tělesných nezbytností jednak ke konání ctnosti nazíravé, jednak k činnosti ctnosti činné, k níž se nad to vyžaduje ještě i více jiných věcí... Avšak k dokonalé blaženosti, která je ve vidění Boha, se taková dobra nevyžadují vůbec. Protože všechna taková zevnější dobra jsou nutná buď k udržování živočišného těla, nebo k nějakým činnostem, jež konáme skrze živočišné tělo... Ale ona dokonalá blaženost, jež záleží ve vidění Boha, buď bude v duši bez těla, nebo bude v duši spojené s tělem, ale ne živočišným, nýbrž duchovým. A proto se nevyžadují zevnější dobra vůbec k této blaženosti, ježto jsou určena pro živočišný život. A protože v tomto životě štěstí nazíravé se podobá oné dokonalé blaženosti více než štěstí činné, ježto je podobnější Bohu, proto potřebuje méně těchto tělesných dober“ (I—II, 4, 7; *Eth. X*, 8).

Poněvadž tedy vlastní všeobecné dobro závisí na hmotném blahobytu, snaží se každý dobrý státní útvar o dobrý majetkový stav svých občanů. Strádající lid není nikdy znamením bohatého státu a naopak.¹⁵ Stát se musí snažit o pořádek, klid a harmonický soulad všech hospodářských činitelů. Při tom však musí nechávat možnost soukromé podnikavosti.¹⁶ Neboť člověk musí také sám bojovat a usilovat o své štěstí, a to nejen z důvodů mravních, nýbrž i psychologických.¹⁷ Jedná-li vládní útvar jinak, je mařeno přirozené poslání společnosti a je nutno jej odstraniti.

Vlastnosti dobrého hospodářského stavu společnosti popisuje encyklika *Quadragesimo anno*. Blahobyt musí býti trvalý a zajištěný, a musí poskytovat všem, čeho potřebují. Zdravý rozum z něho vylučuje vše, co by mohlo ohrozit fyzický nebo mravní život společnosti, národa, neboť tak by nebyl prostředkem ke štěstí, nýbrž ke zkáze. Blahobyt musí býti schopný růstu (dynamický), neboť zdravá společnost, zdravý národ

¹² De Rooy, uv. dílo, str. 190—220.

¹³ Viz W. Sombart, *Die drei Ökonomien*, str. 355.

¹⁴ Srovnej: *Theol. Summa*, II—II, ot. 58, čl. 5 až 6, a comment. (Bañez!); II—II, 39, 2, ad 2; ot. 47, 10, ad 2.; In *Eth. I*, I; De Reg. princ. I, hl. 14 a 15; — A. Pottier, *De iure et iustitia*; — Merkelbach O. P. *Theologia Moralis* II, n. 259; — Alb. Müller S. J. *Notes d'économie politique*, I, pg 25—37.

¹⁵ Srovnej snahu Německa, zaručiti členům národa zaměstnání a výživu!

¹⁶ *Quadragesimo anno*, pg. 29.

¹⁷ Weber-Tischleder, str. 251—266; tamtéž 340.

musí žít a růst, musí míti mládež. Rodiny bez dětí jsou cizopasnými škůdci národa a měly by býti podle tohoto potrestány. Lidé (lékaři!), kteří je v tom podporují, právě tak. Společnost a každý její člen musí míti blahobyt skutečně, nejen jako předmět slibů nebo nadějí. A musí to býti blahobyt všeobecný, nikoli vyhrazený jen několika jednotlivcům. Poněvadž však společnost je různorodý, živý organismus, není ani účast na blahobytu stejná u všech, nýbrž rozdělena podle zásluhy a potřeby a podle různých stavů.¹⁸ Sv. Tomáš praví: „Spravedlnost se musí zachovávat vždycky; avšak určení toho, co jest (konkretně) spravedlivé, ať podle zákonů lidských či božských, se řídí podle různého postavení člověka.“ (I—II, 104, 3, k 1.)

Známkou blahobytu není dobré postavení nejvyšší společenské třídy; nýbrž nejnižší. „Nikdo nesmí žíti pod lidskou úroveň“ (II—II, 32, 6). A zdůrazňuje-li se, že cílem státního života občanského má býti dobrý ctnostný život jednotlivců i celku, musí se také zdůrazniti, že napřed musí míti člověk chléb, a pak teprve může mysliti na ctnost. „Neboť k dobrému životu každého člověka jsou nutné dvě věci: jedna základní, a tou jest dokonalý život (ctnost); jiná je druhotná a jakoby pomocná, totiž dostatek hmotných prostředků, které jsou nutné ke ctnostnému úkonu.“¹⁹ Je nutné varovati se i nadbytku i bídy a žebroty, pokud jsou ovšem příležitostí ke hříchu. (III, 40, 3, k 1.) Neboť chudé vrstvy nedovedou vládnouti a poslouchají jako otroci; boháči naproti tomu nedovedou poslouchati a vládou despoticky.²⁰

Proto první snahou zdravého hospodářství musí býti odstranění pauperismu a proletarismu, jež nazývá Pius XI. v encyklice *Quadragesimo anno* „sors vitae incerta“ = nejistým údělem života (str. 24.). Jen tak se dostaví klidná rovnováha života. A nebude-li se snažit společnost mužně a bez odkladu o uskutečnění těchto směrnic, ať si nikdo nenamlouvá, že bude možno uhájit veřejný řád a pokoj a mír ve společnosti lidské proti hlasatelům různých nových nauk (tamtéž, str. 24.).

¹⁸ Viz na př. Merkelbach, uv. dílo, II, n. 614—630.

¹⁹ Sv. Tomáš, *De Regimine principum*, kn. 1, c. 15.

²⁰ De Rooy, op. cit. pg 200.

Věda národohospodářská je pravou, skutečnou vědou, která je plně nezávislá ve svém oboru. Avšak život není jenom hospodářství, je daleko širší, má ještě jiné, vyšší oblasti, s nimiž hospodářství těsně souvisí. Jsou tu ještě jiné cíle a jiné hodnoty, k jejichž dosažení je podle zdravého úsudku hospodářství prostředkem, a podle nichž se tedy musí řídit i usměrňovati. *Jsou proto nutné určité normy, říkající, co jest v hospodářství dobré a co ne; co se smí, či musí, a co se nesmí. A to nejen ve smyslu hospodářské výroby, nýbrž také ve smyslu mravním, aby hospodářský život neškodil duchovému životu národa, nebo se nestal dokonce jeho cílem.* Výstižně praví Adolf Hitler: „Vždy, když v Německu došlo k mocensky politickému rozmachu, začalo se zvedati i hospodářství; vždy však, když hospodářství se stalo jediným cílem našeho lidu, a tím udusilo ideální ctnosti, stát se zhroutil a strhl s sebou i hospodářství.“²¹

B) Nutnost mravních zákonů

v hospodářském životě dokazují především t. zv. hospodářské krise a rozbor jejich příčin.

Artur Lederer praví: „O vysvětlení a theorie (krisí) není nouze: deflace, racionalisace, nadprodukce, reparace, příliš vázané hospodářství, příliš málo vázané hospodářství, podkonsum atd. Ale všechny tyto zdánlivé příčiny nejsou ničím jiným, než články v řetězu příčiny a následku, které společně právě tvoří světovou krizi, avšak *první článek tohoto řetězu nebyl dosud nalezen.* Nebo jsou to jenom okolnosti, které ve skutečnosti připravovaly světové krisi půdu, které však nemohly býti pravou příčinou, asi tak, jako alkoholismus činí lidské tělo jen přístupnějším určitým chorobám, aniž sám může tyto nemoce vyvolávat.“²²

Návrh aristotelsko-tomistického řešení: *Slovem „hospodářská krise“ se označuje každá porucha hospodářského života, hlavně však poru-*

²¹ *Mein Kampf*, str. 167 (uvedeno podle „Brázdy“ 1939, č. 18, str. 272).

²² Art. Lederer, *Pravá příčina světové krise*, přeložil R. Eisner; str. 3—4; ač dílko přináší mnoho pozoruhodného, neřeší svůj námět, neboť končí mylným závěrem: „Jsme hříčkou citových vln,“ (str. 22). Vyd. Neubert, Praha, 1932.

cha blahobytu. *Pojem* krise definujeme jako „hlubší, delší a všeobecnější porušení rovnováhy mezi výrobou a spotřebou (odbytem), které je patrné hlavně tím, že nabídka není úměrná poptávce a naopak“.²³

Bezprostředně vzniká proto hospodářská krise z nadvýroby nebo podvýroby. Obojí může být buď naprostá (absolutní) nebo částečná (relativní). Naprostá je tehdy, když produkce je příliš velká (nadvýroba) nebo příliš malá (podvýroba) jak sama sebou tak ve srovnání s celkovým hospodářským životem. Částečná je, když dojde k poruše v nějakém oboru.

Můžeme dělit příčiny krisí takto:

I. Bezprostřední

1. čistě hospodářské
2. nepřímo hospodářské.

II. Vzdálené.

I. *Bezprostřední*, čistě hospodářské příčiny krisí jsou zase různých druhů podle různých postižených oblastí:

a) zemědělské krise vznikají příliš velkou nebo příliš malou sklizní. Mohou mít velmi škodlivé účinky, hlavně v některých krajích. Dnešními technickými prostředky by se daly tyto poruchy snadno vyrovnati (dovoz atd.) Nečiní-li se tak, je to většinou jenom proto, že člověk *nechce* pomoci druhému, tedy důvod *mravního* řádu (lakota, nenávisť...)²⁴

b) krise průmyslu vznikají obvykle příliš velkou výrobou. Není správné viniti zde jen neúměrně mocný rozmach techniky. V základě je totiž pravdou, že se nevyrábí příliš mnoho jenom proto, že máme dobré stroje, nýbrž že prostě lidé chtějí rychle zbohatnouti bez ohledu na jiné a na společnost a zneužijí k tomu techniky. Tedy zase pokračování mravních zákonů.

c) Krise v obchodu vyvěrají právě tak z porušení mravních příkazů, i když připustíme, že jejich bezprostřední hospodářskou příčinou je na př. špatná organizace obchodu, abnormální hromadění kapitálu atd. Totéž platí o pádech na

bursách, o finančním hospodářství atd. Kdyby byli všude jen čestní, poctiví lidé, bylo by krisí velmi málo.

Bezprostřední, avšak ne přímo hospodářské příčiny krisí jsou ty, které působí poruchy těsně spolu s čistě hospodářskými příčinami, avšak nejsou hospodářského původu. Na příklad: politika, světový názor podnikatelů, mravní úpadek atd. Zvětšují zhojně hospodářskou anarchii a přenášejí ji i do jiných oblastí života.

II. Mezi *vzdálené* příčiny hospodářských poruch patří na prvním místě válka. Za války (a před válkou) se soustřeďuje všechen průmysl na zbrojení, a tím se začíná zanedbávat výroba jiných, běžných prostředků. Roste po nich poptávka a při nejbližším uvolnění se soustředí průmysl na výrobu těchto hledaných produktů, které jdou velmi na odbyt. To však netrvá stále, poptávka začíná klesat, průmysl se nestačí přeorientovat a začíná krise nadvýroby, která může ohrozit i jiné části hospodářství. Také tyto příčiny závisí na určité lidské vůli.

Je tedy jasné, že oním *prvním* článkem v řetězu příčin hospodářských krisí, který nebyl moderními teoriemi dosud nalezen, není nic jiného, než *lidská svobodná vůle, vedená myšlenkou na dobro nebo zlo*, myšlenkou sociální lásky bratrské nebo záští. Musí se ovšem počítati s hospodářskými činiteli, ale právě dnešní všeobecná krise ukazuje, že i nejvyspělejší technika je bezmocná, ano zhojná, je-li jí užito beze smyslu pro mravní odpovědnost.

K těmto závěrům se propracovali již také četní dnešní národohospodáři.²⁵ Rovněž podle nich cílem hospodářského života je blaho, a nadto navrhuji uznání těchto mravních zásad v hospodářství:

1. Jednotlivci necílí k maximální individuální subjektivní užitečnosti s hlediska čistě egoistického, nýbrž naopak chtějí věděti, co jest objektivně dobré nebo hodnotné, a snaží se ujasnit si to sami a pro ty, k nimž cítí závazky.

2. Jednotlivci se nesnaží o okamžité největší uspokojení pro sebe, nýbrž o největší trvalou bilanci výhod pro skupiny osob, o něž se zajímají.

²⁵ Srovnej na př. Barbora Wootton, Lament for Economics.

²³ P. De Rooy, op. cit. pg. 220.

²⁴ „Jsou země, kde se obilím topí pod kotly parních strojů, ačkoliv jsou národové, u nichž hlad a podvýživa jsou trvalým zjevem. Jsou země, kde se bavlna na plantážích pálí, ač jsou národové bez oděvu...“ (Hospodářská reforma společnosti, str. 10, Jan Dvořák; vyd. Nezavislá politika, Brno 1935.)

3. Téměř všechna přání znamenají obmezení možné svobody druhých. Téměř všechna vylučná vlastnická práva jsou v tom smyslu monopolní, že zbavují možných alternativ.

4. V mnoha lidech přání stability a bezpečnosti vyvažuje přání po největší možné svobodě volby. Když s liberálně-demokratickou érou byla mobilita učiněna hlavním cílem vládní politiky, lidé se utekli ke tvoření monopolů, založených na majetku a volném sdružování. Je zcela možné, že společnost, uspořádaná tak, aby skýtala maximální bezpečnost výrobců, opírající se o mocné monopoly - včetně odborových monopolů dělnických - uspokojí lidi více než společnost, založená na maximální svobodě spotřebitelské volby a mobility dělníků.“ (Sutton.)²⁶

Dnešní krise je všeobecná. Postihla téměř všechny části hospodářství kromě hospodářství

válečného a všechny kraje.²⁷ Příčiny těchto krisí měly tím zhoubnější vliv, že lidé klamně věřili ve věčné hospodářské bezpečí. Velký vliv zde měla jistě světová válka, avšak nejtěžší následky je nutno přičísti sobeckému liberálnímu názoru na svět a na život ve společnosti. Dnes proto prožíváme krizi samé vnitřní struktury hospodářství, ze které je možno vyjít jenom návratem k přirozenému zákonu, ke správnému chápání cíle a prostředků hospodářství, k zákonům rozumu a Zjevení, to jest ke spravedlnosti a k lásce. Jenom tak přijde mír: opus iustitiae - pax.

P. Jiří Maria O. P.

²⁶ Dr. Stádník, uv. dílo, str. 76. (VIII.). Viz též Sutton C., The relation between Economic Theory and Economic Policy (The Economic Journal, 1937). Tamtéž str. 48.

²⁷ De Rooy, pg 238.

Umění.

Úvod.

Prožívá-li duševně čilý současník, jak umění v nejširším smyslu slouží všem možným i nemožným směrům, moci a cílům, jak se stává jejich hlásnou troubou, vábníčkou a kouzelnou flétnou, a jak jim sloužit musí, pak není divu, že se v něm ozývají pochybnosti, zdali i tento statek má hodnotu nesmrtelnou. Viděli jsme přece sami, jak hodnoty zdánlivě skálopevně roztály jako sníh na slunci. Přesto však je nám jedna věc jasná: s pouhým pochybováním, s pohodlnou skepsí se s těžkými požadavky budoucích časů nevyrovnáme. Také v otázce umění, v otázce jeho významu a smyslu musíme mít pevnou půdu pod nohama. Jinak bychom nemohli nikdy rozlišovat jarmareční zboží denní potřeby od korunních pokladů lidstva, tvořených pro tisíciletí, a nebyli bychom nikdy schopni náležitě k srdečné jednotě nejlepších jedinců našeho druhu.

Stojíme před určitými fakty, které potvrzují, že umění patří k těm několika naprosto nepostradatelným lidským činnostem a že lidský život je bez něho nemyslitelný. Všichni národové

měli za všech dob své stavitelství, sochařství a malířství, všichni národové pěstovali za všech dob v jakékoli souvislosti tanec, hudbu, básnictví a mimiku. Dějiny neznají žádné lidské společenství, ať na vysokém či nízkém stupni vzdělání, které by nebylo žilo bez nějakých forem uctívání bohů, bez náboženství. Avšak každé náboženství, známé nám z historie, vytvořilo nějaký umělecký projev, ať byl jakéhokoliv druhu. Duševní život obsáhlých celků, národů, nemůžeme si bez umění vůbec představit. Ale nejen to: i člověk jedinec bez umění a uměleckého smyslu je pouhou theoretickou ideou, abstrakcí a představou. Ve skutečnosti se s ním nesetkáme. Není, nebylo a nebude člověka, jehož bytí a život by nebyl do jisté míry spolu určován uměním. Není člověka, v jehož životě by nebyl tvar, zvuk, barva a harmonie posloužil za Jakubův žebřík. Na těchto jeho příčkách vystupuje z tíživých nížin denního života a ve slavnostních hodinách dostupuje výšin, kde ho ovívá svěží vánek. Amusický člověk je tedy pouhou hypotézou, není skutečností, leda že bychom tímto slovem označovali člověka s naprostým nedostatkem uměleckého cítění. Amusický národ je však i theoreticky něco

nesmyslného a nepředstavitelného. To samo už dokazuje, že mezi uměním a národem je těsná souvislost, že jsou neodlučitelně spjaty. Zajisté: každé umění je vždy věcí celého národa. Je však také ještě něčím více, neboť žádný národ a žádný jednotlivec nemůže vésti život naprosto bez umění.

Už od počátku vzniká v člověku - tou měrou, jak jeho vědomí roste - také vědomost o tom, jak je jeho pozemský život nedokonalý a slabý. A jaký už člověk je, musí v něm procitnouti vedle tohoto bolestného pocitu nedokonalosti také touha po dokonalosti. Čím hrozivěji jej obkličuje nedokonalost se všech stran, tím vášnivěji hledá něco dokonalého, něco nepomíjejícího. Poněvadž to ve svém vnějším světě hledá nadarmo, buduje to ve svém nitru. Projevili se tato v nitru zbudovaná dokonalost, představa Boží - díváme-li se s vyššího hlediska - opět jako nedokonalá, jako pouhá iluze dokonalosti, jako její náhrada, zdá-li se toto ztělesnění dokonalosti v očích jiného, pozdějšího člověka, dětinskou, hrubou modlou, či ne, to nemá vůbec významu pro toho, kdo před ní prožívá všechny slasti nejvyšší harmonie. Úsudek barokního člověka, který v kostnatých, hubených, velkohlavých a krátkotělých postavách světců rané doby křesťanské viděl jenom dětskou neobratnost barbarské doby, nepraví nám o umění oné doby ani to nejmenší. Je to jenom projev toho, že od citového pokladu Rubensových současníků nevedla k trůnu biskupa Maximiana v ravennském dómě ani stezička. Národ, doba nebo člověk, který v nějakém uměleckém díle spatruje, uctívá a chápe věčné ztělesnění dokonalosti, tedy Boha, má s tohoto subjektivního hlediska víry naprosto pravdu. Nemá tedy smyslu a účelu a nikdo také nemá práva tuto víru mu ničit nebo brát, vnucovat mu vlastní, nebo tvrdit, že naše představa o kráse je směrodatnější nežli jeho. O prožívání dokonalosti se nedá diskutovat. Vše záleží ve víře a v slasti toho, kdo je tak ponořen do pozorování dokonalosti. Nám se to jistě rozumí samo sebou, že někdo z nás může při dokonalém provedení IX. Beethovenovy symfonie zříti otevřená nebesa a že se může cítit, jako by stál tvář v tvář tvůrci nebes i země. Jen tento subjektivní pocit jest umělecky rozhodující. Nic jiného. Zdali toto dílo může nějakým vyšším tvo-

rům, nežli jsme my, posloužit stejně či nikoliv, to se přesně nedozvíme, neboť se takových vzorů nemůžeme otázat. Je nám to však také lhotejné, a nemáme na tom zájmu. Nás se týká jenom ona ztělesněná dokonalost, nám přístupná, nejvyšší, která odpovídá našemu srdci, našemu duchu, našemu citu. Není tedy na světě nic směšnějšího nad pokrytecký umělecký snobismus, a nic důstojnějšího nad snahu, dospěti od nejvyššího uměleckého symbolu ještě výše. Umělecký snob předstírá vytržení před symbolem, který je mu v nitru lhotejný a který pro něj nic neznamena. Člověk jako dítě Boží se neprojevuje nikde tak zřetelně, jako ve své neuhasitelné žízni a touze po dokonalosti. Na každém dosaženém stupni se mu otevírá nový, ještě vyšší. Jen stále vzhůru, pokud jen můžeš! A beze strachu! Nikdo nenarazí čelem o hvězdy.

Kdo takto pochopí nezměnitelnou relativnost, věčnou subjektivnost všeho umění, tomu bude také zřejmé, jak nedostatečně, nedokonale a zakrněle umění přijímáme. A průběhem naší civilizace to bylo stále horší a horší. Máme k našemu umění mnohem nezdravější a tedy mnohem neplodnější poměr, nežli měl africký obyvatel jeskyň k svému. Musíme si jednou konečně ujasnit hroznou nesmyslnost a protismyslnost svého počínání. Ne, abychom ji odstranili, neboť to už dávno není, bohužel, v naší moci. Spíše proto, abychom ji podle daných možností přizpůsobili nějakému ideálu, abychom se zařídili podle nějaké vůdčí hvězdy, i když nám zůstane nedosažitelnou.

Vraťme se opět k příkladu Beethovenovy Deváté! Tento příklad nám poskytuje tu výhodu, že spojuje časovou blízkost s poměrně značnou známostí. Jako projev citu předpokládá umělecké dílo společný citový podklad.

Umění, každé umění je mluvou. Mohu mluvit česky jenom s tím, kdo česky aspoň trochu umí. Představme si člověka, jemůž by bylo evropsko-křesťanské duševní dědictví, společná evropsko-křesťanská minulost naprosto cizí - pak by mu i nejkrásnější provedení Deváté neposkytlo vůbec nic, vůbec by ho nepozvedlo k nazírání božské dokonalosti, i kdyby měl absolutní sluch a hudební nadání. A my sami si musíme ke každému novému stupni dokonalosti klesit znova cestu. Kdo

poslouchá Devátou po prvé, ten vnímá i za nej-
 příznivějších okolností velmi málo. Ba, nemá to
 vůbec smyslu, poslechnouti si Devátou jenom jed-
 nou. První poslech má vlastně jen ten smysl, účel
 a význam, připravit nás pro druhý, a tak dále,
 až do nekonečna. Rovněž nemá toho nejmenšího
 smyslu čísti Iliadu jenom jednou, jenom jednou
 se podívat na Leonardovu Madonu v jeskyni a
 jenom jednou si prohlédnouti Akropolis. Jenom
 nepřetržité opakování, jenom dokonalé přivlast-
 nění nám zajišťuje dokonalost. Tento poznatek
 by ovšem vedl k naprosté absurdnosti a k nemož-
 nosti, kdybychom chtěli býti důslední. Víme však,
 že se život na své celé ploše skládá z poloviča-
 tostí a z kompromisů. Podrobujeme se jim a také
 to musíme činit. Avšak chápeme, že předpokla-
 dem velikosti je mnišská nepoddajnost a hrdin-
 ská přísnost. Hudebník, který by se všeho zřekl,
 a po léta, ba desíletí stále hrál Devátou, byl by
 nám sám o sobě stejně pochopitelný, jako onen
 japonský malíř Hokusai, který po celý život stále
 a stále nemaloval nic jiného, nežli posvátnou ho-
 ru Fudžijamu. Dokonalost jest nevyčerpatelná.
 V tragickém rozporu, jako náš celý život, jsou i
 zde ideální požadavky a možnost jejich uskuteč-
 nění. Logicky a rozumově je tento rozpor nesmi-
 řitelný. Avšak život překonává smělymi skoky,
 jako by byl štván všemi d'ábly, všechny překážky
 logiky a rozumu. Bez ohledu na ně srovnává i to,
 co se srovnat nedá. Nedbá ovšem také toho, že
 tato vyrovnání, jím stvořená, mají platnost jenom
 pro okamžik, tady že to jsou nouzová vyrovnání
 velmi pochybné ceny. Rozpor je už v theorii. Dvě
 duše sídlí, ach, už od počátku v naší hrudi. Tou
 jednou se chceme zmocniti dokonalosti, sídlící
 v uměleckém díle. Víme, že nestačí podívat se
 jednou, dvakrát, stokrát. Čím častěji se ponořu-
 jeme do pozorování dokonalosti, tím hlubší pro-
 pasti se otvírají našim zrakům.

Lidé starých dob bez vysoké kultury mohli
 holdovati spíše této potřebě nekonečného vyko-
 řisťování nedokonalosti nežli člověk pozdějších
 věků. Do jeho obzoru vstupovalo jenom málo
 uměleckých děl, a ta byla posvátně nezmění-
 telná, stejného typu. Avšak časem se drahocen-
 né dědictví minulosti množí a hromadí a tvor-
 ba směřuje k osobní rozličnosti. Jak se může
 jednotlivec szítí v krátkém období své nejvyšší

duševní vnímavosti třebas jenom v jednom
 odvětví, na př. u zraku a sluchu - s nějakým
 dokonalým uměleckým dílem tak, aby si je aspoň
 přibližně osvojil, a jak má vůbec zmocí množství
 toho nejlepšího? Jak má na př. ztrávit potřebná
 léta s jednotlivými díly takového Giotta, Belli-
 niho, Mantegny, Simona Martiniho, Angelika,
 Perugina, Rafaela, Michel-Angela, Leonarda, Ti-
 ziana, Van Eycka, Dürera atd., atd., a jak má
 být práv všemu, co má stejnou hodnotu? Jak
 žalostně nedokonalý by zůstal každý seznam!
 Jak libovolné a nespravedlivé by bylo veškeré
 ohraničování a vylučování! A kde by pak ještě
 zůstaly ostatní smysly, třeba sluch? S našimi
 skrovně spočítanými pozemskými dny se nedá
 ani v dokonalosti ani v intenzitě dosáhnouti
 uspokojivých cílů. A to ani v myšlenkách, to jest,
 i kdyby nám čas, peníze, vzdálenost a přístup-
 nost nekladly na každém kroku nesčíslné pře-
 kážky, i kdyby nám potřeby denního boje o ži-
 vot neubíraly devět desetin naší síly a našich
 možností, jak to právě činí. Víme, že s umělec-
 kým dílem jakožto nositelem dokonalosti musí-
 me žít v těsné souvislosti, a víme také, že náš
 život sotva postačí k tomu, abychom i jenom
 povrchně spatřili to, co je nejdrahocennější. Za-
 jisté: naše nejlepší chtění je už předem odsou-
 zeno k ztroskotání. A co tedy učiníme opravdu?
 Nuže: jako ve všech ostatních životních otáz-
 kách, uskrovníme se i tady, poněvadž jinak ne-
 můžeme. Vyrovnávací linie, kterou si musí vy-
 tvořit každý sám pro sebe, je tak rozmanitá, jako
 jsou rozmanití i lidé, kteří pobíhají v tomto bo-
 žím zvěřinci. Většina lidí má vůbec jiné starosti.
 Dokonalost ve viditelné formě není vědomě vů-
 bec nezbytnou nutností nebo požadavkem jejich
 pozemského štěstí, čímž ovšem není řečeno, že
 by neuvědoměle nepronikala tato touha neustále
 jejich duše. Další větší části lidí poskytuje dob-
 rotivá příroda požitků dokonalosti nebo její více
 či méně vyhovující náhražku v pohlavní lásce.
 Většina lidí zná tuto zkušenost, třeba přechod-
 nou, kterou nazýváme láskou nebo zamilováním.
 V tomto stavu je člověk ochoten viděti v jiném
 ztělesnění oné dokonalosti, která se zdá našemu
 já nedostupnou. Ano, tato víra není dokonce o-
 mezena na oblast pohlavní lásky vzájemné. Mno-
 zí z nás znají, jak je možno bezmezně zbožňovat

a obdivovat se bytosti stejného pohlaví. A ne-
setkáváme se s tím v různých stupních denně ve
vztahu rodičů k dětem nebo i obráceně? Víra ve
všemohoucnost rodičů, tedy v jejich dokonalost
se projevuje právě u malých dětí s dojemnou ne-
ochvějností. Děti bývají až do poměrně zralého
věku proniknuty důvěrou a věrou, která hory
přenáší, že jim otec může opatřit bezpodmíneč-
ně vše, čeho potřebují. O tom nemají ani nej-
menších pochybností. V nejkrásnější bezstarost-
nosti přehlížejí otázku: Kde vzít a nekrást? Po-
tom putuje jiné, rovněž dosti značné množství
lidí pozemskou poutí, kteří si to těžké vyrov-
nání ulehčují pečlivým rozlišováním všedních
dnů a svátků. V dokonalosti nevidí nepohnu-
telnou polárku svého života, která má ovládat
a určovat každý okamžik. Nikoli. To by bylo
pro jejich skromnou pout' příliš náročné a na-
máhavé. Pud, touhu a žízeň po dokonalosti vi-
ditelné nebo vnímatelné dovedou po celý tý-
den potlačit. Podávají se jí jenom o svátcích
svého života. Jsou jako tak mnozí dobří průměrní
křesťané. V týdnu se oddávají obchodu a
spokojují se tím, že se s Bohem stýkají jenom
v neděli a ve svátek. Hříšní jsme všichni. A naše
nejvyšší chtění plodí jenom ubohé zlomky. Ni-
komu nemůžeme říci, jak se má v čem vyznat,
jak má rozřešiti nerozřešitelné úkoly svého ži-
vota. Jenom jednu možnost máme. S možnostmi,
které nám byly propůjčeny, můžeme hospodařit
dobře nebo špatně. Můžeme poskytnouti jenom
jeden druh duševního hospodářství. S dánským
princem voláme: „Thrift, thrift, Horacio!“
(Zdar!) Jen o to jde. Tak klademe otázku: co
si počneme se svými nedostatečnými možnostmi,
abychom ve svém pozemském životě vykořistili
co nejvíce z té bohaté dokonalosti, která je skry-
ta ve formě? Jak se můžeme aspoň trochu po-
dělit o to božství, které je nám přístupno v umě-
ní, v kráse? Nepřihlížíme úmyslně k tomu, jak
nepatrná je naše kořist v poměru k celku. Ne-
myslíme na to, jak se mnohem více projevil Bůh
ve viditelné, slyšitelné, vnímatelné formě, mno-
hem více, než můžeme chápat. Chceme vyložit
jenom tu nejlepší metodu, jak můžeme s pro-
středky, které máme po ruce, dobýti z tohoto
pramene co největší kořisti. „Blíž k Tobě, Bože,“
je cíl naší pouti. Zásadu svého postupu nemusí-

me teprve vynalézat. Je tak stará, jako lidské
myšlení vůbec. Jak ušetříme jinak času a síly,
když stojíme před úkoly, které přesahují naše
prostředky? Hospodárností. Pořádkem a spořič-
ností. Tak je tomu i zde. Nemůžeme si dopřát
přepychu bloudit bez plánu a nazdařbůh. Svou
pout' za krásou musíme řídit se střelkou v ruce
a s plánem před očima.

Umělecké dílo spočívá vždy na symfonické sou-
hře tří prvků. Můžeme je jmenovati třeba látkou,
smyslem a obsahem, nebo významem, ob-
sahem a formou nebo podobně.

Rozlišování těchto tří prvků jest ovšem jenom
theoretické. Čím dokonalejší je umělecké dílo,
tím dokonalejší je také každý sám o sobě, tím
dokonaleji se prolíná a proplétá a splývá obsah,
mysl a forma. Také nevznikají po sobě, nýbrž
v sobě, spolu, vzájemně. Rovněž je zbytečné přiti
se o pořadí nebo o hodnotu těchto tří prvků.
V dokonalém uměleckém díle je všechno zároveň
formou, smyslem i obsahem. Ale pro nás, kteří
chceme přistoupit ke kráse tak říkajíc z venčí,
kteří si ji chceme osvojit a nechceme ji tvořit,
pro nás má toto myšlenkové rozdělení velikou
cenu pro orientaci. Ušetříme času a námahy a
získáme přehled.

Obsahem nebo látkou rozumíme souhrn všech
vztahů, které existují mezi uměleckým dílem a
ostatní skutečností. Všechno, co přejímá umělec-
ké dílo ze skutečného života, je látka nebo ob-
sah. Je látkou nebo obsahem obrazu, který před-
stavuje bílého foxteriera, sedícího na tmavoze-
leném polštáři, za nímž tvoří pozadí červenavý
turecký šál. Látkou čili obsahem Iliady je, že
nám tam Homér vypravuje průběh bojů před
Trojou a jejich zakončení.

Smyslem nebo významem uměleckého díla roz-
umíme souhrn všech popudů našeho vnitřního
života, které se v nás probouzejí působením u-
měleckého díla. K tomu náleží na příklad, že
trojice barev onoho obrazu, modrobílá, tmavoze-
lená a hnědočervená, působí na náš zrak zvlášť-
ním dojmem, působí také to, že náhodné součas-
ti, polštář, pes a turecký šál, se nám zdají jako
jednota, sloučená na věčné časy. Vystupují-li
před naším duševním zrakem Agamemnon, A-
chilles, Nestor a Odysseus, díváme-li se na jejich
činy na trojských pláních, jejichž vánek nás oví-

vá, vnímáme-li jejich řeči jako slova oněch Řeků a zároveň jako slova každého jednotlivě, chápeme-li, jak se chtěl každý z nich po svém způsobu vyrovnat se svým životem, pak se nám projevil smysl, význam Iliady.

Forma je tajemství mistrů. Něco mystického. Nedá se definovat a sotva pochopit, jde nám tedy o životní zkušenost, nikoli o filosoficko-estetické určování. Onen foxterier je ohraničen. Linie, kontura, kresba ohraničuje v detailech i v celku jeho skutečnou postavu. Tmavozelený polštář naplňuje opět jinou část obrazu a dotýká se na určité hranici se šálem v pozadí. To všechno zde bylo ve skutečnosti a tak by se mohl naskytnouti omyl, že malíř vyřízl a opsal kus skutečného světa, který jej zajímal, že chtěl tento zlomek napodobit a proto jej přenesl kresbou a barvou na obraz. To může někdy být. Jenže pak v tom případě nevzniklo umělecké dílo, nýbrž v nejlepším případě dobrá a počestná řemeslná práce, umělý obraz skutečnosti, přírody. Ten kus přírody však shrnula náhoda a příští okamžik tuto souvislost zatlačí ve prospěch jiné. Terier si lehne jinak, polštář se posune, oknem sem vpadne světlo nebo naopak stín utlumí světelné záření a všechny barvy se změni. Umělecké dílo je však založeno na nutnosti a určeno pro dlouhou dobu. Umělec přetváří smyslový obsah ve formu tím, že mezi psem, polštářem a šálem na jedné straně a mezi barvou, linií a rozdělením prostoru na straně druhé tvoří přesvědčivou, trvalou a zákonitou souvislost. Pamatujme si dobře: Tato souvislost před umělcovým tvůrčím činem nikdy a nikde neexistovala a v této formě se už také nikdy nevrátí. Existuje jenom jednou jako člověk. Zajiště si mohou být lidé, příslušníci jednoho národa, jedné rodiny velmi podobní. Dvojčata si mohou být podobná k nerozeznání. Ale nepochybujeme ani okamžik o tom, že každý člověk o sobě, duševně i tělesně, znamená a skutečně také je jednotkou, která tu je jenom jednou a která se nikdy neopakuje. To, co nazýváme láskou, láskou k ženě, k dítěti, k muži, k matce, k otci, to je právě to pevné přesvědčení každého milujícího, že ona bytost je tu jenom jednou. Láska je neochvějnou věrou, že to vše je jenom jednou. Můžeme ovšem tuto víru v životě několikrát ztratit a zase získat. Avšak pokud tato víra trvá, vy-

lučuje naprosto možnost nahraditi svůj předmět jiným, třeba i hodnotnějším. Umělecká forma je tu také jenom jednou. Bylo by také omylem domnívati se, že záleží toliko ve spojení obsahu a významu, látky a smyslu. Tato syntéza je sice základním pilířem její podstaty, ale ještě ne vším. I když k tomu dodáme, že forma je to, co pozvedá významový obsah, smyslovou látku, ze sféry nahodilé minulosti do zákonitého trvání nebo do věčnosti, pak jsme řekli sice něco důležitého o formě, ale otázku jsme tím nevyčerpali. Rozumově tento pojem vyčerpát nemůžeme, vždycky nám zůstane nějaký tajemný zbytek. Spekulace tu selhává, jenom citová zkušenost z častého opakování nás může vésti dále. Čím větší uměleckou zkušenost člověk má, tím zřetelněji bude cítit, co znamená čistá forma, i kdyby to neuměl shrnout v poučku. Forma je tajemství mistrů. Nicméně můžeme ukázati směr, kterým se má pohybovati naše tušení, zbystřené ustavičnou uměleckou zkušeností, abychom se aspoň k tajemství formy přiblížili. Toho cíle však úplně nedosáhneme. Řekli jsme: forma je to, co proměňuje a pozvedá náhodnou a pomíjející přírodní věc v zákonitý a trvalý umělecký předmět. Ted' k tomu ještě dodáme: ano, ale umělecká forma si udržuje i v zákonité trvalosti zdání, ilusi, okamžikové libovůle. Na obraze zaplňují, pokud je uměleckým dílem, pes, polštář a šál plochu obrazu tak, jako by tato souvislost měla trvati věčně, jako by byla jedinec správná a přece jako by mohla v přírodě nastat každým okamžikem. Při tom víme, že ony tři součásti se ve skutečnosti a v této souvislosti nikdy nevyskytly a nevyskytnou. Je tedy každé umění lží? Bůh uchovej! Umění je v naší smyslové zkušenosti mimo veškerou skutečnost nejvyšší pravdou. Lež chce předstírat a svádět, chce pro nějakou výhodu něco tvrdit, co není to, zač to pokládáme.

Umění nikoli. Umění je sice také předstírání, ale ne falešných skutečností, nýbrž vůbec žádných. Víme přece, že dokonalost v tělesném životě neexistuje. Umění nám tedy kouzlí jenom věci, o kterých už předem víme, že nejsou, ale o kterých si myslíme, že by mohly být. Umění je tedy iluze, přání-sen, ale ne lež. Víme, že ani mytici ani jiní hrdinové nemluvili tak jako bojovníci v Iliadě. Víme, že ten hexametr je umělý sled

přízvuku, který se v lidské řeči nevyskytuje. A přece se nám jeví hovor těchto hrdinů jako nenucený, možný a při své věčné zákonitosti skoro osobní. Umění, propůjčiti hovoru nejen hexametrickou nezměnitelnost, nýbrž i osobní charakteristiku takového Thersita nebo Agamemnona: to je forma nebo alespoň oblast, kde můžeme pátrati po tajemství formy. Nezachytitelná podstata formy se nám tajemně objevuje jako nenucený, libovolný i přísný zákon, jako svoboda, která se sama krotí, a jako volná spoutanost. Ale to vše jenom v prožitku, nikdy v myšlení.

Nutí-li nás časová posloupnost k tomu, abychom rozlišovali obsah, význam, formu a hmotu, smysl a postavu, pak nesmíme nikdy zapomínat na to, že to vše je umění cizí, ba přímo nepřátelské. Umění zachycuje ony tři prvky vždy synteticky, a prožitek smyslové dokonalosti, na němž nám zde hlavně záleží, je možný právě také jenom v takovém celkovém pohledu, v takové synthese. K onomu rozkladnému, analytickému, neuměleckému rozlišování oněch tří prvků saháme jenom jako k předběžné pomocné hypotese. Smí a má nám být jenom pouhým nástrojem, nebo berlou, často nepostradatelnou, kterou šťastně zahodíme, jakmile se dostaneme k cíli, abychom si tím dokonaleji osvojili naprostou jednotnost látky, smyslu a významu.

Cesta, která vede k tomuto osvojení, je těžší, nežli se obvykle domníváme. Kromě toho nám jde o cestu nejkratší, která se otvírá jenom přísné a cílevědomé kázni a mnišské zdrželivosti. Ušlechtilé, sladké plody můžeme očekávat jenom tehdy, budeme-li se stále a plánovitě zabývat nějakým uměním. Sebevětší vrozené nadání a talent vyžaduje ustavičného cviku a vzdělávání, při čemž je zdravý a citlivý fyzický orgán jenom samozřejmým předpokladem. Sebedokonalejší sluch, sebecitlivější oko nedělá ještě hudebníka ani malíře, ale ani znalce hudby nebo malířství.

Zrak a sluch z Boží milosti jsou výhody a prostředky nesmírné ceny. Na této milosti je závislá míra, osudem předurčená, toho, čeho můžeme dosáhnouti. Nám však jde o to, aby každý dosáhl toho cíle, kterého dosáhnouti může, a to s nejmenší námahou, ať mu jej osud určil nízko nebo vysoko.

Proto uijeme kromě toho hypotetického

oproštění příslušného obsahu, formy a významu v umění ještě dalšího rozvětvení na naší cestě. Nikdy a nikde umění nezačalo, nikdy a nikde nekončí ani nekončilo. Ještě dříve, nežli se stal člověk tak docela civilisovaným člověkem, již tančil, zpíval a modlil se. Jeskynní člověk vytvořil již kresby, jejichž umělecká krása nám září ještě dnes. Proto je každé umění pokračováním, pokračováním ovšem s předpokladem společné citové základny. Každé umění je zděděná mluva v nějakém materiálu, buď v tónech, slovech, liniích, pohybech, v kameni, kovu nebo v barvě. Vždycky předpokládá toho, kdo dědictví zanechává, a toho, kdo je přebírá, ale také jistou duševní souvislost mezi oběma. Proto nám při našem poznávání zbývá jenom historická cesta, tak jak zakotvila v umění samotném. Potřebujeme jsoucno i vývoj: ochutnáváme plody a dobýváme se ke kořeni. Jen tak můžeme doufat v užitek, který by odpovídal naší námaze. Volba mezi školou a metodou historickou a psychologickou je pošetilá, jak jen může být. Kdybychom měli ještě pětadvacet jiných cest, po všem bychom museli jít, a všechny dohromady by byly dobré jen z nouze. Taková volba je oprávněna jenom pro jednostrannost našich schopností, neboť jeden se hodí spíše ke zkoumání historickému a druhý k psychologickému. My však směřujeme k poznání a vědění ne jako ke konečnému cíli, nýbrž jako k prostředku k cíli, k páce a nástroji citového prožitku. A tak předpokládáme se smělou hypoteseou v sobě samých ideální harmonii, naprostou vyrovnanost obou směrů, historického i psychologického, která sice není, ale theoreticky je nepostradatelná. Ke každé umělecké oblasti se přiblížíme nejdříve se strany nadčasové, zásadní a pak se strany časové, slohové. Proto v kapitolách o stavitelství, sochařství a malířství půjdou vždy za sebou úvahy zásadní a historické.

Také rozhraničení výtvarného umění od celkového není než metodickou pomůckou a nezáleží v podstatě věci samé, jako spíše v nedostatečnosti našeho vnímání.

Z Aristotela nebo z Lessinga můžeme klidně převzít rozdělení umění na prostorové a časové, ale musíme být pamětlivi toho, že toto rozhraničení má cenu jen jako praktické uspořádání, nikoli jako poznatek pravdy. Omezíme se sice přís-

ně jenom na oblast umění prostorového, výtvarného, tedy stavitelství, sochařství a malířství, ale přesto pocítíme také, že celková souvislost se nedá roztrhat. Budeme krok za krokem nuceni, vypůjčovat si představy, hodnoty, míry a síly ze sousedních umění v čase, to jest z hudby, tance, poesie a mimiky. Bylo by to tak, jako by někdo chtěl probírat zeměpis Čech a nedbal by při tom Moravy, Německa ani ostatních sousedů. Čechy přece neleží na měsíci. V naší době je všechno částí většího celku. I nejmenší část je celkem sa-

ma pro sebe a největší celek je pak zase částí ještě většího, i když jej svým duchem často ani nepochopíme. Vezměme to tak prakticky, jak je nutno: výtvarné umění se omezuje na znázornění našeho citového života v rozměrech viditelných, které se tedy dají také měřit, tedy v prostoru. Prostorové umění by bylo tedy lepší označení oné mluvy, onoho způsobu lidského dorozumívání, jímž se chceme zabývat v onom rozčlenění na stavitelství, sochařství a malířství, a to cestou zásadních i historických úvah. - Pokračování.

Dr. Rich. Messer.

Varia.

Sociologický soustavný kurs.

Pokračování z 1. č. tohoto ročníku.

V. Rozdělení společnosti.

Po úvaze o povaze společnosti je třeba uvážiti povšechné rozdělení společnosti.

Vycházíme zřejmě ze samé povahy společnosti. „Společnost je totiž sjednocení lidí ke konání něčeho jednoho; a proto *podle různých cílů, k jejichž vykonání je společnost zařízena, se musejí společnosti rozlišovati a o nich souditi*, ježto ocenění jakékoli věci se bere hlavně z cíle.“¹

Společnosti se tedy rozdělují podle svých cílů. A tak máme čtvero rozdělení:

1. Společnost přirozená a společnost umělá.
2. Společnost dokonalá a společnost nedokonalá.
3. Společnost veřejná a společnost soukromá.
4. Společnost trvalá a společnost dočasná.

1. Společnost přirozená (nutná) a společnost umělá (svobodná).

Společnost se dělí především na společnost přirozenou a umělou, podle toho, *zda cíl společnosti jest určen přirozeností člověka*, anebo *zda si jej určuje člověk svobodně*.

To, k čemu je člověk přirozeně určen či nakloněn, jest jeho přirozené dobro. V člověku je však trojí přirozený sklon:

a) Člověk jako jsoucnost je přirozeně nakloněn k sebezáchově. To má společné se všemi jsoucnými.

¹ S. Thomas: *Contra impugnantes*, etc. c. 3: „Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum; et ideo secundum diversa ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distinguere et de eis iudicari, cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine.“

b) Jako živočich je přirozeně nakloněn k zachování druhu a k výchově potomstva. To má společné se všemi živočichy.

c) Jako člověk je přirozeně nakloněn k poznání pravdy. A to jest mu vlastní.

Člověk je tedy přirozeně nakloněn k trojímu druhu dobra.²

K těmto dobrům se redukuje také ta dobra, bez nichž nelze uvedená dobra buď vůbec míti, nebo aspoň ne dobře.³ Každý totiž chce nejen blaženost, nýbrž také to, co je s ní nutně spojeno, totiž bytí, a dobré bytí. Bytí se předpokládá jako základ, protože, kdo není, ten nemůže býti šťasten. Dobré bytí se vyžaduje jako doplněk, protože chybí-li člověku něco z toho, co má míti, nebude šťasten. Proto jako člověk přirozeně touží po blaženosti, tak přirozeně také touží po tom, co s blažeností nutně o sobě souvisí.

1. Společnost přirozená.

Nemůže-li člověk dosáhnouti nějakého přirozeného dobra nebo s ním nutně spojeného sám, nýbrž toliko spoluprací s jinými lidmi, pak ona spolupráce čili společnost bude přirozená.

Takové přirozené dobro je na příklad rození a výchova dětí. Je zřejmé, že k dosažení tohoto přirozeného dobra je nutné trvalé spojení muže se ženou, v čemž spočívá manželství. *Manželství je tedy přirozená společnost*.

Rovněž tak plně rozvinouti rozumové schopnosti jest přirozené dobro člověka, jehož nelze takřka dosíci mimo občanskou společnost. *Občanská společnost je tedy společnost přirozená*.

Podobně také ty společnosti, které jsou jaksi

² S. Thomas: *Summa theologiae*, I—II, 94, 2.

³ Tamtéž, II—II, 62, 3; — I—II, 10, 1; — *De veritate*, q. 22, a. 5.

nutným doplňkem přirozených společností a bez nichž ony společnosti nemohou dobře býti, jsou společnosti přirozené.⁴ Na příklad *vychovavací ústavy, školy a pod.*, jež jsou jakýmsi doplňkem rodinné společnosti, doplňují výchovu a vzdělání.

Tyto poslední společnosti však nejsou přirozené v témže stupni jako manželství anebo stát, ježto nejsou nutné prostě k dosažení přirozeného dobra, nýbrž jen k jeho lepšímu dosažení.

Už Aristoteles praví, že manželství a stát nejsou stejně přirozené; člověk jest živočich více manželský než občanský.⁵

2. Společnost umělá (svobodná).

Umělá společnost je ta, jejíž cíl není nějaké dobro, určené samou přirozeností, nebo dobro nutně spojené s tím, jež určuje přirozenost, nýbrž nějaké svobodně zvolené dobro; na příklad společnost, zvaná sportovní klub. Ačkoliv lidská přirozenost vyžaduje nějaké osvěžení, přece nevyžaduje nutně právě takový způsob osvěžení.

Z toho, co bylo dříve řečeno, je patrné, jak vzniká přirozená společnost a jak vzniká umělá společnost.

K přirozené společnosti nakloňuje člověka sama přirozenost, ale ke konkrétnímu vytvoření takové společnosti je třeba ještě svobodného zá-sahu vůle. „Něco sluje přirozeným dvojmo: jedním způsobem jako nutně způsobené z principů přirozenosti, jako ohni je přirozené plápolati vzhůru; a tak manželství není přirozené; ani něco z těch, jež se naplňují prostřednictvím nebo zásahem svobodného rozhodnutí; jiným způsobem *sluje přirozeným, k čemu nakloňuje přirozenost, ale co naplňuje prostřednictvím svobodného rozhodnutí*; jako úkony ctností nebo ctnosti slují přirozenými; a *tímto způsobem manželství je přirozené*, protože přirozený rozum k němu nakloňuje.“⁶

Naproti tomu umělá společnost je *zcela* vytvořena svobodnou vůlí; na příklad výletní společnost, sportovní klub atd.

II. Dokonalá společnost a nedokonalá společnost.

1. Dokonalá společnost.

*Dokonalá společnost jest taková společnost, „která jest zařizena k tomu, aby člověk měl dostatečně, cokoli jest nutné k životu.“*⁷

Svatý Tomáš to odůvodňuje takto: „Ježto

⁴ Sr. S. Thomas: *Contra Gentes*, III, c. 129, n. 4.

⁵ Polit. I, 8, c. 14, 1162, a. 17—27.

⁶ S. Thomas: *Supplementum*, 41, 1.

⁷ Politic. I, lect. 1: „Cum omnis communicatio omnium hominum ordinetur ad aliquid necessarium vitae, illa erit perfecta communitas, quae ordinatur ad hoc quod homo habeat sufficienter *quidquid est necessarium* ad vitam; talis autem communitas est civitas.“

však člověku náleží žítí v množství, protože si nestačí k životním potřebám, zůstává-li osamocen, *je třeba, aby společnost množství byla tím dokonalejší, čím více postačí k životním potřebám.* Jest ovšem jakási dostatečnost života v jedné *rodině* jednoho domu, totiž co do přirozených úkonů výživy, a plození potomstva a jiných takových; v jedné vsi však co do těch, která patří k jednomu zaměstnání; *v obci však, která jest dokonalá společnost, jest jakási dostatečnost co do všech životních potřeb*; ale ještě více v jedné *provincii*, pro nutnost spoluobran a vzájemné pomoci proti nepřátelům; pročez kdo řídí *dokonalou společnost, to jest, obec nebo provincii, antonomasticky sluje králem.*“⁸

Dokonalá společnost je tedy taková společnost, která o sobě stačí k ukojení životních potřeb člověka. A bude tím dokonalejší, čím více postačí k ukojení životních potřeb. Z toho je patrné, že ta postačitelnost připouští různé stupně.

Jednoduše *dokonalá jest tedy taková společnost, která stačí k ukojení všech životních potřeb.* Taková společnost je však obec. Ale ještě dokonalejší jest okres a nejdokonalejší jest stát, protože v něm jest nejen to, co je naprosto nutné k dokonalému a šťastnému životu, nýbrž je to v něm dokonale.

Dokonalá společnost v nadpřirozeném řádu je Církev, protože Církev obsahuje všechno, co je nutné k duchovnímu životu.

Jest však otázka, *v čem záleží úplná soběstačnost přirozených dokonalých společností.* Úplná soběstačnost záleží ve dvou věcech: v dostatku přirozených statků a ve ctnostném životě, protože člověk má ve společnosti dosáhnouti zdokonalení tělesného i duševního. Hlavní jest ctnostný život; hojnost přirozených statků je druhotná; má býti toliko prostředkem k ctnostnému životu.

2. Nedokonalá společnost.

Z předešlého je patrné, že nedokonalá společnost je taková společnost, která není soběstačná, která nemá všechno, co je nutné k ukojení životních potřeb člověka.

A to může býti dvojím způsobem: buď protože má za cíl toliko nějaké zvláštní dobro, jako na příklad umělecká společnost; taková společnost *je vnitřně nedokonalá, neúplná*; jiným způsobem může býti některá společnost nedokonalá, protože má za cíl všechna lidská dobra, ale sama o sobě je bytostně neschopna dosíci toho cíle bez pomoci jiné společnosti; taková společnost *je vnitřně dokonalá, ale zevně nedokonalá.* Na příklad rodina má za cíl zplození,

⁸ S. Thomas: *De Regimine principum*, I, I, c. 1. — Sr. též IV. Sent., d. 24, q. 3, a. 2, q. 3.

udržení a úplné rozvinutí a zdokonalení člověka. Avšak rodina je bytostně neschopna dosíci tohoto cíle svými vlastními silami. Je tedy o sobě nutné, aby rodině pomáhala ve zdokonalování potomstva jiná společnost, totiž stát.

III. Veřejná a soukromá společnost.

„Veřejnou sluje ta společnost, podle níž se lidé navzájem spojují v utváření jednoho státu, jako všichni lidé jedné obce nebo jednoho království se sdružují v jednom státě.

Soukromá společnost je ta, která se spojuje k provozování nějaké soukromé záležitosti, jako když dva nebo tři utvoří společnost, aby spolu obchodovali.“⁹

IV. Trvalá a dočasná společnost.

„Obě uvedené společnosti (totiž veřejná i soukromá) se však rozlišují na trvalou a dočasnou.

Neboť to, k čemu se nějaké množství nebo také dva nebo tři zavazují, někdy je *trvalé*; jako ti, kteří se stávají občany nějaké obce, tvoří trvalou společnost, protože zůstávání v obci se volí na celou dobu života člověka; a to je politická společnost. Podobně také soukromá společnost, která jest mezi mužem a ženou, a pánem a sluhou, trvale zůstává pro trvalost pouta, jímž jsou vázáni; a to jest domácí společnost.

Když však práce, k níž se sdružuje množství, má býti provozována *dočasně*, není to pak společnost trvalá, nýbrž dočasná; jako když se sejde na trh mnoho obchodníků, ne aby tam zůstali trvale, nýbrž dokud neučiní obchod; a to je společnost veřejná a dočasná. Podobně také, když dva druhové najmou týž hostinec, netvoří trvalou společnost, nýbrž dočasnou; a to je společnost soukromá a dočasná.

O těchto společnostech se tedy musí souditi různě; pročť kdo bez rozlišení užívá slova společnost nebo sdružení, ukazuje svou nevědomost.“¹⁰

Dr. Antonín Čala O. P.

O svobodě architektově.

Dílo architektovo tím, že je záležitostí veřejnou, je v těsném styku s přírodou, že je prostorem, vytvořeným pro život a společenství života, je spoutáno mnoha podmínkami.

Začneme s podmínkami, které plynou z té skutečnosti, že architektura je prostor vybudo- vaný na zákonech přírodních. Zdálo by se, že skutečně tyto zákony fyzické, jímž architektura nikdy nemůže uniknouti, se staví architektovi v cestu jako veliká překážka, která jej v rozletu

stále strhuje a omezuje. Každá smělá konstrukce se musí dobře předem uvážit a propočítat, neboť nelze bez míry stupňovat požadavky na hmotu. Myšlenky a fantasie však nejsou hmotnými zákony omezeny. Musí tedy architekt od prvního počátku svého tvoření podřizovat se na- prosto přírodním zákonům, vždy po tuhém zá- pase mezi ideou a skutečností.

Mnohem více však jest architekt omezen skry- tím činitelem, jímž je pán stavby, od něž vy- cházejí první pokyny pro vlastní stavbu. Prání a pokyny pána stavby to jsou, jež dávají podnět ke stavbě. Na dispozicích pána stavby záleží růst stavby a vznik nové architektury. Příkazy drobné i zásadní nedovolují architektovi přestoupit jisté hranice. Jím jest architekt sevřen a zdánlivě oloupen o další část své tvůrčí svobody. Neboť, nemůže-li architekt zcela volně rozvinout svou tvorbu a není-li vše ponecháno jeho vůli, jak může tvořit?

Dále jej omezují i ohledy na prostor, v němž má stavba vzniknout. Nelze na příklad postavit mrakodrap na Hradčanech, beztréstně postavit gigantickou stavbu na Žižkově, není možno při- stavět ke zlínskému hotelu gotický kostel anebo radovati se z umístění pravoslavného kostela v Olomouci. Prostor je diktátor, na nějž nutno bráti neustále zřetel. Stavba je nová část pros- toru. Část prostoru se musí podříditi celku, tak jako jsou v přírodě části celku podřízeny.

Tím, že je architektura součástí prostoru, je architektura záležitostí veřejnou, nikoliv jen soukromou. Sochařství, malířství, hudba nejsou pravidelně takto s prostorem spjaty. Jen archi- tektura, vystavěna jsouc pro jednotlivce, je vy- stavěna současně pro všechny. Ne svým účelem, nýbrž tím, že je součástí všeobecného prostoru, v němž vlastníkův prostor ohraničuje a uzavírá. Všechny, kdož jdou mimo, osvěžuje, nechává lhotejnými nebo uráží.

Z tohoto krátkého vytyčení několika charak- teristických známek je jasné, že architektura je spoutána tak, že se zdá, že na rozvinutí archi- tektovy osobnosti nezbývá vůbec žádné pole pů- sobnosti. Muset poslouchat přírodní zákony, re- spektovat prostor, pracovat na zakázku, dbát účelnosti! Jaká řeč a jaký prostředek k výrazu zbývá ještě na umění?

Takovou otázku nutno klásti v dnešní době. Pod dojmem svobody a pod pojmem umění jsme si zvykli příliš viděti, slyšeti a hmatati ne- vázanost a svévolnost. Za umělecký obraz, za pravou a dokonalou hudbu měla právo vystu- povat díla, která měla na sobě punc svévolnosti. Architektura nemohla vyhověti tak zcela tuž- bám mnohých architektů, dychtících po tom, aby se oprostili ode vší vázanosti základních principů stavebních, a tak v nejčastějším přípa-

⁹ S. Thomas: Contra impugnantes etc., c. 3.

¹⁰ Tamtéž.

dě, nechťíc napodobovati šťastnější vzory dob minulých, zůstala při tom, že ztotožnila účelnost s krásou a zůstala většinou při účelnosti. Takto se ovšem architekt vzdává své tvůrčí svobody.

Všimněme si dále, v čem se projevovala svoboda architektova v dobách velkých stylů. Všimněme si na příklad gotické katedrály a toho, jak vzniká vůbec chrám a jak se půdorysně a prostorově rozrůstá. Pro obětní místo bylo třeba zřídit oltářní prostor, vzniká presbytář. Pro laiky se muselo počítat s prostorem dalším, vzniká dlouhá loď. Pro boční oltáře k uctívání svatých vznikají kaple. Do kostela se musí vcházet, vzniká portál. Pro zavěšení zvonů bylo třeba zřídit věž. Neumělec by všechny tyto požadavky rozřešil účelně tak, že by vhodně seskupil prostory, vhodně by je osvětlil okny, opatřil dostatečným počtem vchodů a odevzdal budovu svému účelu. Bylo by to účelné, jednoduché, laciné. Chrám však by to ještě nebyl. Portál katedrály v Amiens, na př. to nejsou dveře do měšťanského domu. Okna katedrály sv. Víta nejsou svým tvarem a členěním obyčejná okna. Hlavní loď románské basiliky v Třebíči k nám hovoří zcela jinak, než obyčejná místnost. Věž sv. Mořice v Olomouci není jen zděná podpora pro stolici zvonů. Žádné z těchto jmenovaných staveb nelze vytknouti neúčelnost. Všechny jsou účelně postaveny podle zákonů přírody a podle přání stavebníka, a přece se podstatně liší od staveb jen účelných. Tyto stavby hovoří krásou.

Portál gotických katedrál dává svými mohutnými rozměry cítit, že chce být něčím více než vchodem ozdobeným a ověnceným sochami a římsami, že má tajemný smysl, který jeho obrovské rozměry odůvodňuje a si je žádá. Vyjadřuje něco od obyčejných věcí zcela odlišného. Vnější oblouky ostění zvenku dovnitř hluboce odstupňovaného, mají větší rozpětí než oblouky vnitřní, takže kolemjdoucího mocně zachycují perspektivou, strhují k ústřednímu motivu tympanonu a táhnou dále do prostorů chrámových. Před chrámem býval prostor trhový, svět. Celá mohutná předsíň chrámová vznikla ztělesněním myšlenky, přivést člověka ze světa do chrámu, prostoru, kde vládne pouze Bůh. Předsíň se vyrovnává napětí mezi světem a chrámem. Tato myšlenka je pak zdůrazněna záplavou plastik a ozdob, které přesto, že nejsou diktovány požadavky účelnosti, byly žádány požadavky dokonalosti v kráse.

Krása tohoto portálu je podmíněna účelností, avšak vyplývá z prvků stavěných nad účelností. V interieuru gotických katedrál nenajdete věcí, které by mohly svědčit o tom, že architekt chrámu nestavěl účelně, a přece se interieur gotických chrámů liší podstatně od interieuru chrámu postaveného ve slohu románském. Duchovní

přetvoření člověka se prožívalo s takovou intenzitou, že mohutná hmotnost románská v něm roztávala a pozvolna mizely stěny, hmotné pilíře. Stěny prolomily vysoká okna, triforia. Klenby byly zlehčeny žebry. Arkády, triforia, žebra, okna pak tvořila rytmus a nadsmyslné prostředí chrámu. Mohli bychom tak sledovati vývoj chrámu od dob starokřesťanských až do dob dnešních a viděli bychom tak velkou řadu svědků zápasu architektů s hmotou a danými veličinami.

Tajemství úspěchu umění stavitelského začíná tam, kde končí všechny podmínky základní, účelnosti počínaje a vázaností na zákony přírodní konče. Všechny základní podmínky musí být nezbytně splněny. Avšak splněním těchto požadavků není dána ještě umělecká stavba, nýbrž pouze začátek k rozvinutí svobodné tvůrčí síly architektovy.

Každá architektura má mít své jádro, z něhož vyrůstá v myslí umělcově i svou hmotou v prostoru. Architektury minulého století i mnohé současné se vyznačují pravým opakem. U těchto staveb se postupovalo z venku dovnitř. Architekt udělal fasádu a podle ní vnitřek. O tomto faktu svědčí přecetné kostely, stavěné ve stol. XIX. ve stylu gotickém jako případy nejmírnější, ale též mnohé stavby obchodní a průmyslové, stavěné ve slohu antickém nebo třeba i v baroku. Tyto stavby přesto, že často velmi plýtvají výzdobou, nedosahují nikdy účinku, protože na nich nebyl účasten architekt svou svobodnou tvůrčí činností, nýbrž svým smyslem pro kopírování. Téměř hmatatelně cítíme (na př. kostel c. čs. v Olomouci) prázdnotu gest a nepochopení účinku prostorů a ploch. Mnozí architekti, kteří tvořili takové stavby, neznali však účinku sloupoví, říms, rytmus okenních otvorů, nepoznali nikdy lásku k prostoru.

Vlastní *umění* stavitelské začíná tedy tam, kde většina dnešních monumentálních budov končí. Tyto stavby tvoří látku, které má být vdechnut tvar. Zvládnutí látky tak monumenálním způsobem jak to dokázali architekti dob minulých - předpokládá universálního ducha. V tomto zvládnutí pak se jeví pravá svoboda architektova.

fp.

Erasmus a Španělsko.

Stopy vlivu Erasmova v duchovní a světské literatuře španělské století XVI.

Erasmus sice nedospěl k „integrálnímu biblismu“ Lutherovu, byl však mínění, že lidu třeba nějakým způsobem usnadnit přístup k svatému Písmu. Skoro ve všech svých dílech, napojených duchem a naukou Písma, uplatňoval prakticky toto své mínění. Není proto divu, že se i v církvi

španělské kolem polovice stol. XVI. objevil „směr inspirovaný Erasmem ve prospěch překladu bible nebo aspoň Nového Zákona“.

Jest přičísti také vlivu Erasmovu, že se v té době v duchovním písemnictví španělském projednávají s oblibou náměty, jako příprava na smrt a modlitba vnitřní. První téma probíral E. sám v stejnojmenném díle z roku 1534, které bylo dvakrát přeloženo do španělštiny a nalezlo ohlas v *Agonia del tránsito de la muerte*, již složil Alejo de Vanegas, jak je patrné z toho, že se často vyjadřuje o „mystickém těle, jehož údy jsou všichni křesťané a hlavou Kristus“, a také z výpadů proti znetvořeným způsobům zbožnosti. Jinak se Vanegas liší od bojovných erasmistů bezpečným klidem a scholastickou přísností.

Literatura, obírající se vnitřní modlitbou, je velmi obsáhlá a ještě málo prozkoumána. Tomu, kdo ví, jak se erasmismus narouboval na lidové hnutí tak zv. Osvícenců, které je původu dřívějšího než erasmismus, není tajemstvím vztah erasmismu k tomuto novému popudu španělské duchovnosti. Erasmismus přispěl zřejmě k zdůraznění tendence vynášet vnitřní stránku nad vnější, modlitbu vnitřní nad slovní a obřadnou. Je ovšem těžko rozeznat v pestré spleti duchovních proudů směr vysloveně erasmický od hnutí pravověrného. Vodítkem tu může být španělský překlad Erasmova spisku *Modus orandi* z roku 1546. Prvním plodem jeho vlivu je „*Tratado de la oración*“ Antonia de Porras z roku 1552, kde se setkáváme s erasmovskou zbožností, která řídí rozjímání k nápravě chování. Předtím podnítila navarského doktora Azpilcuetu k příručce, jež se zdá odpovídat Erasmovi, než nechce jej soustavně potírat, ani obhajovati projevy lidové zbožnosti, nýbrž správně oceňovati modlitbu veřejnou a soukromou, při tom neschvaluje ostrosti návodu Erasmova. Problémy naznačené spiskem Erasmovým se stávají předmětem diskuse vzdělaného kněžstva.

Tím se ovšem nevyčerpává akce a reakce, vzbuzená erasmismem na tomto poli. Jím se dostáváme jen na pokraj otázky hlavní, již jest vnitřní modlitba a rozjímání. V tomto oboru E. nejen vyčistil půdu svou kritikou mechanické modlitby bez duše, nýbrž vykonával i kladný vliv, ukazuje, jak jest se modliti duchem. Veškerá parafraze biblických textů má u Erasma tento účel. Jeho výklad Modlitby Páně byl vzorem četných podobných výkladů v jazyce španělském. Valdés, Constantino, Porras, Meneses, Carranza jej následovali, třebaš přihlíželi i k dřívější tradici. Často se setkává erasmovská meditace, v podstatě volná a nesoustavná, s rozjímáním, jež se zakládá na představování umučení Páně, jak mu učil Ludolf Saský a jež usoustavnil sv. Ignác z Loyoly. Oba způsoby pronikaly do klášterů, mísíce se

ještě se způsobem Savonarolovým. Františkánská literatura modlitební nese málo stop působení Erasmova. Mezi dominikány, zvláště v klášteře sv. Řehoře ve Valladolidu a v okolí Carranzově se projevuje jakýsi sklon ke zbožnosti iluministické, jak ukazuje *Libro de la oración y meditación* Ludvíka z Granady. Je to nejvýznamnější modlitební příručka tehdejšího Španělska. Pravda, již dříve vydal světský kněz Juan López de Segura *Libro de instrucción cristiana*, kde stanoví jako nutnou průpravu k vniknutí do tajemství meditace plnění zákona Božího a činí z vnitřní modlitby úděl duší, povolání k větší dokonalosti, jako řeholníků, ale v jeho díle se sotva najde znatelná stopa erasmismu. Bylo vyhrazeno teprve Ludvíku z Granady, aby sloučil rozhodnějším způsobem dědictví erasmovského zvnitřnění s ostatními, staršími i novějšími tradicemi, zvláště s dominikánskou tradicí vnitřní modlitby, pochodící od Savonaroly. Nikdo nebyl víc eklektikem, spojujícím drahokamy různého původu. Když klade odhodlaně vnitřní modlitbu proti ústní a vyzývá všechny lidi bez rozdílu k vnitřní modlitbě, vyslovuje myšlenku, již si oblíbil Erasmus a již už dříve učil Savonarola. Erasmovský obraz mystického těla, jež přijímá milosti od své hlavy Ježíše Krista, nebyl by nabyt v Ludvíkově spise „*Vůdce hříšníků*“ toho místa, kdyby ho nebyli s dostatek použili Erasmus a jeho španělští stoupenci. Vývoj duchovnosti u Ludvíka z Granady nebyl ještě probádán, ač už jsou přístupna různá vydání jeho děl, i ta, která byla postižena censurou španělské inkvisice.

Zásah španělské inkvisice z roku 1559, kdy vyšel ve Valladolidu *Catalogus librorum qui prohibentur*, vycházel z obavy před luterským vpádem. Postihoval většinu běžné tehdy duchovní literatury a přímo se dotkl i erasmismu. Ale bylo by omylem přisuzovat výlučně tomuto potlačení iluminismu změnu v orientaci řeholní duchovnosti. Tribunál víry předešel už dominikán Jan od Kříže, který zahájil klidnou, ale rozhodnou debatu o vnikání podobné tendence do klášterů a do křesťanské zbožnosti, aby uvedl věci do přirozeného směru, totiž do církevní tradice. Vykrytalisování těchto kontroverzí najdeme v jeho *Dialogo sobre la necesidad y obligación y provecho y divinos loores vocales y de las obras virtuosas y santas ceremonias que usan los cristianos, mayormente los religiosos* (Rozhovor o nutnosti, závaznosti i prospěchu modlitby a božských chval ústních i ctnostných skutků a svatých obřadů, které konají křesťané, zvláště řeholníci.) Dílo vytištěné roku 1555 v Salamance, nezasloužilo údělu, jehož se mu dostalo. Autor, naplněný křesťanským humanismem jako Ludvík z Granady, ukul si v častých kázáních výrazný sloh, bohatý obrazy, a ten je

jedním z hlavních půvabů Dialogu. Je to v celku Anti-Erasmus, vztyčený proti heslu *Monachatus non est pietas*, chvála ústní modlitby a obřadů proti jednostranným obhájčům vnitřní modlitby a duchovních cvičení. Podle pisatele projevuje opuštění vnějších skutků víc duchovní horlivosti, než soudnosti. I dokonalí nejsou zproštění obřadů... Příklad bludařů, kteří vyhlásili řeholníkům boj jménem ducha, měl by otevřít oči všem. Zmiňuje se o Erasmovi, vytýká mu rozluku, kterou chce učiniti mezi opravdovým duchem a praxí postu, zdržlivosti, mlčení a liturgického zpěvu. Z tohoto důvodu si dovoluje nepříznivou narážku na ty, kdož čtou se sympatií *Enchiridion*, mezi něž by mohl býti zahrnut i L. z Granady, tehdy společník bratra Juana. Třetí, hlavní část Dialogu, se obírá problémy, které přispěly k vítězství vnitřní modlitby. Jde o věci, jež zasluhují pozornosti dějepisců španělské mystiky, zvláště věci, vztahující se na erasmovské hnutí, obrácené k modlitbě. Taková jsou vzývání svatých, uctívání ostatků a obrazů, užívání modliteb, odlišných od Otčenáše. Tu zaujímá prostor postavení přísně pravověrné, projevuje nedůvěru k světské duchovnosti, jež činí slučitelným rozjímání s tělesnými vztahy manželskými.

Studium erasmovského vlivu na světské písemnictví dospělo k velkému pokroku od té doby, kdy se poznal značný podíl, který mu přísluší v redakci obou uvedených dialogů Alonsa de Valdés. Někteří badatelé hledají i v pověstném „Lazarillovi“ lukianovskou příchut' erasmovské ironie, než toto dílo protikněžské tendence je spíše pokračováním středověké tradice, jež haní na kněžstvu ne jeho nauku jako Erasmus, nýbrž jeho špatné chování. K stejné zápornému závěru dochází zkoumání španělského divadla z doby císaře Karla V., totéž platí o literatuře kratochvilné. Zato odsuzování romancí a rytířských románů je podstatným rysem španělského erasmismu.

Nejvíce je patrný vliv Erasmových názorů ve vzdělávacích knihách mravoučného rázu. Jsou to sbírky přísloví, pojednání o výchově knížete nebo žen, zkrátka ve spisech, které nemají cíle literární, nýbrž praktické. Zvláště pak literatura dialogová je zcela v jeho vleku. Jako příklad uveďme *Crotalón* nebo *El Viaje de Turquía*. První podává hovor kohouta s jeho pánem ševcem, bičující neřesti doby. V druhém hovoří autor se dvěma druhy o svých dobrodružstvích, zajetí a cestách. Zdá se, že je dobře poučen o obyčejích a náboženských názorech Turků, kteří ho považovali za lékaře, o mniších hory Athonské a pod.

Erasmismu (inkvisicí) *odsouzenému věnuje* Bataillon zvláštní kapitolu. Mezi l. 1556—1563

nastane ve Španělsku prudká a hluboká změna duchovního ovzduší, která se plně dotkne erasmismu; ten se sice brání vstoupit na cestu schismatu, ale už nebude moci zastávat „proti nesmířitelné Církvi požadavek dvojí reformy, Církve a víry“. Generální inkvisitor Valdés není blahovolný Manrique. Všechny proudy, v nichž se tuší nebezpečí pro víru, jsou pojmenovány luterství, třeba se od pravého luterství značně liší. Jde spíše o tendenci k náboženství vnitřnímu, kterou i katolicismus zužitkuje. Její vlastní jméno je iluminismus. Historikové XIX. století tušili tento vzhled století šestnáctého, když se snažili vysvětliti protestantismus všeobecnou potřebou svobodného zkoumání. Ale přisuzovali této snaze v přílišné míře rozumový ráz a oceňovali špatně jeho šíři, nepozorujíce, že řečená potřeba vysvětluje zároveň protestantskou reformu jako katolickou duchovost oné doby. Nejde tak o svobodné zkoumání, jako o svobodnou inspiraci, to jest o potřebu, kterou cítí duše, aby vstoupily v nejužší spojení s Bohem. Moderní názvosloví by nás odvádělo od pravé cesty, kdybychom označili podobnou tendenci slovem „individualismus“. Je jisto, že ona vysvětluje obnovený cit křesťanského společenství. Společný podíl na dobrodiních Ježíše Krista jeví se napříště jako pouto daleko citelnější, než společné přiznání se k některému dogmatu nebo společné vykonávání jistých obřadů. Mezi tímto náboženstvím inspirovaným a katolickými požadavky dogmatickými a obřadními je zřejmý antagonismus, který byl snad upřílišován antimystickým theologem Melchor Cano. Právě on a ještě několik mužů svým počínáním způsobilo, že byl v dalším vývoji tento antagonismus překonán v samotném zájmu katolickém. V tajných shromážděních nových „osvícenců“ „odevzdanost Bohu ustoupila víře v ospravedlnění pro zásluhy Ježíše Krista“. Juan de Valdés přinesl takto uzpůsobený iluminismus do Neapole (tehdy španělské) a odtud se po letech vrátil do své vlasti. Toto vnuknuté křesťanství se neprávem označovalo jako luterské, jsouc vskutku hnutím především mystickým. To pak způsobilo, že bylo násilným a nemilosrdným potlačením zasaženo též duchovní dědictví erasmismu a přímo i Katechismus Carranzův (viz o tom více v IX. roč. Filosofické revue!), jehož tendence k vnitřnímu křesťanství, opomíjející praxi obřadovou, byla vykládána Canem jako příznak revoluční. Carranza byl přesvědčen, že se nijak neuchyluje od pravověrnosti. Jeho pojetí víry se podobá pojetí Melancthonovu, ale upřílišovali bychom, kdybychom je ztotožňovali s luterským.

Vzhledem k Erasmovi byl Seznam zakázaných knih, porízený velkokinkvisitorem Valdesem (rozlišovat stále od jmenovců Juana a Alonsa de

Valdes!) méně přísný než Index papeže Pavla IV. I tato přísnost se později zmírnila, takže si erasmisté oddechli. V období potridentském bojují v řadách katolické reformace. Toto jejich paradoxní postavení způsobuje, že se u nich rysy erasmovské netlačí do popředí. Příznačný je pro ně jejich biblismus. Mezi biblisty vyniká Arias Montano, který zanechal následujícímu věku kus dědictví Erasмова v Antverpské Polyglottě. Ba počínal si radikálněji než sám Erasmus, když se chlubil, že nezná scholastiky a nedbá svatých Otců. Chápeme dobře zdráhání Říma dáti placet jeho monumentální práci, dodáme-li, že se pokusil nebrat zřetel na text Vulgaty, ač jej právě tridentský sněm prohlásil za znění úřední. Montanův biblismus se chystal vytvořit školu v klášteře eskurialském, kde Otcové Sigüenza a Alaejos načíchli Erasmovými tendencemi, ačkoli se zříkali Erasma.

Ve Španělsku Filipa II. byly obtíže s duchovní literaturou, určenou pro širší kruhy, po vydání Valdesova Indexu. V Tovaryšstvu Ježíšově se vytvořilo hnutí, úzce se připínající ke Cvičením svatého Ignáce, doplněným skrze Regulae ad orthodoxe sentiendum, které jsou opakem erasmismu. Ony také byly vodítkem Juanu de Avila a Ludvíku z Granady v jeho pozdějších pracích. Ale Ludvík, snaže se přepracovat první dílo, našel způsob, jak zachránit své myšlenky, připojoval opravy, aby se zabezpečil proti výtkám z iluminismu. I duchovní díla Diega de Estella, třebaž později vydaná, narazila na obtíže, zvláště jeho komentář k svatému Lukáši. Ještě se nepodařilo zařadit přesně Ludvíka z Leonu a jeho dílo do vývoje španělské duchovnosti. V jeho spise „Los nombres de Cristo“ (Jména Kristova) narážíme na touž výzvu, kterou učinil před půl stoletím Erasmus: pohledět na tajemství, ukrytá v Písmě, očima velkých mistrů mystické theologie, svatého Pavla, Origena, svatého Augustina a Pseudo-Areopagity. Úvod díla nám připomíná Erasmovu Paraklesis. Písmo, denní strava prvních křesťanů, prý se proměnilo v jed zlobou časů. Důvodem tohoto nesmyslného počínání byla nevědomost těch, kteří si osvojovali název mistrů a nestarali se o to, aby hledali vědění v jeho prameni, v Písmu. Kdo chce odloučiti lid od světské znemravňující literatury, nenajde lepšího prostředku, nad poklad svatých Písem, zpřístupněný v knihách, naplněných jejich moudrostí. Los nombres de Cristo je jedna z těchto knih, živý výbor z epístol, evangelií a žalmů, který podává jednak klíč k tajemstvím Písma a zjevuje podstatné stránky křesťanství, že může býti zároveň úvodem ke křesťanské věrouce a mravouce. Kristus, jehož jména zde zjevují všechny své skryté poklady, je podle Bataillonu týž Kristus duchovní, jež objevili „osví-

cení“ s úžasem u Erasma. Odsouzení vnějškovosti skutků, kladených proti plodům ducha, je možno tušit ve výrazech, ve kterých se opatrně skrývá erasmovský iluminismus.

V druhé polovině století XVI. se vyvíjí španělská literatura (jako francouzská a italská) směrem ke klasicismu. Vývoj humanismu se sice vzdaluje od Erasma, třebaž ani v pozdějším stadiu jeho nechybějí prvky, příbuzné erasmismu. Oživuje novostocismus, který znamená vzkříšení humanismu filosofického. Snahou smířit jej s katolicismem proslul Justo Lipse, k němuž se obracejí tehdejší spisovatelé, od A. Montana až ke Quevedovi, jako se dříve uchylovali k Erasmovi. Nová modla vzdělaného Španělska svrhne v zapomenutí starou. Vzpomínka na „pravého theologa“ oslavovaného lidmi r. 1527, se ztrácí víc a více, i proměňuje se na humanistu, nepřátelského mnichům, jehož sláva se zakládá jen na Příslavích a Chvále pošetilosti.

Svobodné duchovní křesťanství, v němž erasmismus spatřoval půdu, kde by se sešli protestanté s pravověrnými katolíky, nezaniklo v XVI. stol. Ale pomalu by bylo upadalo v zapomenutí, kdyby byl jeho život neprodloužil geniální Cervantes, osvícený zároveň duchem renesance, aniž unikl vlivu erasmismu. Než jeho závislost na Erasmovi není v rozporu se španělskou katolickou reformací. Jeho pojetí víry připomíná ovšem Valdesa. „Jediná věta v Quijotovi, která se objevila v očistných seznamech španělské inkvisice, praví, že skutky křesťanské lásky, jež se konají vlažně a líně, jsou bez zásluhy a nic neplatí, věta na pohled nevinná, ale za ní se tuší veliké debaty o víře a skutečích, ta zcela erasmovská myšlenka o jednotě víry a lásky“. Cervantes se seznámil se základními tvrzeními Erasmovými buď přímou četbou jeho spisů nebo skrze svého učitele Lopeza de Hoyos, než jeho erasmismus se drží v jistých mezích, chce zůstat vždy pravověrný. Jeho pravověrnost, odloučíme-li od ní sporné otázky, je vyjádřena slovy všem křesťanům přijatelnými. Ale to mu nepřekáží, aby se veselý jeho duch nekoval v sesměšňování karikatur orthodoxního smýšlení, jež obíhaly světem. Cervantes objevil bohatou žílu veseloherní, uloženou v nepoměru náboženství vyznávaného ústy a srdcem. Proto se může o něm zároveň tvrditi, že plně zastupuje ducha katolické reformace a že je posledním dědicem erasmovského ducha ve španělské literatuře. F. S. Horák.

Čo prináša Cirkev do nového sociálneho poriadku?

Keď mi katolíci starostliví o zajtrajšok, kladieme svoju tehu do múru nového spoločenského stavania a robíme iba to, čo je našim

občianskym právom a povinnosťou, keď hovoríme o stavovstve a o obnove korporatívnych ustanovizní nechceme dať tomuto novému poriadku iba štruktúru právnú, ale predovšetkým ducha sociálnej spravodlivosti a kresťanskej lásky. Podobne usilujeme o zavedenie takých ustanovizní, ktoré budú poriadne vyhovovať ľudským požiadavkám, z hľadiska kresťanského. Ale mimo týchto úkolov čakajú nás ďalšie, a to veľmi dôležité, ako je na príklad vytvoriť svedomitých ľudí, ktorí budú mať v sebe zodpovednosť a lásku k bližnému, získať kresťanov, ktorí budú správne ponímať a zastávať úlohy v štáte.

Aby sme mohli prísť k zdarnému výsledku, treba nám pracovať jednak na reforme mravov, a v tom istom čase spolupracovať na reforme ustanovizní. Reforma mravov je úlohou naliehavou a nutnou, ale aj ťažkou a nevďačnou. Tejto úlohe my učenici Kristoví sa nesmieme spreneveriť, ale musíme sami predchádzať príkladom a mravným životom. Musíme byť soľou, ktorá má preniknúť všetko a dá chuť všetkému, čoho sa dotkne: Vos estis sal terrae. Reformovať mravy to znamená bojovať a nivočiť dychtenie po zisku, ktoré činí z peňazí a mamony hybnú silu toľkých ľudských činov a svetovládnu moc, ktorej padajú za obeť nespočetní ľudia. Reformovať mravy ďalej znamená povzniesť na najvyšší stupeň ľudské aspirácie a ukázať ľuďom správne chodníky. Prebudiť v nich tajomstvo ich osudového určenia. Nedopustiť to, aby ľudia zabudli smerovať k nebu, ako k svojmu najvyššiemu cieľu. Poučovať ich, že sme nie iba my tu na zemi, ale že sú aj iní ľudia, že človek svojou prirodzenosťou je spoločenská bytosť a ako takáto musí svedomite plniť úkoly lásky, spravodlivosti a bratstva k jeho bližnému. Povedať mu do duše o jeho ľudskej dôstojnosti, dať mu poznať dary Božie, ktoré v nás Boh rozmnožuje svojou milosťou. Presvedčiť ho o rešpektovaní jeho duše a tela a o ohľade na dušu a telo jeho bližného. Nechať zrodiť v jeho srdci vznešené city lásky a oduševniť ho za pravdou a spravodlivosťou. Áno, toto všetko dnešná spoločnosť človeku nedáva. Ona ho neupozorňuje na jeho nadprirodzený cieľ, zanedbáva jeho dušu a duševné schopnosti a pestuje suchými teoriami jeho rozum a jednostranne pestuje jeho telo. Kto snáď idie z fronty ako porazený? Či my katolíci snáď pod zámienkou, že svet nechce nič počuť o našej viere, o našich životných zásadách, o našej bratskej spolupráci, máme sa ísť schovať pod naše stany... a čakať tam pasívne dotiaľ, dokiaľ sa Prozretelnosť nad nami nesmiluje a neprihliadne na bezbožný svet, aby nám otváral dokorán svoje brány? Veru, poľutovaniahodné takéto chovanie, ktoré ospravedľuje našu zbabelosť, ale

spôsobuje nám veľmi mnoho zla nielen v minulosti, ale aj pre budúcnosť. Vzhľadom k svetu, ktorý nechce ísť s nami, ale ktorý chceme predsa zachrániť, naša úloha je trojaká: poznať ho, vniknúť doňho a vybudovať ho.

Poznať svet, v ktorom chceme účinkovať a ktorému chceme priniesť dobrodenia našej kresťanskej náuky, musí byť našim naliehavým povolaním, lebo my sme často na míle vzdialení od tých, ktorých chceme presvedčovať, čo my vôbec nepredpokladáme. Táto vzdialenosť je potom na vine, že našim zrakom nevidíme potreby našich spolubratov. Podobne aj naše hlasy nie sú tak vyslovované, aby im oni porozumeli. Nepoznajú naše úsilie, naše snahy, a práce a v inom prostredí, v inom ovzduší, ako my, oni sú vychovávaní za iných sociálnych podmienok ako my. U nich je voči nám nedôvera, množstvo predsudkov, pre ktoré nemôžeme sa k nim priblížiť, ale aj u nás je voči nim zase podobná nedôvera a množstvo snád' neoprávnených predsudkov. V tom istom meste a snád' aj v tom istom dome pod podobnosťami viac menej tými istými koľká rozliehavosť a nepochopenie. Rozličné prostredia nemajú tých istých potrieb, ani dôveru, ani ducha, ba ani tú istú reč. Všetko ich od seba oddeľuje: ich tradícia a snenia do budúcnosti, ich výchova a sociálne postavenie. Nemajú ani tú istú reč, pretože nemajú tie isté myšlienky. Pýtame sa, ako máme im to my vysloviť, keď ich nepoznáme, a ako ich môžeme poznať, keď sa k nim nepribližujeme? Či sme snád' sami nespozorovali, že nám mnohokrát ťažko pripadne shovárať sa s niekym, koho prostredie bližšie nepoznáme. Meštiak nevie sa zpravidla shovárať s vidiečanom lebo nielen málo pozná jeho život, ale snád' mnohokrát nevie porozumeť jeho duši. Intelektuál je v rozpakoch pred robotníkom. Právom sa tedy hovorí, že na jeho rtoch tie isté slová nemajú ten istý smysel. Ako že by sme mohli rozumieť ľuďom, ktorí hovoria tak rozličnou rečou? Oni nás potom jednoducho nechápu. Jestli tedy chcete rozprávať o náboženstve, filozofii, histórii tak, aby vám rozumeli vaši poslucháči, musíte sa hladieť umiestniť do polohy týchto ľudí. Preto majú mnohí vo svojich snahách a vo svojom apoštoláte mnoho privržencov, lebo vedia sostúpiť k ľudu, k jeho duchu, mentalite, sociálnemu postaveniu, vedia tlumočiť jeho želania a zapiať svoje dielo do ich myšlienkového okruhu. Toto je apoštolát trvale zapojený do denného života - apoštolát reálny. Je celkom isté, že naše kresť. robotnícke odborové organizácie by nemaly dnes za sebou toľko privržencov, keby neboly pracovaly v tomto smere a na týchto zásadách. Pýtame sa, ako to máme započat' ? Musíme sa na dechnúť prácou v duchu týchto zásad, s trvalou

starostlivosťou pracovať so skutočnosťou a nie bojovať a nivočiť svoje sily v bojoch s veternými mlynami. Jestli bude treba vystúpiť do výšky, aby sme tam našli porozumenie a pochopenie pre našu ideu, vystúpime, a jestli bude treba sostúpiť k ľudu, sostúpime. Musíme chápať človeka ako takého, s jeho kvalitami a chybami, s jeho vedomosťami a nevedomosťami, s jeho predsudkami a chybami. Jestli nebudeme takto pokračovať, stratili sme všetko. Budeme podobní oným kazateľom, ktorí namiesto toho, aby si poslucháčov získali, ich odpudzujú. Nehovorím tu o kazateľoch v našich chrámoch veľkomesta, z ktorých mnohí neprichádzajú do styku so svojimi poslucháčmi, ale chcem tu zdôrazniť hlavne to, že tu je reč o apoštoloch laických, ktorí často nepoznajú základnú zásadu svojho apoštolátu: poznanie svojich ľudí, a to poznať nielen ich myšlienkové chápanie a obsah, ale aj jeho požiadavky, záujmy a potreby. Táto naša starosť o poznanie nám poskytuje mnohorož aj vzácnu príležitosť sblíženia sa s našimi najväčšími nepriateľmi a protinožcami. V odborových hnutiach vítanou príležitosťou pre bližšie styky poznanie a miestom k dohode je stavovské povolanie. Stav je záležitosťou tak jedných, ako aj druhých. Jestli teda ináč na míle vzdialení a odcudzení, dvaja ľudia vždy sa môžu sblížiť na stavovskom princípe. Áno, na tomto princípe je možná harmonická spolupráca ľudí, stojacích na rozličnom svetonáhľade. V stavovskom poriadku ľudia sú nie rozčlenení podľa toho, či sú zamestnávateľia alebo zamestnanci, ale na základe toho, či spolupracujú v tom istom povolaní, aby bol spoločnosti poskytnutý ten istý tovar alebo služba.

Podobne nám treba pracovať, a to najskôr s tými, ktorí pracujú v záujme všeobecného blaha v zemiach najrozličnejších ustanovizní alebo sociálnych pohybov. My musíme priniesť do vena nového spoločenského poriadku našu spoluprácu. My nesmieme povoliť a dovoliť, aby nový spoločenský poriadok bol uskutočnený bez našej spolupráce. Máme uskutočňovať sociálnu kresťanskú politiku prítomnosti a oddanosti. Mnohokrát počuť od našich nepriateľov tak žalovať na katolicizmus, že sa nachádza mimo nových spoločenských hnutí, že sa odťahuje od každej sociálnej iniciatívy, že zostáva telesom mŕtvym, vzdialeným od súčasného života. Musíme priznať, že majú čiastočne pravdu. Mnohí katolíci sú totiž natoľko zahŕbaní v svojich tradíciách a natoľko im záleží na ich mocenských záujmoch, že nechcú ani počuť o novej spoločenskej prestavbe. Oni silou mocou chcú naďalej operné piliere rozpadávajúceho sa spoločenského poriadku podpierať a nechcú zbadieť, že ich usilovanie je zbytočné, lebo budova, ktorú oni

tak silne chránia sa rúca a pochová pod svoje rúmy aj týchto úbožiacov. No ide tu len o jednotlivcov a nie o celok. Dnes my musíme spolupracovať na výstavbe nového sociálneho poriadku čo nejušilovnejšie, aby sme takto dokumentovali pred našimi ideovými nepriateľmi, že sme nie viac katolicizmom spiacim, ale že sme elementom budovateľským, konštruktívnym. Našou úlohou je agilná spolupráca, a aby táto bola skutočne účinnou, vyžaduje s našej strany, že sme ľuďmi dneška, že sa dobre vyznáme v našich úlohách, v disciplíne a v hlbokom vnútornom živote. Obraciame sa teda k Všemohúcemu, aby požehnal naše podujatia. *Dubourg-Gaşparec.*

O katolicizmu, socializmu a liberalizmu podľa španielskeho spisovateľa Donosa Cortesa.

Donoso Cortés, tento vznešený Španěl širokého rozhľedu, nám môže byť príkladom, jak náležti odpovedi na nejsložitější otázky a jak vyřešiti nejtěžší problémy v lidské společnosti. Jasným a přísně logickým způsobem ukazuje, jak vše vyplývá ze vztahu lidí k Bohu, dobru a zlu. Jeho největší dílo, Stát Boží, původně nazvaný Essay o katolicismu, liberalismu a socialismu podle základních principů (Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo considerados en sus principios fundamentales), je jednou z nejkrásnějších apologií katolicismu a jasným potřením všeho, co se staví proti němu.

Jméno, Donoso Cortés, svítí jako perla v poušti materialismu a racionalismu 19. století. Narodil se roku 1809 v Estremaduře, v bezvýznamném místě, zvaném Valle de la Serena. Již v 11 letech vstoupil na universitu v Salamance, kde studoval filosofii a historii. Později studoval práva v Cáceres a v Seville. Jako dvacetiletý stal se profesorem literatury v nově otevřené koleji v Cáceres. Jeho mládí spadá do doby politicky rušné. Po osvobození Španělska ze jha Napoleonova nepřinesla vláda krále Ferdinanda vytoužený mír. Otázka následnictví trůnu uvrhla zemi do nových nepokojů. Ferdinand VII. neměl mužských potomků. Otázkou bylo, měla-li se jeho dcera Isabela státi královnou. K vyřešení tohoto problému přispěl mladý Donoso Cortés. Památným spisem obrátil se na krále a vyzval ho, aby znovu obnovil starý kastilský následnický řád, podle kterého mohly ženy také vládnouti. Tímto činem se začíná jeho úspěšná politická kariéra. Stal se královským komisařem v provinciích Badajoz a Cáceres, s úlohou, odstraniti tam revoluční skupiny zvané Juntas, které bezohledně vraždily generály a kněze. Tento úkol vykonal tak dobře, že byl jmenován sekčním šéfem mi-

nisterstva spravedlnosti. Když po roce 1836 nastalo velké pronásledování Církve, vzdal se Donoso Cortés tohoto úřadu a věnoval se spisovatelství. Rok za rokem osvobozoval se od racionalistických názorů a stal se katolickým filosofem, bojujícím proti atheismu a politické anarchii. Za svého pobytu ve Francii stal se rádcem a rytířským ochráncem královny Marie Christiny, která tam prchla. Stál tam v popředí všech snah o vrácení královských práv Marii Christině jako matce a regentce. Po nastolení královny Isabely byla obnovena jeho politická kariéra. Není možno najednou obsáhnouti jeho úspěšnou politickou činnost, ani se nemůžeme podrobně zabývatí jeho literární prací, přece se však zastavíme u jeho slavné řeči o diktatuře, kterou měl v parlamentě po osudných událostech v roce 1848. Čteme v ní prorocká slova: „Svoboda je mrtvá, svět kráčí spěšnými kroky k despocii, jaké lidstvo ještě nezažilo. Jen jeden prostředek by zachránil Evropu před katastrofou. Jestliže by všichni, každý podle svých sil, se vynasnažil vyvolati náboženskou reakci. „Je taková reakce možná?“ ptá se Donoso Cortés. „Ano. Ale je pravděpodobná?“ A na to odpovídá Cortés: „Nepokládám ji za pravděpodobnou. Viděl jsem sice mnoho osob, které se obrátily, ale neviděl jsem ještě národ, který by se obrátil k víře, když ji jednou ztratil. Nejde zde o volbu mezi diktaturou a svobodou. Bylo-li by tomu tak, pak bych ovšem samozřejmě hlasoval pro svobodu. Dnes se jedná o to, voliti mezi diktaturou buřičů a diktaturou vlády. Jedná se o volbu mezi diktaturou zdola a diktaturou shora. Volím diktaturu shora, protože je z čistších a jasnějších krajů. Jedná se o volbu mezi diktaturou meče a diktaturou dýky. Volím diktaturu meče, protože je čestnější.“

Nejlépe poznáme Donosa Cortésa v jeho největším díle, Stát Boží, k jehož hlavním myšlenkám obraťme nyní svou pozornost. Toto dílo vyšlo roku 1851 v Madridě a zároveň ve francouzském překladě v Paříži. Vzbudilo skoro v celé Evropě údiv, nadšení i odpor.

Theologie je východiskem všech politických problémů, neboť všechny věci jsou v Bohu. Bůh je stvořil podle ideálního obrazu, který v sobě od věčnosti má. Od Boha vycházejí všechny nejvyšší zákony, vytvářející harmonii všeho dění. Proto lidé v té míře, ve které se odvrací od víry, ztrácí také pojem pravdy. Vše se ponenáhlu halí do temnoty a nevyřešitelného chaosu. Ztráta víry nemá sice za následek ztrátu inteligence, ale její zbloudění. Bůh neodsoudil lidskou inteligenci k smrti, ale k omylu. Inteligence nevěřícího může býti hluboká a rozsáhlá, a inteligence věřícího jen omezená, ale ona má v sobě hloubku propasti a tato posvátnost svatostánku. V propasti číhá za bludem smrt, ve svatostánku se spojuje

s pravdou život. Pro společnost, která změnila za přísný kult pravdy klanění se rozumu jako nejvyšší autoritě, není již naděje. Za sofismem kráčejí revoluce a za nimi kati.

Theologie je vědou o Bohu, ve kterém a kterým se vše vysvětluje. Proto je theologie vědou, která vše obsahuje. Není možno rozeznávat politickou, sociologickou a náboženskou pravdu. Je jenom jediná nedělitelná pravda. Proto je theologie klíčem k historii všech národů. V ní najdeme vysvětlení pro velké dějinné obraty, pro vzestup a pád velkých říší, pro charakter a fysiognomii národů a pro jejich zvláštní poslání.

Donoso Cortés ukazuje na jednotlivých starých národech, jak jejich kultura, politické zařízení logicky vyplývá z jejich theologie.

U orientálních národů, pro které je Bůh jen nekonečnou substancí všeho jsoucího, se lidé noří do tiché kontemplace a umrtvují své smysly. Poušť, pro svou úžasnou rozsáhlost, má pro ně něco božského, nedozírný oceán, slunce, které vše osvěcuje, temnota noci, která vše zahaluje. Všechny věci velké, tiché a klidné mají v sobě něco božského, protože Bůh je v sobě uzavírá. Kdo však uctívá pouze nekonečnou substancí, je odsouzen k věčnému otroctví a k indolenci, nikdy nekončící. Kde vládne takový Bůh, tam vyrůstají rychle kolosální barbarské říše, aby se zase rychle zhroutily pod nátlakem jiných státních kolosů, aniž by zanechaly v lidech stopu o svém vzestupu a pádu. Na takové půdě daří se masám bez discipliny a inteligence. Válka zde není účelem proto, aby se ukázalo, který národ je hrdinnější, obětavější, ale proto, aby vyšlo najevo, který národ má větší kvantitativní sílu a který se proto ukáže býti symbolem božství.

A nyní theologie Řecka. Zde se rozkládá nekonečné božství orientu, ztrácí svou přísnost a hrůzu. Jednotnost božství štěpí se zde v množství. Tam bylo všechno věčné ticho, zde spleť hlasů, rytmus a harmonie. Boha orientu obklopuje věčný mír, řečtí bohové jsou ve stálém boji, zmatku a bouři. Proto je zde každé město státem pro sebe, zatím co na východě tvoří masy lidí nesmírné říše. Jednomu Bohu v orientě odpovídá jeden král, republice bohů na západě republika měst. V tomto množství bohů a měst jde jedno přes druhé. Lidé mají v sobě něco hrdinského a božského, bohové zase něco pozemského a lidského.

Hlavní bohové Říma jsou etruského původu. Řečtí byli tito bohové v tom, co měli na sobě božského, orientálští, pokud v sobě měli etruskou krev. Byli početní jako bohové Řecka, přísní a ponuří jako bůh orientu. Jak v náboženství, tak i v politice má v sobě Řím něco orientálního a něco západního. Řím podobá se bohu Janovi. Jeho hlava má dva obličaje. Jeden je symbolem orientální dlouhé životnosti, druhý řecké pohyb-

livosti. Pohyblivost Říma byla tak veliká, že našla cestu až k rovníku. Jeho trvání tak dlouhé, že svět mu dal jméno věčné město. Božská prozřetelnost vyvolila Řím k tomu, aby připravil cestu Tomu, který měl přijít. Zvláštní úlohou Říma bylo pojmouti v sebe všechny theologické systémy a podrobiti si všechny národy. Tak jako se theologie starého Říma od jiných theologií sice liší, ale zároveň s nimi má něco společného, tak má Řím něco zvláštního, svérázného a zároveň něco společného se všemi městy, které svými zbraněmi podrobil. Ze Sparty má přísnost, z Athén kulturu, z Memphis nádheru, z Ninive a Babylonu velikost.

Stará říše římská podlehla, protože podlehli její bohové, protože se skončila její theologie. Nová theologie nastoupila, theologie katolická, vše obsahující. Každá jednotlivá pravda je v ní a proto je tato theologie určena k tomu, aby se rozprostřela po všech místech a v každém čase. Je všeobsahující ve svém Bohu a ve svých dogmatech. V Indii bylo božstvo jednotné, v Persii dvojí, v Řecku různé a v Římě mnohé. Živý a pravý Bůh katolické Církve je jeden ve své podstatě jako indický, je vícesobný jako perský, ve svých vlastnostech je různý jako řečtí bohové a vezmeme-li v úvahu bytosti, které mu slouží, představuje mnohost jako bohové římské. Lidské theologie jsou jen ubohým zlomkem katolické theologie, bohové pohanů zosobňovali jen některé vlastnosti pravého Boha. Katolicismem našel člověk zase rád pro sebe a tím i pro lidskou společnost. Z náboženského světa dostal se rád do mravního světa, a z něho zase do politického. Pod panstvím katolické Církve kvetly vědy, zjemnily se mravy, zdokonalily se zákony a všechna domácí, politická a sociální zařízení se bohatě rozrostla. Není pravdy, kterou by Církev nehlásala a není bludu, kterého by nezavržla. Svoboda v pravdě je jí svatou, svoboda v bludu tak zavrženíhodnou jako blud sám. V jejích očích je blud bez práva, proto jej Církev pronásleduje až do nejtajnějších koutů lidského ducha, proto je vždy připravena na jeho vymýcení. Proto také odsuzuje diskusi, která představovala základ moderní ústavy.

Princip diskuse nepředpokládá, jak by se na první pohled zdálo, se strany společnosti jakousi nepochopitelnou neutralitu vůči pravdě a bludu. Zakládá se na dvou předpokladech, z nichž jeden je správný a druhý falešný. První, správný předpoklad je, že lidé ani vlády nejsou neomylní, druhý, falešný předpoklad, že diskuse nebo výsledek diskuse je neomylný - pravdivý. Avšak neomylnost nemůže vyplynouti z diskuse, není-li napřed v diskutujících. Katolicismus učí: Člověk je od Boha, hřích od člověka. Nevědomost, blud, bolest a smrt jsou následkem hříchů. Blou-

dění je následkem nevědomostí - a z toho vyplývá absurdnost diskuse. Avšak katolicismus hned připojuje: Člověk byl spasen. Neznamená to sice, že by bez námahy vyšel z otroctví hříchu a jeho následků, ale nabyl schopností překonati nevědomost, bolest a smrt. Proto stvořil Bůh svou Církev neomylnou a nesmrtelnou, aby se jí člověk pomocí milosti Boží dobrovolně podrobil a věrou vítězil nad nevědomostí, trpělivostí nad bolestí a odevzdaností nad smrtí. Od toho dne, kdy lidé začali opomíjeti učení Církve a začali se ptáti řečnických tribun, žurnalistů a obecních shromáždění na to, co je pravda, od toho dne je pravda a blud ve všech hlavách spletená, od toho dne se dostali lidé do panství fikcí. Dogmatická intolerance Církve chránila svět před chaosem. Tato intolerance postavila všechny základní pravdy v rodině, politice, společnosti, náboženství mimo diskusi.

Ústředním tématem Cortesovým jest svoboda vůle, a problém dobra a zla. Běžný pojem svobody vůle je totiž úplně falešný. Svoboda vůle nezáleží, jak se obvykle má za to, ve schopnosti voliti buď dobro nebo zlo. Z toho by vyplývaly absurdní konsekvence. Totiž, čím by byl člověk dokonalejší, tím by byl méně svobodný, to jest čím by více inklinoval k dobru, tím více by se zmenšovala jeho schopnost volby, to jest svobody. A kdyby svoboda záležela ve schopnosti volby mezi dobrem a zlem, pak by Bůh byl bytostí nesvobodnou, protože nevolí mezi dobrem a zlem. Svoboda vůle nezáleží ve schopnosti voliti, nýbrž ve schopnosti chtít dobro. Chci-li dobro - dělám je pak svobodně. Schopnost chtění předpokládá schopnost myšlení. Dokonalá svoboda záleží v dokonalém myšlení a v dokonalém chtění. Z toho je jasné, že jen Bůh je dokonale svobodný. Nedokonalost lidské svobody záleží jednak v nedokonalosti lidského myšlení a v tom, že je ovládán, přitahován zlem. Pomocí Boží milosti a svou silou má se člověk snažiti potříti tuto možnost volby stálým nepoužíváním, pokud je to ovšem možné. Jen ten, pro kterého zlo nemá přitažlivosti, kdo tak ztratí možnost volby, kdo poznává dobro, chce dobro a provádí je - ten je svoboden. Právě v možnosti voliti záleží nedokonalost svobody.

S pojmem svobodná vůle úzce souvisí pojem zla. Zajisté existuje v katolickém systému také zlo, ale ne podstatně, bytostně, nýbrž jen modálně, to jest mimo podstatu. Neexistuje tedy vedle sebe dobro a zlo, neboť zlo jako podstata by muselo býti dílem Božím, protože Bůh stvořil všechny věci. Avšak zlo je dílem lidským. Je to zvrácení řádu, daného Bohem. Řád záleží v dokonalé rovnováze všech stvořených věcí a rovnováha není nic jiného, než vzájemné hierarchické podřízení a podrobení všeho Stvořiteli. Hřích ne-

bo zvrácení řádu je uvolnění pout, která spojují všechno stvořené postupně v hierarchické stavbě, jejímž pánem je Bůh.

Hříchem bylo odtržení člověka od Boha. Toto zvrácení řádu, toto porušení rovnováhy mělo za následek morální i fysickou poruchu v člověku. Morální spočívá v nevědomosti rozumu a ve slabosti vůle. Nevědomost není nic jiného, než odtržení našeho rozumu od Božího rozumu, slabost vůle nic jiného, než odtržení naší vůle od Boží vůle. Fysické zvrácení řádu je nemoc a smrt. Zajímavé je, že porucha řádu jak fysického, tak morálního má totéž jméno. Pro chtivost smyslů i pro pýchu ducha užíváme slovo hřích a konečné odloučení duše od Boha a odloučení těla od duše nazýváme smrtí. Není možno považovat tělesnost za nezávislou existenci, mající cíl sama v sobě. Je projevem ducha a proto každá porucha v řádu duchovním má za následek i poruchu v řádu fysickém. Prvním hříchem vyvolaná porucha byla tedy všeobecná. Vše bylo odsouzeno k utrpení a k chaosu.

Ke konci obrací se autor na školu liberální a socialistickou, jak se staví k otázce dobra a zla, jak smýšlí o člověku a jak o Bohu. Liberalistická škola nemá žádnou teologii, pokud ji ovšem každá škola do určitého stupně nemusí mít. Nepokládá za nutné formulovat přesněji své myšlenky o Bohu, člověku, dobru a zlu. Přece však je možno říci, že věří v jednoho Boha, avšak abstraktního a indolentního, který je podporován u lidu filosofy a ve vesmíru zákony, které jednou na začátku všech časů dal. Bůh liberalismu je také králem stvoření, ale v knížecí nevědomosti neví nikdy tento liberální Bůh, co se vlastně v jeho říši děje a jak je spravována. Když dosadil ministry, kteří měli jeho jménem vládnouti, předal jim plnou moc a prohlásil zároveň jejich vládu za stálou a nedotknutelnou. Od té doby národy mu dluží úctu, ale ne poslušnost.

Co se týče zla, popírá je liberalismus v řádu fysickém, ale připouští je pro obvod člověka. Avšak všechny otázky o dobru a zlu mění se v očí této školy v otázky politické. Buď je vláda legitimní - pak je zlo nemožné, nebo je vláda nelegitimní, a pak je zlo nevyhnutelné. Co je podle pojmu liberalismu legitimní vláda? Legitimní vláda je ta, kterou původně Bůh sám dosadil. Materiální svět je podle Boží vůle podroben určitým fysickým zákonům, které Bůh kdysi, jednou provždy, dal. Lidé se měli, podle Boží vůle, sami vésti a sami si vládnouti, a to podle rozumu. Podle mínění liberalismu je rozum vtělen do tak zvaných lepších tříd společnosti, zvláště pak ve filosofy, kteří mají tuto společenskou vrstvu vésti a učit. Proto jsou pro liberalismus jen dvě legitimní vlády. Jedna je vláda lidského rozumu, vtěleného v lepších kruzích a zvláště ve filoso-

fech, a druhá je vláda božského rozumu, který je od věků v určitých zákonech, jimž hmotný svět podléhá. Někteří čtenáři by se mohli divit, píše autor, mému přiznání, že liberalismus odvozuje legitimitu z božského práva. Liberalismus totiž není ve svých dogmatech vůbec atheistický, i když - protože není katolický - ve svých následcích překročuje, aniž by o tom věděl, meze ateismu. Uznal-li tedy, že Bůh je stvořitelem všech věcí, pak mu nemůže upříti moc - aspoň tu, kterou svou řečí nazývá konstituční suverenitou. Kdo přiznává Bohu konstituční, ale také skutečnou suverenitu, je katolíkem, kdo popírá skutečnou a uznává jen konstituční, ten je deistou. Kdo však upírá Bohu vůbec suverenitu, ten je atheistou.

Atheismus připisuje konstituční suverenitu lidu. Atheismus a suverenita lidu jsou nevyhnutelnými následky liberalismu.

Liberalismus se rozštěpil ve dvě partaje - demokratický liberalismus a liberalismus v užším slova smyslu. Demokratický liberalismus, podle nevyhnutelné logiky, se ztrácí v ateismu a socialismu. Liberalismus v užším slova smyslu se vklíní jako pohoří mezi dvě moře: katolicismus a socialismus. Pro svou nevědomost, sobectví a polovičatost jest odsouzen k úplné nemohoucnosti. Buď přistane v katolicismu, nebo se rozbije o socialismus. Doba jeho panství je jen přechodná, jen pokud lid neví, má-li držeti s Ježíšem či Barabášem. Tu se nechá lid vésti školou, která nikdy neříká ano nebo ne, affirmo nebo nego, nýbrž vždy distingo a pro všechno nalézá své pro a proti. Pomocí diskuse splete liberalismus všechny pojmy a získává tak půdu skepticismu. Lid, který stále slyší z úst svých sophistů vždy nějaké pro a proti, neví konečně, čeho se má přidržeti, a nakonec uvěří, že pravda a blud, právo a bezprávi nejsou protiklady, ale že je to totéž, jen s jiného hlediska pozorováno. Toto panství polovičatosti nemůže trvati dlouho. Jednou přijde den, kdy instinkty probudí masy k činu. Pak se vyřítí do ulic a náměstí a budou žádati buď Barabáše nebo Ježíše. A katedry sophistů budou vláčeny blátem.

Socialismus má proti liberalismu velikou přednost. Především proto, že jde na všechny velké otázky a problémy zpříma a vyžaduje rozhodné vyřešení. Síla socialismu je v jeho satanské teologii. Svými theologickými ideami zvítězí socialismus nad liberalismem. A zase naopak socialismus podlehne pro svůj satanský duch katolicismu, protože katolicismus není jen theologický, ale je božský.

Socialismus rozumí zlem organickou chybu společnosti. Forma vlády nemá vlivu na vznik zla. Je-li společnost zdravě utvářena, pak vydrží všechny formy vlády. Nevydrží-li, pak je to známkou organické chyby ve společnosti, a nepomůže

změna vládní formy, ale úplná přeměna společenského organismu. Lidská přirozenost je úplně zdravá. Proto volá socialismus člověka k otevřenému boji proti společnosti, aby tím dobrým, co je v člověku, bylo vyhroceno vše špatné, co je ve

společnosti. Vyprovokuje masy, aby povstaly proti všem společenským zařízením. Ačkoliv je to falešné, přece se v tom jeví grandiosní pojetí problémů. - Pokračování.

Ing. Zdr. Madlmayerová-Strádalová.

Kritika.

Dominik Pecka, Tvář člověka, edice Akord v Brně 1939, 4. svazek knih Duchovní orientace, 130 stran za 12 K, v. 23 K.

Po jasné odpovědi na otázku o smyslu člověka (Pecka, Smysl člověka, ed. Akord v Brně 1936) se prof. Pecka v nové řadě theologicko-filosofických esayů zadíval hluboko člověku do tváře. Říká, jaký člověk jest, teprve až řekl, k čemu jest. Neboť nevíme o věci nic, dokud nevíme, k čemu jest.

Smysl člověka je v připodobňování Bohu, říká první kniha. A druhá rozžihá majáky na šalebných úskalích na moři této práce, jediné a podstatné práce člověka jako osoby. Připodobňování je překonávání rozporů a protikladů. Proudý jasu vrhá Pecka ve svých devíti kapitolách na tento zápas protikladů v člověku, který dává rysy jeho duchovní tváři. Dovíte se, že právě vědomí protikladů a rozporů vnuká člověku touhu po jednotě (str. 30), a křesťanství tím, že dává naději na její dokonalé uskutečnění, osvobozuje lidský zápas od tragičnosti; tragický je život křesťana, jen pokud je ještě nepodoben milosti. (19. d.)

V dalších kapitolách mluví Pecka o protikladech člověk - Bůh, člověk - příroda, jeden - společnost, o lásce - vášni a o lásce duchové v kap. eros - sexus; muž - žena, a poslední kapitola člověk a smrt.

Pecku charakterisuje až průzračná jasnost jeho břitkých úvah, vedoucí čtenáře k makavé samozřejmosti. Neobává se úskoku. Pecka vede: nemoralisuje - prostě konstatuje holou skutečnost, ale skutečnost celou. Jen ukazuje cestu, protože jasně vidí, zkrátka dává duchovní orientaci, což je příhodný název sbírky, v níž Pecka svou knihu vydává.

Patka.

Mariano Campo, Cristiano Wolff e il razionalismo precritico. (2 svaz.) Katolická universita, Milano 1939.

Je to již 30. svazek filosofických publikací, jež vydává katolická universita milánská. Kr. Wolff upadl dnes skoro v zapomenutí, a to právě zásluhou vývoje moderní filosofie, Leibnizem

již začínajíc. Empirismus, skepse, psychologismus, svobodné myšlení a všechny ostatní proudy doby Wolffovy byly ještě příliš povrchní a nevypracované, aby mohly otrásti přísnou a vyzrálou soustavou Wolffovou. Ale přesto měly něco, co chybělo Wolffovi, totiž životnost, a tím i účinnost a znamení původnosti, i když to byly někdy jen časové reakce na okoralé a zkamenělé formy filosofické z předešlých věků. A tak není divu, že hned po smrti Wolffově i jeho škola podléhá vlivu moderních proudů, štěpí se a zaniká v chaosu, který přišel potom a vyvrcholil Kantem. M. Campo prostudoval ve svém díle celý filosofický systém Wolffův i ve vztahu k jiným soudobým soustavám filosofickým. Zvláštní hledisko této práce je poměr Wolffovy soustavy k filosofické problematice Kantově.

Autor sleduje podrobně živý vývoj Wolffovy soustavy podle jednotlivých filosofických oborů, jak je seřadil Wolff sám. Tak zachycuje vznik a vnitřní postup soustavy, její obtíže a nedostatky a vystihuje souvislost a pevnost jednotlivých bodů nauky.

Nestačí jen zdůrazňovati Wolffovu ontologii, i když ona je nejvýznačnější částí, ba duší celé soustavy. Ba právě pro tu souvislost ostatních oborů s ontologií je třeba všimnouti si i jich.

V soustavě Wolffově sčleňuje ontologie nejen všeobecnou a zvláštní metafysiku, nýbrž i psychologii a kosmologii. K tomu přistupují nové vlivy časové: Descartes, Hobbes, Tschirnhaus, Leibniz, kde vystupují zase otázky logiky v poměru k ontologii a psychologie k ontologii. U Wolffa je pak další obtíž, že nevyřadil dedukci jako řada jeho současníků, a tím si značně ztížil vyrovnání s moderní filosofií. Příčinou byla zde vědecká poctivost, kterou zdědil Wolff od scholastiky. Tento rys vědecké poctivosti se jeví u Wolffa i ve stavu filosofické jeho zralosti, když po vzoru starých zakladatelů slávy scholastiky, Aristotela a Tomáše, začíná ještě své studium skutečnosti od skutečnosti obecné, všem známé, aby nakonec teprve plně rozvinul tu skutečnost základní v jistotu vědeckou.

Wolff postupuje od myšlenkové ontologie, trochu bohatší než čistá logika, ke kosmologii, k fysice, kde nachází první jednoduché podsta-

ty a energie, pak zas k psychologii, kde dochází k duševním podstatám, a nakonec k metafysice nutné skutečnosti, plného bytí, skutečnosti a hodnoty absolutní, Boha.

V tom základním a trvalém usměrnění Wolffovy ontologie je však také již první náznak racionalismu budoucích věků. Wolff první znatelně změnil pojetí předmětu veškeré ontologie, tradiční „esse“ (bytí), a tím již míří k lidskému „ego“, jež se pak v plné slávě objeví u Kanta. A tak je možné nazývat filosofickou soustavu Wolffovu „prekritickým racionalismem“.

Wolffem tedy vlastně začíná otázka předmětu a podmětu poznání, niternosti poznání a vnějškovosti předmětu, otázka myšlení a bytí. Úplné rozvinutí těch otázek je však až v racionalismu kritickém.

Wolffova soustava sama pro sebe je spíše prvním střetnutím empirismu a racionalismu, první vážnou potyčkou dvou myšlenkových proudů, jichž soužití a soulad nebyly dosud pozorovány v dějinách myšlení než právě ve starém aristotelském Lyceu a u sv. Tomáše Akvinského.

A. P.

J. Woroniecki O. P., Katolickość tomizmu Katolická akce, Warszawa 1938.

Největší žijící slovanský tomista dominikán Woroniecki vydává po druhé své pěkné dílko o všeobecnosti a rozsahu filosofie a soustavy sv. Tomáše Akvinského.

Kdo chce proniknouti ducha Tomášova, musí porozuměti jeho universalismu, který je pravým zřídlem jeho životnosti.

Pramenem této všeobsáhlosti tomistické soustavy je právě vázání jí na všeobsáhlost skutečností, a to bez ohledu na filosofy nebo školy.

Woroniecki, spíše mravovědec, studuje všeobsáhlost tomismu zvláště se strany nauky Tomášovy o mravnosti činů lidských. Tento důkaz všeobsáhlosti tomismu z nauky o prameni mravnosti činů lidských jest zvláště přesvědčivý již proto, že v oboru mravnosti či mravné lidské činnosti je vědecká jistota menší než v jiných oborech vědění. Dá-li se tedy dokázat vědecky všeobsáhlost tomismu v oboru mravovědy, platí analogické důkazy i v jiných oborech, a to s větší závažností, podle toho jak stoupá jistota vědy, podle níž se má ten který důkaz provádět.

Podle rozvrhu důkazu P. Woronieckého stýkají se všechny prvky lidského činu právě v přemýšlení rozumu. Nejdůležitější z nich jsou: Věčný Boží zákon, přirozené právo, zjevení, právo a obyčej lidské, Církev se svou naukou a právem. Těmi prvky je dána všeobsáhlá látka, kterou pak stmeluje v jednotu rozum přemýšlením a zaměřením k vlastní činnosti člověkově. Z vůle

pak je poslední usměrnění i všech ostatních schopností k lidskému činu, který dostává tak označení mravnosti ze všech těch skládajících prvků a dokonce i z vnějších okolností, pokud podléhají tomu rozumovému usměrnění člověka.

Z toho všeho je patrná ta snaha o všeobsažnost poznání skutečnosti, snaha o universalismus v tomistické soustavě. Předním pak zřídlem té snahy o všeobsáhlost je zájem *pravdy*, který jest vlastně jediným filosofickým předpokladem Tomášova bádání.

Woroniecki snaží se dokázati navíc z literárních dokumentů, že tomistický universalismus je i důvodem katolicity tomismu.

Dílko Woronieckého stojí za četbu a má proto úspěch v polském tomistickém hnutí posledních let.

A. P.

S. Adamczyk, Tomistyczna teoria poznania zmyslowego. Seminář, Tarnów 1938.

Autor snaží se podati původní nauku sv. Tomáše o smyslovém poznání. Vyšel z předpokladu, že smyslové poznání bylo zpracováno scholastiky i sv. Tomášem spíše s hlediska ontologického či metafysického, než epistemologického (chce snad říci psychologického). K tomu předpokladu nemůžeme říci, než že je mylný, ať se vykládá jakkoliv. Podle našeho názoru hledisko epistemologické je hledisko kritické a tedy metafysické a ontologické. Mínil-li pak autor „epistemologickým“ psychologické, nemůžeme zase souhlasiti s předpokladem, neboť žádný jiný scholastik nepodal tak hlubokou a věcně obsáhlou nauku psychologickou o smyslovém poznání jako právě sv. Tomáš.

Práce postrádá především původnosti. Ve výkladu nauky o smyslovém poznání není u Tomáše ani nejmenší pochybnosti, a kdyby autor znal jen trochu slušně původní vykladače Tomášovy filosofie, nebyl by se pravděpodobně pachtil s nějakými naukovými výklady nějakých quasi-magistrů nějakých škol 20. století; již proto, že taková práce nikomu Tomáše přiblížiti nemůže.

Ačkoliv autor si dal na začátku heslo: „S. Thomas sui ipsius interpret“, přece je v práci viděti více výkladu profesorů římské Gregoriány, než sv. Tomáše. Kdybychom se měli v této zprávě zabývat výkladem překroucených textů sv. Tomáše v práci autorově, nestačilo by nám celé číslo Fil. revue. Řekněme jen, že Tomášův závěr o smyslovém poznání je právě opačný, než autorův. Podle Tomáše totiž: *Smyslové poznání závisí popředně na vnějším předmětu, pak na jeho zobrazení a tedy také částečně na subjektu.*

H. P.

N. Junk, Bewegungslehre des Franz Suarez. Verl. F. Rauch, Innsbruck-Leipzig 1938.

Suarezova nauka o pohybu závisí zásadně na aristotelsko-scholastické nauce. Je to patrné i tam, kde se „Doctor eximius“ odklání od filosofické tradice scholastické. Suarezova práce ve vědě je ovládána snahou o „zlatou střední cestu“; to je vidět i v řadě jeho nauk i v nauce o pohybu. Velký vliv měli zde na Suareza *nominalisté*, i když se nominalismu S. bránil. Jako protiváha stojí Suarezův přírodní *empirismus* až přehnaný. A tak nachází „Doctor eximius“ „zlatou střední cestu“ i v nauce o pohybu a stojí tak na hranicích mezi peripateticko-scholastickým pojetím přírodních věd a pojetím moderním.

H. P.

Dr. F. Kahánek, Beneš contra Beck. Reportáže a dokumenty. Praha 1938 (Evropské vydavatelstvo).

Znalec bývalých česko-polských poměrů vydal řadu svých reportáží, z nichž většina již byla otištěna minulá leta v Pol. listě a jinde. Kniha má dnes význam již spíše historický a bude zajímat odborníky v politické historii. Z řady novějších dokumentů je vidět, jak byl složitý vývoj polsko-českých poměrů, a že se příliš často řešení časových otázek řídilo náhodným osobním postojem těch nebo oněch politiků, že chyběl často skutečný a promyšlený plán, podle něhož by se bylo postupovalo. Výsledek byl, že se ani v poslední chvíli netušilo, a to ani zdaleka, jakým vlastně směrem dějinný vývoj půjde dále.

H. P.

Musica antiqua bohemica (redakce dr. Vladimír Helfert). 3. Boh. Cernohorský, *Varhanní skladby*. Nakladat. Ol. Pazdírek, Brno.

B. Černohorský narodil se 16. února 1684 v Nymburce. Roku 1703 se přihlásil k minoritům, kde mohl rozvinout svou hudební činnost, neboť pražští minorité byli v živém styku se severoitalskými minority, jejichž chrám sv. Antonína v Padově byl střediskem chrámové hudby severoitalské.

Černohorský využil naskytnuvší se možnosti ze styku s jejich vyspělou hudební kulturou. Z ní přinesl dokonalé zvládnutí techniky, která však nepřehlušila svěžest a bezprostřednost jeho hudebních inspirací, podaných nekomplikovanou melodikou a plynou a barvitou harmonií. Největší jejich klad je, důležitý pro dnešní dobu, nekreslená spontánnost, s jakou se vnitřní zážitky umělce rozvíjí v notaci uměleckého díla.

Z jeho díla se mnoho nezachovalo, pravděpo-

dobně většina shořela po jeho smrti (1742), při požáru sv. Jakuba v Praze (1754).

Úpravu pro dnešní požadavky provedl prof. Fr. Michálek. Zachoval původní notaci a usnadnil hru připsáním dynamických znamének, rejstříkování a prstokladu. Jemu díky za péči, s kterou nám přiblížil toto dílo, jehož nejlepším doporučením bude nechat je opět zaznít v našich kostelích.

B.

Vodička Vavřinec O. S. B.: Chesterton čili filosofie zdravého rozumu. Vyšehrad Praha. Str. 130, cena 20 K.

Velmi potřebnou práci vykonal autor, která je nadto zcela v linii našich tomistických prací a snah. Chesterton vychází od věcí nejmenších, mluví jazykem dnešního básníka, ale mluví jím o věcech, jimž učil sv. Tomáš. Může tedy snad více než kdo jiný přivést moderního ducha zpět k tradici zdravého rozumu, kterou opustil. Mluví o „filosofii pohádky“, protože „Vždycky jsem cítil, že ve světě je skryto nějaké kouzelnictví, i pomyslel jsem si, že se v něm skrývá také kouzelník“ - toť realismus s kausalitou; mluví o svém romantismu, ukazuje, že člověk je tvor, „hledá svůj střed a svou dokonalost mimo sebe a mimo svůj svět“, což je naše myšlenka o cíli a smyslu věcí; mluví o paradoxu a přichází ke scholastickým pojmům intentionale a inteligibile, nebo: „Dostáváme jediný správný obraz věcí tím, že jedna věc zůstane tajemná, všechny ostatní věci stannou se pochopitelnými.“ Velmi zaujatého čtení vyžaduje kapitola o povaze a významu křesťanství ve světě, jako „jasně ukázané cesty k Bohu po žebříku věcí stvořených“; právě tuto kapitolu by si měli promyslet, kdo u nás chtějí se rozehrát pro blondelismus. V knize Vodičkově je duchaplný soubor Chestertonových názorů o člověku politickém a o básníku. Dáváme autorovi úplně za pravdu v uzavírajících myšlenkách Doslovu a přejeme jeho dílu, aby se dostalo do rukou a mysli co největšího počtu lidí dobré vůle.

-es-

Krofta Kamil: Z dob naší první republiky. Jan Laichter, Praha. Str. 350, cena 45 K.

Vědec historik otiskuje tu jednak dvě předbřeznové přednášky: Idea bývalého čl. státu; Dvacet let nové střední Evropy. Jednak nové dokumenty: Československo a Německo do jara 1938; Anglicko-francouzské zasahování do našeho poměru k Němcům. Nejsou to studie politicko-tendenční, nýbrž, jak autor píše v předmluvě: „Vyhýbaje se kritickému posuzování jednotlivých

událostí a projevů, přestávám na věcném líčení skutečnosti, dnes již dějinné, jak se mi zjevila a jeví, a jak jsem jí z nemalé části přímo prožíval. Tento věčný nepolemický ráz mého výkladu přispěl nepochybně k tomu, že přes nespornou choulostivost projednávané látky nenašla předběžná censura v mých úvahách nic závadného.“ -es-

Lang Alois: John Henry Newman. Vyšehrad, Praha – pro Katolický literární klub. Str. 310.

Krásný dar od jemného našeho myslitele, analytika i syntetika zároveň. Newman, jeden z nejhlubších myslitelů křesťanských XIX. století, neobyčejně jemný logik a vynikající stylist, dostal v tomto Langově díle jasný výraz. V první části díla je vystižně nakreslena vývojová čára Newmanovy osobnosti náboženského myslitele, k čemuž autor výhradně použil „myšlenek Newmanových nebo jeho vlastních výkladů, jak jsem je našel kdekoli v jeho spisech nebo v dokumentech Wardových“. V druhé části (str. 145–310) je vynikajícím způsobem přeloženo 5 statí z Newmanových spisů. Nejen se stanoviska transcendentního náboženství, nýbrž i se stanoviska filosofie jest Langova nová kniha obcerstvením duše. -es-

La femme catholique dans le monde contemporain. Stran 240, vyd. Plon, Paris 1939.

Kniha přináší od různých autorů několik prací, v nichž se udávají směrnice pro správnou činnost a správné postavení ženy ve společnosti. Kniha je psána s hlediska katolického a vřele ji doporučujeme. Mluví o osobnosti ženy, o ženské duši a odsuzuje protikřesťanské chápání smyslu ženského života; též si všímá poměru ženy ke společnosti a k Bohu a zdůrazňuje odpovědnost ženy.

Maxmilianus Rast S. J.: Theologia naturalis (Institutiones Philosophiae Scholasticae, pars VI.); str. 237, m. 8^o, cena RM 3.20, 4.20. Herder a sp., Freiburg in Br. 1939.

Tato příručka theodiceje má býti pomůckou pro žáky i profesory. Úmyslem autorovým bylo (str. V.) řídit se věcnou filosofií a cituje také hodně textů z Aristotela a ze sv. Tomáše. Přitom však zdůrazňuje, že nechce přísahati na slova žádného filosofa ani nějaké školy (tamtéž). Jde tedy o dílo eklektické, a to ze školy Molinovy (str. 152–171: de scientia Dei, etc.). Všímá si hodně moderních obtíží z theodiceje (fenomenologie, intuice atd.), a mohlo přinést mladým kně-

žím i studentům značný užitek, kdyby nebylo psáno proti duchu encyklik a kodexu, t. j. v duchu Molinově. Kniha je sbírkou školních přednášek z jesuitské koleje v Pullachu u Mnichova. Br. J.

Pavel Styk, V zmátkoch a búrkach, str. 500. Vyd. „Tranoscius“ v Lipt. Sv. Mikuláši 1938.

Podává se zde theorie křesťansko-evangelické výchovy dorůstající mládež v tomto pořadí: Ideál křesťanské výchovy - předmět - podmínky výchovy - prostředky výchovy. Kniha používá množství poznatků filosofických (psychologie, pedagogiky atd.), avšak její ráz jest převážně theologický. Přináší mnoho dobrého, ale má také mnoho slabostí, jež prýští hlavně z protestantského nebo nevědeckého chápání různých pojmů a věcí. (str. 10: vývojová theorie; str. 17: vývoj po smrti; str. 25, bytost Boha...).

Dr. Ign. Horníček, Kniha o rodopisu. Nákl. F. Obziny, Vyškov 1939. Stran 240, cena 39 K.

Poctivá a důkladná práce, která prakticky uvádí do rodopisu. Podrobně a názorně přivádí zájemce k tomu, aby si vypracovali rodokmen své rodiny, po případě rodu. Poučuje o matrikách jako hlavním prameni pro sestavení rodokmenu a udává ostatní rodopisný materiál a jeho zdroje. Zvláštní oddíl je vyhrazen praktickému uvedení do sepsání rodinné kroniky. Spisovatel také obšírně dává směrnice pro obecní kronikáře. Je to dobré dílo, které jistě mnozí s radostí uvítají, nejen aby si našli „arijského dědečka“, nýbrž aby živě cítili stálou rodovou souvislost se svými předky. Vždyť tradice je důležitý činitel i v životě národním. O. P.

Výtvarná práce moravských umělců ve 20. roce republiky k dvacátému výročí založení spolku vydal Klub výtvarných umělců Aleš Brno-Praha, za redakce Františka Podešvy.

Klub výtvarných umělců Aleš vydal jakožto dokument své dvacetileté práce almanach „Výtvarná práce“, jenž je plodem členů KVU Aleš. Tento spolek, jehož předsedou je arch. Valentin Hrdlička, sdružuje od roku 1919 naše přední výtvarné umělce a umělkyně, jejichž nejlepší díla je nyní umožněno souhrnně poznat vydáním této publikace. Ze sochařů, malířů, portrétistů atd. je tu zastoupeno hodně jmen, z nichž mnozí se už svými pracemi dopracovali v našem uměleckém světě velkých úspěchů. Jsou tu ukázky z prací Fr. Podešvy, R. Březy, V. Macha, J. Axmana,

F. Hořavy, R. Kundera, A. J. Volejníčka, Ad. A. Zahela, L. Klímové a j., kteří se snaží po vzoru svého ochránce mistra Alše zanechat svůj odkaz národu.
Joma.

A. Dempf, Christliche Philosophie, Verlag der Buchgemeinde, Bonn.

Kniha Dempfova neobsahuje příručku celé filosofie křesťanské, je to spíše filosofie člověka, pokud člověk je tajemství, ale pokud člověk též toto tajemství dovede odhalit a poznat svým přirozeným rozumem. Pozorování tajemství člověka, pokud má svůj přirozený poměr k věcem a k Bohu, má znamenat zároveň světový názor z křesťanské filosofie. Filosofie o člověku a jeho tajemství ducha je nejzajímavější část z celé filosofie, ale ujme-li se tohoto úkolu muž rázu Dempfova, pak z toho vzejde kniha jako zralé dílo, v němž je použito hlubokých jednotlivostí ze všech součástí filosofie, v určité synthese objasňující světónázorové otázky lidského života, objasňující ducha a osobnost. Při tom jazykové vyjádření těchto otázek působí přibližujícím způsobem na všechny čtenáře. Celá struktura duchovní lidské osobnosti je probrána stejně jako hierarchické rozvrstvení skutečnosti, takže lidská osobnost je zasazena do svého prostředí a lze ji poznat v pravém světle. Lidská bytost je plná záhad, proto bylo a je o ní tolik mínění. Dempf pojednává o všech jednostrannostech pozorování lidské bytosti, u nichž je patrné, že se zdůrazňuje jedna stránka na úkor druhé. Křesťanská filosofie dává člověku jeho pravou velikost, a to mluví už o velikosti podobnosti s Bohem a podobnosti s jinými věcmi, takže obsahuje v sobě celý vesmír a duchovně ho v sobě může opakovat. Filosofie o člověku a jeho poměru k Bohu a k věcem v knize Dempfové obsahuje základní věci metafysiky, psychologie, kosmologie i etiky.
M. H.

Dr. Jaroslav Beneš, Rozumem ke zdroji pravdy. Filosofické úvahy, Praha 1939, nakladatelství Kropáč a Kucharský.

Nová kniha prof. J. Beneše je vlastně soubor statí, vybraných ze scholastické filosofie, aby objasnily světový názor, t. j. řadu otázek o smyslu světa a člověka. Prof. Beneš je známý, že svou jasností a popularizačním způsobem dovede zpřístupnit všem otázky, sahající až k základům věcí a života. Soubor otázek, které soustředil v této knížce, znamená opravdu souhrn hlavních pravd, a stačí k tomu, aby člověka naplnil radostí z porozumění své existence a smyslu života i vesmíru.
M. H.

Sofia Vanni Rovighi, La filosofia di Edm. Husserl, Milano, Società edit. „Vita e pensiero“ 1939.

Důkladná práce o Husserlovi se rozvíjí znatelně konstatováním, že Husserlova fenomenologie čerpá některé prvky z tradiční filosofie, zvláště z Brentana. Tyto prvky charakterisují celý další postup filosofie fenomenologické u Husserla. První prvek takto zjištěný je: „zu den Sachen selbst“, hledat základ všech konstrukcí myšlenkových v bezprostředním poměru našeho poznání ke skutečnosti. Poznání je třeba postavit na vidění. V tomto bodě se stýká první základ fenomenologie Husserlovy s tradičním pojmem zřejmosti. Druhý prvek a předpoklad Husserlův je, že nauka o vědě je produkt psychologie, poněvadž kategorie, (které nepocházejí ze smyslové zkušenosti a přece mají ráz nutnosti), jsou plodem psychologické zkušenosti, protože jsou úkony poznávajícího subjektu. Spisovatel knihy věnuje podrobnou pozornost všem součástem systému Husserlova. Obírá se spolu výklady jiných autorů k objasnění přesného podání myšlenky fenomenologické.

V části o intencionalitě poznání je patrný zvláště pronikavý duch kritický. Husserl pojednává duchovní skutečnosti lidského poznání velmi subtilně, odhaduje duchovní ráz a práci v poznání, ovšem dospívá k svému závěru, že obsah věci není existující skutečnost, není to fyzická věc ani psychická, je to ideální jednotu. Vzniká jako výsledek psychických průběhů, ale neztotožňuje se s nimi. Obsah je noema každého intencionalního úkonu.

K tomuto obsahu dospíváme intuicí předmětu. K poznání celého Husserlova systému pojednává dále spisovatel o eidetické intuici. Podle zásady fenomenologické hledat vidět dříve než konstruujeme, snaží se Husserl uvarovat se omylů empiristů. Rozlišuje mezi noema individuálním a noema universálním, které nazývá bytostním rázem (Wesen, eidos). Husserl dospívá až k tomu, že používá aristotelských výrazů k určení universálního pojmu věci: $\tau\acute{o}\ \tau\acute{\epsilon}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (scholasticky quod quid est). Pro svou závislost na Brentanovi ukazuje Husserl v mnohých věcech příbuznost se scholastikou (na př. pojem noema individuální a noema universální shoduje se se schol. species sensibilis a species intelligibilis. Rovněž pronikání k bytostnímu rázu věci intuicí eidetickou je velmi podobná činnosti intelektu (intus-legere), který abstraktní činností může poznati, co věc je). Přesnější určování jednotlivostí ukazuje ovšem ještě rozdíl fenomenologie od čistých a přesných určení scholastických; naopak zjišťuje autor knihy, že Husserl zůstal v idealismu, neboť jeho posice, že svět nelze vysvětlit tím, že zůstanu ve světě, je třeba transcen-

dence, t. j. považovat svět za pouhý protějšek našeho vědomí. Kniha autorova je velmi cenná a přesná v rozebírání a kritice Husserlova systému. M. H.

A. Grégoire S. J.: Immanence et transcendance, Questions de Théodicée, L'édition universelle, Bruxelles, Desclée de Brouwer, Paris 1939.

Poslední doba si libuje v menším výběru hlavních otázek a podstatných, vyřešených jasně a poctivě. Proto se množí spíše soubory otázek o světovém názoru, nebo o Bohu a duši. Spisovatel této knihy nechtěl psát celou knihu jako soustavnou práci z theodiceje, nýbrž vybral jen některé hlavní otázky o Bohu. Používá tradiční nauky, ale uvažuje moderní obtíže, které má dnešní člověk v svém poměru k poznání Boha. Moderní člověk má nesnadné postavení z různých stránek, s nimiž se setkává v zapleteném světě pseudovědeckém dneška.

První část díla vysvětluje klasické důkazy čili cesty sv. Tomáše o jsoucnosti Boží a zdůrazňuje jednu věc velmi důležitou, že jde o princip kauzality metafysicky chápaný. Mýlí se však spisovatel, chce-li platnost všech důkazů opřít o jediný princip. Každý důkaz má svou vlastní stránku absolutně platnou, o niž je opřen, a proto má i svůj samostatný význam. Ve druhé části mluví spisovatel o vlastnostech Božích, soustředěných na tři: Jednota, Rozum a Vůle. Poslední část pojednává o poměru světa k Bohu a naopak, dále o stvoření, prozřetelnosti a o problému zla.

Neue Deutsche Forschungen, Abtl. Charakterologie, psychologische und philosophische Anthropologie:

Charakter und Krankheit, Ein Beitrag zur Psychologie der Encephalitis epidemica, von M. Dorer. Junker und Dünhaupt Verlag, Berlin 1939.

Celá kniha poukazuje na přesné šetření nemocných, u nichž se dbá na všechny okolnosti života, tedy zvláště na duševní stav dřívější a na jeho projevy v nemoci, pokud nemoc má vliv též na změnu chování a na charakterní rysy. Podrobnosti z duševních projevů a okolností vedou nesporně přiblížit nemocného člověka lékaři; dává se lékaři bohatý materiál k přezkoumání a k zásahům. Snad tato metoda chová v sobě jádro k lepším poznatkům i normálních stavů duševních.

Peter Lippert S. J., Liebfrauenminne. Str. 248, se 118 celostránkovými vyobrazeními, v polopergamentu RM 12.—, in 4^o. Vyd. „Ars sacra“ (Josef Müller) Mnichov 13.

Putování životem Mariiným, zní podtitul. Je to však spíše tušení krás duše P. Marie. P. Lip-

pert, theolog, umělec, básník podává zde výklad k nejslavnějším obrazům ze života P. Marie, a to tak, jak jen on to dovede. Hovoří prostě s panenskou Matkou Boží jako malé dítě. Knihu vřele doporučujeme.

C. F. Ramuz, Míra člověka (essaye). Str. 135. Přel. Jiřina Rybářová, vyd. Jan Laichter, Praha 1939. Cena K 15.—, 27.—.

Mírou člověka je podoba Boží. Dnes člověk ztratil svou míru, a tak stojí před řadou záhadných otázek, na něž nemá odpovědi. Ramuz ji hledá. Ani ne tak jako filosof, spíše jako obyčejný člověk. Odsuzuje dnešní běžné měšťácké ne-správné formy „slušného“, proniká k duši a přichází na př. k závěru: „Není krise kromě krise metafysické: hospodářství jde jen a jen za ní, protože je fysické. Člověk si nejprve vědomě či nevědomky říká: „Kdo jsi?“ a teprve potom se ptá sám sebe: „Co máš?“ (str. 35.) „Je nutné, aby byl přesvědčen, že nejen jest, nýbrž že také nepřestane býti“ (str. 135.). I přes některé stíny může se kniha doporučit. R. E.

Dr. Max Salomon, Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. Str. 168, cena 3·60, 4·70 Hfl; vyd. A. W. Sijthoffs Uitgeversmij N. V., Leiden (Holandsko).

Spisovatel si v úvodě ohraničuje thema, pak probírá pojem práva, subjekt práva, jeho platnost a smysl, a přechází po projednání určitých podrobností ke tvoření závěrů. Kniha je vzorem poctivé vědecké práce jak ve smyslu všeobecném, tak pokud se týká i jejího námětu. Vytýká také dnešní nepochopitelné opomíjení komentářů sv. Tomáše Akv. při zpracování nauky Aristotelovy, a zdůrazňuje jejich důležitost. Podle S. spočívá význam Aristotelův v tomto směru v tom, že jednak objasnil pojem spravedlnosti, ale hlavně že zjistil její přísně mravní ráz a nutnou souvislost s etikou. V tomto smyslu jen se může uznati spravedlnost za nejvyšší (přirozenou) ctnost (str. 133.). R. E.

A. Schopenhauer, Sämtliche Werke. 2. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. Band. F. A. Brockhaus, Leipzig 1938. Brož. RM 8·35, váz. RM 9·50.

Dr. A. Hübscher, nejlepší současný znalec Schopenhauerovy filosofie a její tradice, připravil kritické vydání všech spisů Schopenhauerových, jež předčí daleko první vydání Frauenstädtovo. Zde si všímáme jenom druhého svazku tohoto nového vydání Schopenhauerových spisů (z nakladatelství F. A. Brockhause v Lipsku). V tomto druhém svazku jest otištěna první

část Schopenhauerova díla *Die Welt als Wille und Vorstellung*. V prvním svazku nového vydání Schopenhauerových spisů byly otisknuty všechny spisy, v nichž Schopenhauer vyložil svou nauku o poznání. Tímto druhým svazkem začínají větší Schopenhauerovy spisy filosofické z doby kolem roku 1818. První svazek spisu *Die Welt als Wille und Vorstellung* se skládá ze čtyř knih, a je k němu připojena první Schopenhauerova kritika filosofické soustavy Kantovy. V první knize Schopenhauer vykládá svou nauku o světě jako představě. Představa pak ve filosofickém předpokladu Schopenhauerově podléhá větě či zákonu o principu či první metafysické zásadě. Z toho všeho se nakonec celé přemýšlení první knihy uvádí na studium předmětu zkušenosti a vědy. Druhá kniha obsahuje jednu z nejzákladnějších Schopenhauerových nauk o světě jako vůli a o zpředmětnění či objektivaci této vůle. Odtud pak přechází Schopenhauer ve třetí knize k další úvaze o světě jako představě. Z nauky o předchozích knihách řeší konečně otázku ne-

závislosti představy na světě či zákonu o principu či metafysické zásadě. Tato nauka poskytla Schopenhauerovi také příležitost k osobnímu výkladu Platonových ideí, v nichž hledá předmět své estetiky. Závěrem pak, ve čtvrté knize, jest již nejrozvítější Schopenhauerova nauka o utvrzování a popírání vůle k životu na základě dosaženého sebepoznání. Kritika Kantovy filosofie je jen methodickým dodatkem. Schopenhauer vykládá v tomto svém prvním větším díle, (jež napsal asi ve 30 roku svého věku) svou soustavu, jež je metafysikou, etikou a estetikou zároveň. Toto dílo vyšlo třikrát za života autora s menšími, ale vážnými změnami, jež dobře vynikají v tomto novém kritickém vydání. Nemůžeme se zde obírat Schopenhauerovou filosofií a píšeme tuto zprávu, jen abychom upozornili na tento nový svazek vzácného přínosu do filosofické literatury. Nové kritické vydání Schopenhauerových spisů bude nejlepším kritickým textem, bez něhož se napříště neobejde vážný filosofický pracovník.

A. P.

Poznámky.

V *Vychovatelských listech* (duben-květen 1939, č. 4—5) je článek: „Slovenský obhájce filosofie Blondelovy“ (str. 101—105). Napsal dr. Josef Kratochvil, redaktor téhož časopisu. Dovolujeme si několik poznámek:

1. „Svým totalitním integralismem vedla (Blondelova filosofie akce) nejen k doplnění a prohloubení tradiční filosofie křesťanské, ale přinutila též všechny myslitele, stojící mimo tuto filosofii, aby uznali řád nadpřirozený, Absolutno, a tím i oprávněnost filosofie věků (philosophiae perennis).“ (Str. 101.)

Zdá se, že autor zde přestřelil, neboť i dnes, po dosti dlouhých diskusích o Blondelovi, je mnoho odpůrců nadpřirozena, Absolutna a thomismu. A žádná filosofie nemůže přinutit k uznání nadpřirozena.

2. Do jaké míry je přípustná filosofie Blondelova, o tom nám bude možno snad přinést brzy podrobnější studii. Anebo viz P. Emilián Soukup O. P.: „Filosofie náboženství“.

3. Právě tak uveřejníme rozbor práce p. dra Polákoviče. Zatím se nám vtírá podezření (netvrdím to ovšem), že P. Polákovič sice uvádí množství úryvků z Blondelových prací, avšak závěry svých prací dělá sám podle nauky Církve, a tak má pravdu Blondel i Církev. Viz na př. Stefano Polakovic (?), „Il metodo di immanenza“ v časopise Bolletino

filosofico, Laterano Roma 1938 (anno IV, num. 1) (str. 72—73 a j.). A pak, nerozlišuje, kdy je řeč o řádě přirozeném, a kdy o nadpřirozeném.

4. Filosof jako Kratochvil by neměl tak přijímat bez výhrad první pokus Polákovičův o vědeckou soustavnou práci, i když máme sympatie k nadání Polákoviče. K této poznámce mě nutí Polákovičovo nekritické odbývání nauky starých mistrů myšlenky (Scota, sv. Tomáše a j.). Píše (l. c. str. 74): „S. Tommaso e Scoto mentre ascrivevano il contenuto delle nostre esperienze alla natura, dimenticavano (!) che la forza del desiderio ha anche le sue radici nella vocazione e nelle grazie conseguenti, e che per conseguenza non è giusto ascriverlo alla sola natura.“ Tedy, co sv. Tomáš a Scotus zapoměli, to P. objevil. Zajímalo by nás však více, zda by mohl uvést P. nějaká místa jmenovaných autorů, v nichž oni praví, co on o nich tvrdí. Četl P. někdy I—II, quaest. 1—5; ibid. quaest. 109?

5. Pro tuto svou důvěřivou závislost na Polákovičovi dochází dr. Kratochvil k závěrům, že: „Živoucí a reálné myšlení se nespokojuje transcendencí globální, nýbrž směřuje ke konkrétnímu absolutnu, nespokojuje se ideou a kontemplací Boha rozumu čiře diskursivního, nýbrž jde výše k Bohu, pramenu lásky“ (str. 103). Poznámka: jde-li zde o člověka věřícího, pak je samozřejmě koncem jeho

víry Bůh-Láska. Mínil-li tím Kratochvil rozum bez Zjevení, je to nebezpečné, neboť tuto nauku odsoudil Řím jako odporující víře. — Že nauka Blondelova je skutečně velmi nebezpečná správné víře (i když má velmi zbožný ráz), je patrné z toho, že přivedla dra Kratochvila k tomuto závěru: „Přirozená touha člověka po Absolutnu dokazuje nejen možnost, nýbrž přímo nutnost řádu nadpřirozeného“ (str. 103). Tato věta je doslova odsouzena církevní autoritou nejen sama v sobě, nýbrž právě v souvislosti, v jaké ji uvádí Kratochvil (a Blondel i Polákovič), t. j. ve smyslu apologetickém. Viz o tom: H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum et definitionum* n. 2103.

6. Tak je patrné, že jsou nejen otázky theologické, nýbrž i filosofické, jejichž řešení nepatří laikům, nýbrž kněžím, kteří jsou na obojí školeni.

7. Hájíme nauku sv. Tomáše ne jako dominikáni, nýbrž jako katolíci. Viz Kodex církevního práva: can. 1366, par. 2. „Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractant ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam, et principia, eaque sancte teneant.“

R. E.

Náboženská revue (církev čs.) přináší v červnovém čísle (ročník 11. č. 3) nový důkaz úpadku náboženské víry v t. zv. církvi českoslo-

venské. Článek u Farském a Masarykovi zdůrazňuje otevřeně vyloučení „nadpřirozena“ z náboženství a zahrnují církevnictví (co tedy s „církví“ t. zv. čs.?). Články jsou plny tápání a hledání, a právem: neboť náboženství je věcí Boží, to může člověk jen najít a žít, ne však si je dělat sám. Proto je marné a farizejské zdůrazňovati na jedné straně, že se svět neobejde bez náboženství a náboženské morálky, že nestačí Bůh filosofů (str. 159), když na jiné straně prohlašuje se bible za „lidské zápisy části nábožensko-mravního vývoje lidstva“ (str. 155). Náboženství a mravní výchova, která chápe Slovo Boží takto, nemá v sobě nic nadlaického, i když se ohání slovem „Bůh“ na oslepení prostých lidí. A je proto příčinou mravního rozvratu národa.

R. E.

Plody českého myšlení.

1. Věda:

Bohuslav Bouček píše v úvaze o Duši národa, jak se projevovala mnohokrát v postavách, které vynikly i ve světové soutěži. „Jan Hus dovedl setrvat na poznané pravdě. J. A. Komenský byl duchovním pokračovatelem Husovým...; byl to duch vědecký, zcela moderní ve smyslu našich představ. Jeho průkopnická práce v oboru vychovatelství je obecně známa, méně však se ví o jeho myšlení přírodovědeckém. Pro svou přírodovědeckou pansofii, Physiku (1632), požadoval tutéž přesnost vědeckých důkazů, jako v matematice, kde „všechno skrze prvnější a známější takovým pořadem bývá skládáno, že ani střed nikde nebývá přeskóčen. že nutně popřeješ souhlasu poslednímu jako prvnímu“, a že vyslovuje podivení, že „něco podobného nebylo zkušeno posud ve fysice, v metafysice, theologii.“ A tu právě očekává od budoucnosti mnohý pokrok, až se zdokonalí vědecké poznatky.“

Pracovníci vědecké „českého pokroku“ neznají jiné tradice vědecké, než několik citátů. Jsou bez vědecké tradice, poněvadž kdyby ji znali lépe, poznali by, že i přírodovědecké znalosti a filosofické J. A. Komenského i s citovanou větou jsou úplně scholastické. Téže metody, kterou vyžadoval J. A. Komenský pro Physiku, je použito i v metafysice i v theologii scholastické. Mimoto vědecká základna a kulturní i v českém prostředí je rozhodně širší, než ta, kterou cituje Bohuslav Bouček, proto nezachytí duši národa v citovaných úryvcích.

2. Filosofie.

Prof. Jar. Kallab v článku od Realismu k mystice (Věda a život V, 1) píše: Lidské myšlení se v době svě-

tové války octlo zase jednou na přelomu, tentokrát na přechodu od realismu k idealismu. Právě hluboký úpadek právníckého myšlení, zaviněný přílišným ulpěním na některých poučkách *realistických* (*positivistických*), zavinil zřeknutí se obecných norem... Hledání těchto obecně platných, na zkušenosti nezávislých odpovědí na otázku, co má být, vyskytuje se v dějinách práva i politiky opětovně pod názvem *hledání přirozeného práva*. Právnícký a politický realismus (*positivismus*) záleží v tom, že uznává, že objektivní, obecně platné poznání může se vztahovati jen na to, co jest. To, co má být, není projevem rozumu, nýbrž projevem vůle, a následkem toho nutně subjektivní, podléhající lihovůli jednotlivce. Proto prý politika vůbec není jako věda možná; je možná jen věda o politice, jež se snaží objektivně zjistit jednotlivé tendence a metody jejich uskutečňování, tedy součást sociologie. A právo je soubor norem pro společenský život státní autoritou stanovených a zpravidla vynucovaných. Právo a politika mohou být předmětem vědy, jejich vlastní obsah se však vymyká vědeckému posouzení, poněvadž jako výraz čehosi, co má být, závisí na nutně subjektivním lidském hodnocení.

Prof. Kallab otevírá jasněji duševní zrak, aby viděl nesprávnost a nepoctivost pozitivismu a realismu v právníckém myšlení. Tenrve tedy katastrofální důsledky přivádějí k lepší reflexi nad pravdou. Proč však právnícké myšlení české zaspalo po 20 let hledání přirozeného práva? Nauka o přirozeném právu jako zdroj obecných zásad a norem existuje velmi důkladně zpracována u sv. Tomáše. Byla to tedy zvláště a nepoctivost vědecká v právním myšlení, která ležela pod pláštěm svobodného badání a pokroku na pozitivistickém realismu a násilně zavírala oči před pravdou a zatlačovala do neurčitých končin nevědeckosti vše, co se jí nehodilo. Není to však ani idealismus, který může přinést světlo. Prof. Kallab praví, že se lidský duch vrací od realismu k idealismu, neboť si uvědomuje, že poznání není jen jakési zrcadlení skutečnosti v trpném subjektu, nýbrž že úkon poznání nepochopíme, neuvědomíme-li si, že tu jde o zvláštní vztah mezi poznávajícím předmětem a poznávaným předmětem, že poznatek není dán jen vlastnostmi předmětu, nýbrž i vlastnostmi — t. j. formami myšlení — předmětu. Idealismus ukazuje, že přínos, jež do úkonu poznání vnáší subjekt, nemusí být nutně subjektivní, t. j. závislý jen na individualitě poznávajícího, nýbrž že jsou určité způsoby myšlení, jež jsou podmín-

kou jakéhokoliv poznání a jež lidé mají společně.

Tim ovšem prof. Kallab nemluví už o idealismu, nýbrž přichází ke zdravějšímu realismu kritickému. Tato základna je filosofická, je to pole lidské myšlenky postupující filosoficky, a tak se dostáváme k základně vědecky širší než je základna zkušenostních věd. Není třeba oddat se hned nové krajnosti idealismu, jehož struktura je příliš subjektivistická a neschopná všeplatných objektivních zásad a norem. Nutnost přivádí lidi k jiným pojetím, která budou asi trpět různými názvy, ale věcně se přibližují k myšlení sv. Tomáše. Formy myšlení v podmětu mají *svůj duchovní způsob* jsoucnosti, jsou univernální, ale jejich vznik a původ je ze zkušenosti. Prof. Kallab promluvil upřímně v svém článku.

Prof. J. Tvrď v článku: Úkol filosofie (Věda a život V, č. 7) činí tento závěr svého neplodného postupu: Konečně celá filosofie směřuje ke svému centrálnímu úkolu, vytvořit nejvyšší synthesu, celkový světový a životní názor. Ovšem poněvadž kořenem, z něhož se prýští tvorba světového a životního názoru, je osobnost lidská, musí si filosofii vytvořit každý sám, neboť musí být pevně zasazena do jeho života. Dějiny filosofie a filosofické názory jsou mu jen osvětlením vlastních názorů. Filosofii nepochopí nikdy ten, jenž chce jen trpně přijímat tento pojem od druhé osoby; filosofie jest cosi aktivního, co musí prýstiti z celé bytosti lidské. Filosofii vyznamenává právě činnost myslovosti; kdo jí není schopen, není a nebude nikdy filosofem. Proto také nečeká prof. Tvrď od filosofie naprosté jistoty.

Toto pojetí filosofie ukazuje naprostou nevyměřenost vlastního předmětu filosofie jako vědy. Mluví se spíše o filosofii jako subjektivní činnosti, ale k této filosofické činnosti myslovosti nikdo nedospěje bez systému, který je jistý, pevný a absolutní, jako je tomu v každé jiné vědě. Bude-li se stále filosofie ohánět neurčitostmi a velkými slovy bez vlastního předmětu, metody a systému, zůstane místo filosofie subjektivní sestavení světového a životního názoru (spíše mínění), ale nikdy se nestane pevným a absolutním světovým názorem. Bylo by třeba vrátit se k studiu systému filosofie jako vědy podle scholastické metody a ze scholastických pramenů, aby se konečně filosofie osvobodila ze subjektivní činnosti „mysliteľů“, kde si i každý uková svou činností výsledky plné duševního zmatku a vnitřní rozháranosti. To ale není filosofie, je to spíše „filosofování“.