

Filosofická revue

odborný čtvrtletník pro filosofii

Duše ve zkušenosti	1
Poznámky k psychologii fašistické mentality	3
Člověk a filosofie	8
Psychotechnika a psychologie hospodářská	11
Logika	16
O čem soudí filosofie: Člověk ve společenství. Křesťanství selhalo? Záhady života. Ferdinand Herčík: Život na ruby. Ctibor Mařan: Dav - lid - osobnost.	19
Poznámky: Jaroslav Podroužek: Fragment zastřeného osudu. Eugenika základem praktické vědy o člověku. Mládež projevuje své smýšlení. Úvaha nad citátem z Aristotela. Kritika střední školy. Manželství. Realismus. Řecká lyrika.	27

Olomouc, v březnu 1946. Ročník XIV. číslo 1

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČTVRTLETNÍK PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal
číslo 106.633. Udejte na složence, CO PLATÍTE!

Manželství

Manželství a rodina je věcí specificky lidskou. Nelze nazývat manželstvím nebo rodinou společenství zvířat různého pohlaví, jak to nazývali nesprávně naturalisté. Vlastní ráz manželství a rodiny je lidský.

Nejde uvést manželství jen na pouhém společenství lásky duchovní nebo duchovně smyslové, ani na pouhé společenství sexuální, živočišné, ani na pouhé trvalé kamarádství se sexuálním spojením nebo bez něho.

Existuje u živočichů společenství sexuální, páření a hnízdění, v čemž by se mohl vidět obraz manželství, ale vlastní manželství v tom není, protože chybí tam právě prvky manželství, které je poměrem mravním a právním. Manželství je kontrakt mezi dvěma osobami různého pohlaví, tyto osobnosti jsou bytosti tělesně-duchovní. Tento poměr nebo vztah je živý, je mezi osobnostmi a zároveň je v něm zahrnut život sexuální.

V manželství nejde jen o těla a život tělesný, nýbrž a především jde o lidskou důstojnost a velikost, jde o realizování lidské osobnosti a o úplné společenství života dvou osobností. U živočichů společenství sexuální jest řízeno instinktem, u člověka se řídí společenství dvou primátem duchovním, mravní a právní silou. Je v něm autorita kontraktu, dávající platnost práva; je to kontrakt bezpodmínečný a proto má pro společenství lidské životní důležitost; je to něco podstatně jiného než instinkt, často je v tom i něco proti instinktu.

Láska lidská, o níž jde v manželství a v rodině, je intimní láska osobností, je nekonečně vyšší než jakékoliv případy věrnosti a přítulnosti u živočichů v době hnízdění, protože osobnosti lidské mají věčný cíl. Manželství a rodina jsou jedním z nejcennějších prostředků k osobnímu zdokonalení člověka. Manželství proto předpokládá lidského ducha, schopného rozpoznání hodnoty a stanovit a uznati práva mezi dvěma osobnostmi pohlavně rozdílnými.

Člověk se rodí na svět ve stavu naprosté závislosti a absolutní nemohoucnosti sám si pomoci, takže by nedospěl do stavu dospělosti a schopnosti jít sám životem, leč pomocí rodičů. Jeho vzrůst a vývoj trvá dlouho, až do 20 let — v moderní době i více.

Manželství se rozšiřuje přirozeně na rodinu, t. j. na stálý způsob jednoty života, neboť plození nese s sebou stálost a společenství manželů a zároveň dítě pro svou pomoc tělesnou i duševní vyžaduje stálého

rodinného života. Narození dítěte se stává rovněž důležitým principem společenství rodičů. Sexuální plození jako tvůrčí úkon je spojen s duševní hloubkou těch, kteří se k němu spojují; má v sobě více než pouhý úkon jídla nebo pití. Je to úkon eminentně lidský, spojen s důstojností a velikostí člověka, je to úkon zároveň sociální, v němž se rodí silná i duševní touha po dítěti, nejen sklon jednoho k druhému, podobný sklonu zvířat.

Duševní hluboký vztah záleží ve vývoji vzájemné lásky mezi mužem a ženou, která svou povahou tíhne k tomu, aby byla stálá. Láska rodičů plodí dítě; dítě je součástí svazku lásky rodičů. Tato láska nesmí být povrchní nebo ztotožněna s vášní, jde mnohem intimněji do lidské duše. Za láskou má stát a musí stát celá osobnost. Láska je duševní prvek společenství dvou, k níž se druží láska sexuální. Tato láska předchází manželství, uplatňuje se v manželství a má svou důležitost jako tematika v umění; má svou motivaci a hraje v životě mnohem větší úlohu než láska mateřská.

Struktura a funkce sexuálních orgánů u muže a ženy mají svou přirozenou orientaci k plození. Tedy tvůrčí ráz je základní, proto už biologická skutečnost určuje první cíl sexuálního života, mnohem více než psychické prvky.

Avšak existuje ještě jiná věc, t. j., že příroda tíhne nejen k udržování života, nýbrž i ke zdokonalování. Pouhé rozmnožování se dosáhne u nižších živočichů mnohem jednodušeji. Příroda nutí pokračovat v životě, ale též k tomu, aby život se vyvíjel a dosáhl vyšších stupňů, zvláště u člověka, v němž živočišný život je základem duševního života a člověk stává se osobností, v níž je absolutní hodnota dokonalosti. Tak tedy i sexuální činnost u člověka má větší důležitost pro formaci společenství, pro aktivitu společenství a pro dokonalost osobnosti. Takže i sexuální oblast u člověka určuje svým způsobem osobnost. Je v ní mnohem více náklonností a schopností, na něž má sexualita vliv, než je třeba k tomu, aby lidé se rozmnožovali lidským způsobem. Lidé neúplní sexuálně jsou daleko za tím, aby byli ideálem lidským.

Člověk nemůže být jiný než muž nebo žena, pro to sexuální diferenciaci není jen pro sexuální činnost, aby se uchoval život, ale má svou důležitost pro osobnost a její aktivitu, ovšem ne výlučně, protože osobnost lidská a činnost se nerovná jen sexuální funkci. Ale i sexualita dostává podíl na hodnotě osobnosti lidské duševně-organické. I tady je patrný rozdíl mezi jedincem zvířete a člověkem.

Duše ve zkušenosti

Duše je neviditelná přítomnost, bez níž není možno se dívat, ale sama sobě není k spatření. Uvědomuje si, že je přítomna ve všech činech, ale neví přímo, že je sama zdrojem těchto činů. Jasně vědomí duše se týká díla, které vykonáváme, jakoby přímo a zákonitě duše se měla ztrácet z vědomí tím, že je absorbována výsledkem své činnosti. Nejdříve si uvědomuje dílo, pak činnost a práci při díle, a nakonec stavitele díla — sebe, své »já« jako původce nehmotné stavby, na př. myšlenkové a duchovního elaborátu, z něhož plyne i hmotné uskutečnění díla. Postup je tedy takový, že si nejdříve uvědomuji dílo, na př. úkol, který mám vypočítat, pak si uvědomuji, že přemýšlím nad úkolem a další reflexí zjistím, že můj duch je zdrojem přemýšlení.

V běžné, každodenní řeči si představujeme a vyjadřujeme se o věcech tak, že jsme velmi vzdáleni od svého duchovního středu; proto se zdají jakoby odděleny od činnosti duchovní.

Dílo ducha je nejdříve uvnitř řečeno, pak proneseno a přeneseno; z myšlenkové činnosti se rodí nejprve vnitřní slovo, z něho se přejde do hmotného vyjádření slovního, nebo může přejít dál v psané slovo, nebo se přenáší na věc, stane se uskutečněním díla; ale uvědomění naše se týká nejdříve věci a díla, pak činnosti, nakonec zdroje. Práce duševní se odděluje od zdroje a nabývá samostatnosti a jakoby neosobnosti v díle. Výsledek práce je vzdálen od »já«, nedíváme-li se reflexivně až do duše, která v něm zanechává své stopy. Reflexivně však vidíme, že i dílo má v sobě duši, která dílo relativně oživuje; dílo je vždy odrazem síly a života duše a její aktivity.

Přirozený postup v poznání duše zaviňuje, že výklad o duši je možný na př. ten, že nejdříve jsou věci hmotné a že duch vzniká nebo hledá sebe skrze hmotu: »Hmota myslí«, zdůrazňuje na př. Lenin.

Nastává tragický okamžik v hledání duchovní skutečnosti a jejího vlivu, její povahy a reálnosti, místo nevypověditelné radosti ze zjevení duše samé sobě.

Duše se nezjeví sama sobě, leč pomocí úkonů poznání nebo pomocí jiných úkonů duchovních, na př. lásky, radosti z krásy atd. zjevuje se činností. Proto nám uniká, nebo lépe, my jí unikáme, protože jdeme daleko od ní za věcmi, přesto, že je stále s námi. Není ovšem tato reflexe jediná cesta poznání duše, protože mnozí lidé ani nedovedou vidět duši, duchovní »já«, jako výsledek své reflexe.

Můžeme poznat syé duchovní »já« bez vší činnosti jako pouhé bytí? Necháme-li stranou v člověku jako jedinci jeho instinkty, jeho představy, cíle, city, jak probíhají nehmotně ve vědomí, pak takový postup vybavuje a vymotává člověka z jeho syntetického tvaru a celku, zbavuje ho syntetického vědomí; tak se zbavuje člověk pýchy stvořitele a stává se bezmocným slabochem. Zůstane ubohé vědomí sebe, zbavíme-li je všech úkonů, vší činnosti, toto myšlení o sobě bez formy, to nemůže být pravé pojetí duše jako bohatého zdroje všeho počínání a každého díla, které nazýváme duševní nebo duchovní. Především duše dává všem činům a dílům ve vědomí jednotu »já«. Duše je realita žijící a konkrétní, osobní, z níž jako z osobního pramene vychází každá funkce; je základním zdrojem aktivity, jak ji reflexivně psychologie určuje; není jen logickým předpokladem. V myšlenkové činnosti vidím, že jsem duševní bytost, protože celá má duše je v myšlení — na př. jsem zaujat myšlenkou na přátelství; celá poznávající duše je v tom a může se tam najít v jediném slově — přátelství; je v něm, ne za ním. Je v něm myšlením, ale i jinými projevy, které zahrnuje do sebe přátelství. Chci-li najít duši, stačí ponořit se do jediného jejího úkonu. V úkonu duše nezkoušíme abstraktní vztah, máme v něm zkušenost vlastní duše, protože v každém úkonu je vědomí a to sebe, jak říká na př. James: Myslím a cítím, tedy já. Toto »já« je zkušenostní poznání duše. Existuje však dvojitý ráz zkušenosti tohoto já. Jeden je periférní čili povrchní, druhý druh zkroušenosti je hluboké »já«.

Povrchní »já« praktické, užívající obecných způsobů, jedná mechanicky, užitkově, zvykově, zabývá se a vytváří opotřebované představy a pojmy, osekáné, postavené zvykem podle sebe v prostoru a čase.

Uvnitř, v hloubce však, v netušené oblasti, ale velmi drahocenné, existuje neocenitelná půda svobodných vzletů a spontánních tužeb, pravé »já«, v němž se objevuje nebo vidí pravda sama nejen formovaná pojmy, v něm je jakoby čistá kvalita života, pravdy a lásky, kde je vše vzájemně proniknuto v jednotě a absolutnosti.

Mezi tímto periférním a hlubokým »já« existuje neurčitelný počet etap a stupňů, které se stýkají na jedné straně s hmotou, na druhé s duchem a mají svou odezvu v životě mravním filosofickém, uměleckém i praktickém a sociálním.

Praktické povrchní »já« hraje často komedii a přizpůsobuje se, ovšem ne bez hořkosti, čeká na iniciativu, aby se zbavilo tíže povrchnosti. Povrchnost tíží a znesnadňuje nebo zevšedňuje život.

Pro vážnost života je třeba odhalit si vnitřní, hlubší »já«, žít ze zkušeností, kterých nabývá praktické »já« a které hromadí, ale je třeba je formovat, chápat a upotřebit jich pomocí hlubšího »já«. Tím nabývá život i dílo osobní originality.

Duše je spojena s člověkem, s celým jeho bytím, s celou jeho prací, je ve všech projevech lidských; proto jsou lidské. Proto výrobní prostředky a jiné nástroje lidského sociálního a hospodářského života podléhají nutně duši, duše v nich zanechává své stopy, když je vytvořila. Proto se nemohou obrátit proti duši a jejímu životu, nýbrž mají sloužit celému člověku i s jeho duší. Moderní sociální poměry odpovídají předpokladům empirickým o pojetí duše; vědomí lidské není nic jiného než postupná řada dění; z této řady mnohonásobného a postupného dění a mnohosti se chce dostat k jednotě »já« v člověku, ale tak je odsouzen tento postup nedojít nikdy k hlubšímu vědomí sebe. Ve všech oborech tím roste jen množství bez jednoty; protože všechny obory lidské jsou podřízeny této postupné řadě dění. Jednota se ztratila; dění sociální, hospodářské i kulturní uniklo jednotě ducha. Celý život lidský pozbyl jednoty ducha.

Ztratilo se i vědomí jednoty života u jedinců, poněvadž život není sjednocen a člověk nenabývá dokonalého a hlubokého vědomí svého »já« a tím ani jeho požadavků; zůstává na periférii, v roztržitém a neznalosti života, přestože po něm tolik touží a že se zdá život pestrý a rozmanitý, zůstává-li na povrchu.

Empirické pojetí duše a života se brání proti zpodstatnění duševního principu a proti duchovní jeho povaze. Zkušenost empirická však nic přímo neříká proti zkušenosti vnitřní a hlubší, naopak tato zkušenost reflexivní doplňuje značně psychické poznatky a duševní život. Empirismus v této věci postupuje zaujatě s předpoklady, které nejsou odůvodněny empirickou zkušeností o duševním dění.

Zkušenosti o hlubším »já« nabývá člověk rozmanitě. Můžeme uvést několik fakt: Na jednom ústavě dal profesor najevo nedůvěru dvěma oktávánům při pořádání knih tím, že požádal školníka, aby dohlížel na dobrovolnou práci studentů v knihovně. Dva studenti různých povah na to reagovali nestejně. Jeden to prožíval jako podlomení své mravní osobnosti, k ní se přidružilo zranění citli-

vosti; byl podlomen i citově pro ztrátu cti. Myšlenkově uvažoval dodatečně o tom, je-li profesor charakterní, tedy jeho projev nedůvěry zasahuje ránu; není-li charakterní, nemusel by si z toho nic dělat. Problém myšlenkově se nevyřešil, až hodně později vlivem informací a rozprav s kamarády. Zůstal však hluboký zážitek zraněného mravního »já«, v němž prožíval hluboký otřes duševní.

Druhý spolužák, více ostřílený a zvyklý na takové projevy profesorů, přes hlubokou citlivost zbavil se nárazu tím, že od profesora nic jiného čekat nemohl.

Jiné zážitky hlubšího »já« jako principu své duchovní bytosti a jednoty prožíval první student i za jiných okolností. Duchovní »já« prožívá poklešlost nad zkušenostmi vnějšího, periferního »já«, z nichž čte povrchní život lidí. Sám má touhu pracovat pro lidi. Lidé však necení ani dost sami sebe. Z toho vzniká hluboký zážitek smutku, pochybnosti a zklamání. Vše se odehrává v hloubce nitra a bere to odvahu k vyplnění smyslu života a práce.

Neméně originální zážitky hlubšího »já« nabyl i při jiných okolnostech. Ve škole prožil hlubší a duchovní své jádro poměrem k mluvenému slovu ve filologii. Ve slově jasně rozlišuje fonetický prvek, který mu lahodí u slovanských řečí, a pak specifickou povahu hlásek a slov. Hlásku oceňuje v její vlastní povaze mimo její povahu, kterou má ve spojení s celkem. Prožil bez jakéhokoliv předběžného výkladu nebo četby duševní stránku hlásek, slova, ale i tvůrce slova, vše vyčetl v obsahové a formální stránce. Podrobnější výklad nemohl dát pro nedostatek odborných předpokladů. Týž student je dobrý hudebník. Hudba v něm vyvolává zážitky abstraktních pojmů o věcech nebo lidech, nejvíce symfonická hudba. Prožívá je jako dění duchovního »já«. Tyto zážitky a zkušenosti jsou spojeny přímo s vědomím slyšení hudby nebo s uvědoměním mravní křivdy atd. Je v nich skoro časová současnost, přece však prioritu má vědomí, které je úkonem mysli. Po delší reflexi se dostaví hlubší vědomí celého duševního »já«, uplatněného ať ve smutku, v touze nebo v jiných zážitcích.

První zážitky duševního, hlubšího »já« jsou spojeny s otázkou, proč žiji, jaký má život smysl, pro koho mám pracovat atd. Je to tedy, podle Bühlerové, druhé období psychického vývoje života. V tom okamžiku si mladý člověk uvědomuje, že odpovědně něco sám volí a nastupuje novou cestu odpovědné činnosti. Otázka o smyslu života a práce souvisí s otázkou o povolání a zaměstnání a určuje poměr člověka k životu a k věcem. Nutně se vynořují otázky světozorného rázu o ideálu

života a o hodnotách. Je zřejmé, že hledání smyslu života a povolání v něm není jen hospodářskou záležitostí, nýbrž že souvisí s určením a uvědoměním celého smyslu. Tak má spojitost s ethickým životem člověka.

V mladé duši začínají dost záhy záblesky otázek o smyslu, ale spojitost s celým životem a povoláním se objevuje jen v případech, kde život mladé bytosti měl velmi příznivé podmínky.

Intimní poznámky jednoho 19letého studenta zaznamenávají, že touha vědět proč, znát smysl všeho, ho pronásledovala velmi záhy. Určitější formy nabyly s rozvojem poměru k barvám a kráse. Hledal od tercií a pak v kvartě pochopil soulad a barvy; modrá barva se záblesky světla ráno, žlutá a fialová jako syntéza modré a žluté působily na fantasmii a na romantiku citu, že prožíval radostné rozechvění a v něm i zvláštní chápání světa a skutečnosti a prožíval lásku k ní. Měl vědomí plné tím, že ve světě je mnoho krásy. Dovedl se při hudbě roztesknit a tato nálada podporovala hledání smyslu a probouzela touhu po náplni.

V době 17 let přechází tento svět snů a romantiky do vědeckého způsobu hledání pravdy a smyslu. Je to v tomto případě zvláštní ráz zážitku duševního »já« skrze krásu.

Skoro u každého inteligentního mladého člověka mají tyto první zážitky duševní zvláště zážitek hlubšího »já« originální formu, i když má v sobě, podle výrazu Sprangerova, prvky snící fantasmie, ilusí, spojení se smyslem pro skutečnost a touhou po ní. Mladická rozhodnutí vycházejí z této duševní směsi. Přirozeně se tedy rodí v ní i zážitky zabarvené duševně-ilusorně, ale originálně. Tato originalita dává duchovnímu dění života vždy

nový ráz a půvab; hledání smyslu, které je obecným znakem duchovní základny člověka, je osobní, má individuální ráz osobnosti; je zároveň pestré a rozmanité jako je bohatý život duchovní; převládají v něm podle základu jednotlivců buď prvky myšlenkové nebo citové.

Je velmi mnoho cest, jimiž se ubírá lidská přirozenost k plnějšímu vědomí svého hlubšího »já«. Takové prožívání je důležité při hledání orientace životní. Život hledá smysl a cíl.

Zkušenosti ducha a hlubšího rázu života jsou nutné na počátku každé práce a každé životní cesty. Z nich se rodí dobrý poměr k celé skutečnosti. Víme, že pozitivistická kultura stejně jako materialismus zbavuje člověka možnosti dívat se na duchovní ráz života a práce a na celou skutečnost. Přesto duchovní základna člověka musí být první v každém oboru práce, protože dává naprosto novou orientaci. Filosofie vědy i tvorba dostává duchovní základnou svou páteř, pevnost, absolutnost, pokud je dosažitelná lidským duchem. Duchovní realita doplňuje vše, co bylo kdy poctivě zjištěno o hmotné skutečnosti a tak z obou těchto skutečností se dává dohromady nový, úplný realismus. Filosofická revue začíná svůj nový běh. Její program je určen uvedeným realismem. V dějinách myšlení měl filosofický realismus svou klasickou formu v Aristotelovi a sv. Toňáši Aquinském. Na realismu postavil i T. G. Masaryk svou sociální a ethickou filosofii a platnost principů zdravého úplného realismu ukazuje i prezident dr. Beneš ve své politické práci. Tutéž plodnost ukáže realismus ve všech oborech filosofie.

R.

Poznámky k psychologii fašistické mentality

Všechna historická duševní hnutí vyznačují se vedle svého dominantního znaku ještě jistou mnohotvárností charakteristik, projevů a symptomů, takže je vždy možno diskutovat o skutečném rozsahu jejich znaků. Lze však pokládat za jisté, že nejhlubším základem každého hnutí je vždy řada psychologických změn v prožívání skutečnosti a v postojích k životu a světu, které se nám obyčejně zjednodušují v jediný přesun ve struktuře duševního života, někdy dosti výstižně symbolizovaný samým názvem hnutí nebo proudu (na př. racionalismus).

Také fašismus musíme pokládat za společenský jev, kořenicí psychologicky v dispo-

sicích dobových i individuálních. Nevymizí tedy automaticky při změně státní a politické formy, nýbrž bude žít v různých proměnách a formách tak dlouho, dokud budou ve společnosti existovat jeho psychologické předpoklady a zdroje.

Nelze dosud říci, jaké jsou příčiny střídání a změn proudů a životních stylů, ba nevíme ani, máme-li pokládat za primární změny psychologické struktury či proměny v jejich fyziologickém podkladu. Je těžko věřit, že na př. vlna sentimentální citovosti, která zachvátila západní Evropu v polovici 18. století, a připravila ji pro romantismus, byla jen kontrastní reakcí na intelektualistický klasicis-

mus, jak se obyčejně dobová hnutí vykládají v literatuře. Obrátíme-li se k výkladům jiným než literárním, uznáme většinou jejich částečnou přesvědčivost, ale zároveň si uvědomíme neúplnost důkazů.

Prof. Nadler dal si velkou práci, aby dokázal, že romantismus je následek předchozího smíšení národů. Doložil svou thési doklady od Platona až po současnost. Kdybychom ji přijali, viděli bychom ve fašismu německém politické dovršení romantiky, která byla produktem předchozího smíšení živlu germánského se slovanským v severních a východních oblastech. Ale ani tak nedovedli bychom vyložit jev stejně důležitý s hlediska sociopsychologického, to je šíření a přijímání stylu okolím a dokonce jinými národy. I nápodoba předpokládá receptivnost, podobnost dispozic, neboť lidé napodobují jen co jim nějak vnitřně odpovídá. Z téhož důvodu bychom nemohli vysvětlit zkoumáním genealogií a psychologie autorů a vůdců ani fašismus jako jev sociálně psychologický, neboť by zůstalo nezodpověděno, proč jejich ideje, představy a postoje byly přijímány blízkým i vzdáleným okolím.

Ani výklad hospodářsko-politický nevysvětluje nám historická duševní hnutí beze zbytku. Nelze sice popřít, že na př. sentimentální literaturu 18. stol. přineslo nastupující měšťanstvo, že změna byla provázána posunem v třídní příslušnosti autorů i čtenářů a že střední stav má přirozený větší sklon k sentimentalitě. Leč nad osudy ctnostné Pamelky tiskáře Richardsona plakaly dojetím všechny třídy, a nejméně byl dojat asi sám autor, realistický obchodník a tiskář Richardson. Mimo to by bylo možno dokázat, že citovost měšťanstva samotného byla docela jiná 50 let před sentimentální záplavou.

Také při výkladu fašismu lze aplikovat různá jednostranná hlediska. Četli jsme názor lékaře, že ztráta lidskosti, citová otupělost a politická stádnost, jež jsou průvodními jevy fašismu, mohou být důsledkem skutečné infekce filtrovatelným virusem. Je to výklad stejně zajímavý jako nebezpečný a neprokazatelný. Nebo můžeme slyšet výklad rasistický, že fašismus je výrazem specifických vrozených dispozic některých národů. Lidstvo by se rozdělilo na rasu fašistickou a demokratickou. My však mlčky přijímáme předpoklad, že fašistický postoj a chování nejsou projevy biologického determinismu, nýbrž věci osobní a historické odpovědnosti, a proto se neomezujeme na izolaci a léčení, nýbrž také trestáme. Bylo by také paradoxní, kdybychom na př. sám realismus, který je projevem fašistické mentality, vysvětlovali realisticky.

Hledisko hospodářsky-politické má při výkladu fašismu nesporně platnost dalekosáhlou. Nikdo nebude popírat, že tu běží o pokus měšťáckých vrstev zachránit rozkládající se buržoasní řád a novým soustředěním moci zrazit mocenský nástup čtvrtého stavu. To je sice výklad pravdivý, ale pouze schematický. Neříká nám, proč nabytí takové podoby, v jaké jsme jej poznali, nevysvětluje nám jednotlivinu, t. j. konkrétní nositele hnutí, a těmi jsou nejen organisující držitelé moci, nýbrž také organisovaní, ti, u nichž se aktivisují některé specifické dispozice a jimiž se infikují fašistické postoje, hodnoty a způsoby chování. Bez této konkrétnosti není možný žádný psychologický výklad. A můžeme říci, že hospodářsko-politické nebo sociologické výklady historických hnutí potřebují doplnění sociálně psychologického právě proto, aby schema jejich zákonitostí bylo vyplněno životností psychologického konkrétna.

Psychologické zkoumání sociálních jevů je ovšem práce nesmírně obtížná, a to jak pro nedostatečnost method, tak pro proměnlivost předmětu. Není divu; pomáhá-li si psychologie často zjednodušováním metody a hlediska. Mohli bychom si usnadnit práci tím, že bychom na fašistickou mentalitu použili měřítek zákonitostí Le Bonovy davové duše nebo Tardových zákonů nápodoby. Mohli bychom se uchýlit k tomu, že bychom jej vykládali psychoanalyticky na podkladě libidiosních vztahů a jejich symboliky, anebo zas adlerovsky jako individuální i hromadný pocit méněcennosti, překompenzovaný vystupňovanou vůlí k moci, anebo můžeme aplikovat nějakou vhodnou typologii. Takovýmto schematisujícím způsobem se dobře a efektně pracuje, neboť při něm aplikujeme hotový výkladový systém na skutečnost a vyhledáváme vlastně jen důkazy pro hotovou teorii.

Pro ilustraci zmíním se aspoň o jednom psychoanalytickém pokusu vyložit fašismus, podaném v Reichově knize »Massenpsychologie des Faschismus«.

Autor vychází z Engelsovy kritiky rodiny a přichází především k dvěma paralelám mezi psychologickou a hospodářskou organizací rodiny na jedné straně a fašistické společností na straně druhé. Poměr otce a dětí je vyjádřen fašistickým vztahem mezi vůdcem a lidem. V obou případech běží o vztah poddanosti, která se poslušně podrobuje moci a o vztah oddanosti, která uctívá sílu, závislost a oddané podrobení je provázáno libidiosními přízvuky. Submisivní prvky sexuality jsou ukojovány pokořováním před silným vůdcem. Také jako hospodářská jednotka je prý rodina semeništěm fašistických postojů, usku-

tečnující hospodářskou nerovnost, nesvobodu a závislost, čehož se využívá mocensky i v oblastech mimohospodářských, t. j. pro dosažení maxima libida ve všech podobách. Reich pak podrobně zkoumá fašistické chování, hlavně chování symbolické, a odhaluje v něm skrytou sexualitu. Studuje na př. dráždivý rytmus nacistických písní pro mládež, sexuální symboliku odznaků, z nichž nejnapadnější je odznak mládeže, ve svastice vidí prastarý symbol zaklínění dvou těl při pohlavním aktu, upozorňuje na snovou symboliku červené barvy, na sexuální dráždivost davových shromáždění, namnoze pořádaných v lese za tmy a ohňů a budících atavistické pudy, všímá si pohlavního života mezi nacistickými vůdci a v organizacích, a mnohých jiných jevů, které mohou sloužit k podepření psychoanalytické teorie.

Nebezpečí podobného přiřívání jevů k hotové teorii nezáleží jenom ve falešném, t. j. přizpůsobeném a často za vlasy přitaženém výkladu faktů, nýbrž stejnou měrou také v tom, že se většinou pozorují jen jevy, hodící se do schematu a podporující teorii, kdežto ostatní fakta se opomíjejí a následky se často pokládají za příčiny. Zjednodušování sociopsychologické skutečnosti tím, že její jevy vysvětlujeme jako »nic než« nějaká známá funkce, je nevědecké. Hledat jedinou jednoduchou pružinu lidského chování znamená v nejpříznivějším případě typisovat, t. j. určovat převládající (dominantní) znaky.

Je tedy správnější nevybírat předem hypotезy a k nim vyhledávat dokladová fakta, nýbrž shromažďovati pozorovaná fakta a při jejich výkladu používat střídavě adekvátních hledisk a method, tak jako řemeslník podle potřeby bere a odkládá své nástroje. Znamená to ovšem, že takový badatel má ovládat více než jeden nástroj. Zdá-li se to pro jednotlivce příliš, najde se dnes vhodné východisko v práci kolektivní. Je třeba historika, sociologa, psychologa, je třeba odborníků-právníků, národohospodářů, biologů, pedagogů, aby podali výpis všech nápadných (relevantních) jevů ze svého oboru, a to pokud možno geneticky, situaci výchozí i výslednou, a popis znaků, jimiž se nový postoj projevoval v celku fašistického životního názoru. Doporučujeme tedy systematickou indukci a empirii, pokládající za nevědecké pokládání (interpolování) pod hotové teorie.

Omezíme-li se na oblast jevů psychologických, jsme povinni zkoumat nejprve psychologickou výchozí situaci fašismu.

Psychologické stopy nás vedou aspoň do 2. polovice minulého století, do počínajícího psychologického vyprazdňování buržoasního

životního slohu a do Nitschova přehodnocení hodnot. Přehodnocení hodnot znamená změnu základních postojů a to je psychologické podhoubí, z něhož se rodí nová hnutí. Tato změna se projevuje jako radikální porušení dialektické rovnováhy mezi subjektem a objektem, a to silným výkyvem směrem k subjektu.

Předpoklady pro abnormální subjektivnost v Německu byly, a byly jak původu povahového, tak historického. Na větší sklon k subjektivnosti u seversko-germánských národů byli jsme již často upozorněni, stejně jako na její historické průměty, na př. v myšlení náboženském. Zvlášť zásada Cuius regio eius sensus je extrémní subjektivnost a nesmiřitelnost vůči světu, resp. vůči možnosti objektivnější reality v okolním světě.

Antagonismem mezi subjektivitou a objektivitou je ovšem ohrožen každý člověk a každá skupina, neboť tato rovnováha je v člověku nestálá (labilní), zvlášť u typů dovnitř obrácených (introvertně disponovaných), kde má stálou tendenci sešinit se do subjektivnosti. Není to náhoda, že to byl právě Nietzsche, který si v mladých letech všiml této podvojnosti života a kultury a upotřebil (demonstroval) ji v terminologii převážně estetické na dionysovském a apolinském typu řecké mytologie a kultury.

Prvek apolinský představuje míru, číslo, omezení, formu a ovládání všeho divokého a nespoutaného. Dionysovský princip naproti tomu je uvolnění bezuzdné pudovosti, běsnění živočišných sil. Znamená opojení, v němž se individuálního rozpouštění v kolektivní pudu a obsahy, rozbití uzavřeného Já světem. Člověk se cítí s druhými jedno, a to ne ve smyslu solidarity nebo nějak jinak organizačně, ale jednotou psychologického prožívání bez hranic (kontur) vlastní individuality. Je to zjev, který souvisí s psychologickým pojmem ztotožňování čili identifikace. Identifikace je sympatická reakce, jež dosahuje takového stupně, že subjekt více méně »hraje úlohu druhého«. Nehledě k hysterii a k hebrektví, setkáváme se s identifikací vždy při vzniku povědomí skupinové příslušnosti, kdy jedinec pociťuje částečnou totožnost se skupinou a neprožívá již svět jen jako Já, nýbrž jako »my«. U fašismu tato identifikace překročila meze normalnosti a byla všemi prostředky pěstována.

Musíme si zde uvědomit, že v oblasti sociálně psychologické bývají působící síly doplňkové, komplementární, a že normální stav je jejich rovnováha. Prvek apolinský je v normální kulturní společnosti komplementární k silám dionysovským a udržuje je v rovnováze,

jinak řečeno, kultura je korektivem přírody. Vyšínutí může nastat buď selháním kultury (apolinského snu) nebo zbytněním živočišné živelnosti (dionysovského opojení), anebo konečně obojím zároveň. Na mysli můžeme mít ovšem jen takovou kulturu, která je živou silou v lidech a ne jenom majetkem výlučně estetické vrstvy. — Není možno a snad ani není třeba provádět tu v šíři důkaz, že zrození fašismu bylo usnadněno změnami v obou komplementárních složkách života. Dokladů o duchovním rozpadu měšťácké společnosti je víc než dost. Nejvěrnější obraz najdeme v literatuře, v módě, v biografiích, autobiografiích atd. Některé romány — často ve formě trojgeneračních ság — přímo se zabývají tímto rozpadem duševního života buržoasie. Mnozí spisovatelé (J. B. Priestley, F. Werfel) výslovně upozorňují na souvislost mezi měšťáckou prázdnotou a fašismem.¹

Kdybychom rozebrali jejich líčení měšťáckého ducha, poznali bychom celou řadu fašistických postojů jednak egoistických, jednak povahy resentmentů. Musíme však přikročit k druhé otázce: jak byl duševní nihilismus měšťáctva aktivisován tak výbušnou a živelnou pudovostí? Mohli bychom se vrátit k Nietzscheovi dionysovskému orgiasmu smyslové rozkoše a krutosti. A nemusí nás mýlit, že Nietzsche mluví o orgiastických skupinách řeckých, neboť jsme bohužel poznali, že i u moderního člověka je možné rozpuštění individua v kolektivním podvědomí a ztotožnění s geniem druhu. Poznali jsme také, že pudové síly, nahromaděné v civilisovaném člověku, jsou příšerně destruktivní a mnohem nebezpečnější než negativní pudů primitivů, jež nikdy nejsou tak úplně potlačeny a částečně se ventilují. Proto také moderní války předstihují všechny války historické mohutností běsů.

Je nasnadě, že se běsi v člověku uvolňují již pouhým oslabením kulturního korektivu. U jevů sociálně psychologických pozorujeme však ještě zvláštní sílu aktivní. Řekli jsme, že davy podléhají skupinové identifikaci a včleňují se do skupinového pocitu. Obsah ta-

¹Ze lze fašismus vykládat jako psychologickou zplodinu duchovně se rozpadaajícího měšťáctví, naznačil velmi přesvědčivě pan prezident Dr. Beneš při slavnostní promoci dne 16. prosince 1945: »Masaryk došel už na konci minulého století k závěru, že vypjatý individualismus romantického člověka 19. stol. vede ho do krise, že vytváří člověka, končícího svou abnormální existenci abnormálním koncem, sebevraždou. To platí i o společnosti konce 19. stol. Posledním výtvozem této nejasné a sebeovládající liberální společnosti byl abnormální výraz krajního individualismu člověka 19. stol., snažícího se uplatnit směšný diktátorský titanism se všemi jeho důsledky společenskými — fašism a nacism.

kových skupinových pocitů a postojů, stejně jako je tomu u t. zv. veřejného mínění, vychází však obyčejně z krystalizačních středisek, t. j. od osob schopných promítat své vlastní představy a postoje do rezonujícího prostředí. A tu přicházíme k otázce, jaký je význam osobností jako Nietzsche, Vilém II. a Hitler, zvláště pak obou posledních, kteří své postoje nevťiskovali jen intelektuálům. Z Mauroisova »Edvarda VII.« a z Ludwigova »Viléma II.« lze vyčíst, kolik kolektivních pocitů, představ a postojů vtiskla německému národu chorobná povaha Vilémova. Stačí vzpomenout na zálibu pro faktum a tragičnost, na velikášské nahrazování (kompensování) pocitu méněcennosti (inferiority) vůči svým příbuzným na aglickém trůně, na strach z obklíčení, na heslo Oderint dum metuant, které si napsal na svou bustu, nebo na slova I bide my time, která jako princ vzkázal do Anglie. O projekcích Hitlerových hysterických duševních stavů na národ máme ještě dosti živých zkušeností a jest jen na nás, abychom je zaznamenali v nějaké podrobnější práci.

Přicházíme k otázce, jak tedy provádíme tuto podrobnou (detailní) práci a jak zjišťujeme empirické znaky fašistické mentality.

Především se zkoumají vrcholná (krystalizační centra fašistické mentality, t. j. psychologie t. zv. vůdců, a to jednak v biografiích, jednak v projevech a v programových dílech.

Další výzkumnou skupinu tvoří nástroje šíření představ a postojů, t. j. všechny prostředky totalitní propagandy, institucí, organizačních zřízení, symboliky atd. Posléze třetí skupinu tvoří zjišťování znaků u více méně davových nositelů fašismu.

V tomto posledním úseku je třeba zjistit zkušenosti co největšího počtu lidí. Děje se to podle těchto hlavních zásad: 1. Zaznamenávají se pouze popisy chování individuí bez jakýchkoliv generalisací. 2. Současně se uvádějí různá data těchto osob za účelem zjišťování korelací. 3. Lidé, kteří mají zvláštní zkušenost s fašisty (soudci) a zdají se objektivní, jsou dotazováni na výklad fašistického chování a jiné generalisace.

Z mosaiky takto získané budou se vyvozovat závěry, až bude podklad pro induktivní generalisace dosti rozsáhlý. Také bude třeba číselně vyjádřit sílu, t. j. hojnost výskytu jednotlivých znaků, neboť nelze předpokládat, že se u každého fašisty vyskytují všechny znaky současně. Můžeme zatím naznačit několik psychologických linií, které se zřetelně rýsují. Jsou to především:

1. linie: Projekce vlastních duševních postojů a stavů na druhé, přenášení subjektivních představ, citů a postojů na druhé, což

záleží v tom, že vlastní duševní stavy předpokládáme, správ. umisťujeme do druhých. Z projekce subjektivních postojů vzniká nedůvěra, nevěra v člověka vůbec, předsudky, stihomam, svalování viny za neúspěchy na t. zv. obětní beránky jako je tomu při antisemitismu, posléze krutost a pronásledování, jež je do jisté míry pronásledování obsahů vlastní mysli.

2. linie: Neoprávněnost nebo nepravost citová, myšlenková a volní. Buržoasní nihilismus trvá ve fašismu dál, ale psychologická oprávněnost života je nahrazována zážitky a obsahy náhražkovými. Poněvadž jsou nepravé, musí být v mnohem větším měřítku, ve větším rozměru, čímž vzniká všeobecná předimenzace. Tato předimenzace nahrazuje citovou stránku života buď brutální pudovostí nebo smyslovým drážděním, vrcholícím v různých formách sadismu. V myšlenkové oblasti nahrazuje realitu mythem, myšlení samo propagandou. Po stránce volní se projevuje přepětí hlavně v kultu hrdinství a v siláctví slovního výrazu. Fašistické hrdinství není prosté, nýbrž chtěné, pěstované a nabubřelé. Je kompensací vnitřní slabosti a prázdnoty.

3. S tím souvisí třetí linie: strach z vlastní nemohoucnosti přizpůsobit se světu jako svobodná a odpovědná osoba. Svoboda je forma a ne obsah života. Obsah života vytváří odpovědně právě jen svobodný člověk. Člověk nevtváří a neodpovědný hledá oporu u autorit, a to ne u autorit mravních, ale u držitelů moci. Lidé tohoto druhu se u nás skrývali za Háchu. V Německu a v Itálii pro ně dokonce razili hesla o vůdcovské neomylnosti, v Itálii plakatovali na ulicích: »Mussolini ha sempre ragione.«

4. Čtvrtá linie je ilusionistická. Strach má vždy velké oči. Buď zvětšuje nebezpečí nebo zvětšuje sebemenší pozitivní prvky. Plodí tedy defaitismus nebo ilusionismus. Fašismus byl ilusionistický. Víme, že prospěcháři rozpoznali ztracenou situaci poměrně brzo, kdežto skuteční fašisté věřili svým způsobem až do konce. Iluze záleží v tendenci pokládat vlastní přání a představy za skutečnost. Je znakem subjektivnosti, o níž jsme mluvili již v části historické. Poznávání děje se až příliš podle poznávajícího ad modum cognoscentis, a když se očividně střetne se skutečností, chová se raději »jakoby« skutečnost odpovídala subjektivní představě, než aby se uznal rozpor. S tím souvisí na př. oslava vítězství v roce 1941 (V), ujišťování sebe sama sugestivními znaky moci, nebo konečně i neschopnost poznat porážku. Není zde jistě třeba mluvit o takových podrobnostech (detailech), jako je záliba v uniformách a ve vysokých botách,

v honosných titulech a vůbec ve velkých slovech. Touto zásadou »jakoby« přestává být fašistické myšlení myšlením civilisovaného člověka a začíná se podobat komplexnímu myšlení primitivů, které se také zcela snadno přenáší přes logický rozpor. Je ovšem otázka, zda u evropského člověka máme mluvit o porušení logického myšlení či spíš o poruše mravní, o lhostejnosti k pravdě.

5. Jako poslední linii ve znacích fašistické mentality uvádíme linii kultovou. Kultové postoje jsou protiintelektualistické a iracionální. Jsou emanací pudovosti a povyšují instinkty na právo. Nejzřejmější kultové prvky fašismu jsou kult moci a kult osudovosti. Mimo to však se kultovost projevuje řadou neurčitých (vágních) postojů, které se vybíjejí na př. v rozsáhlé symbolice, tajnůstkářství, v kultu přepjaté bezhumorné vážnosti a pod.

Naznačili jsme v přítomném referátu sociálně psychologické cesty ke zkoumání fašismu. Na základě dosavadních výsledků odvažujeme se nyní k prozatímní definici psychologické stránky fašismu. Zdá se nám, že fašismus je soubor sociálně pathologických postojů, vyplývajících z potřeby dát dohromady (integrovat) rozbitou (desintegrovanou) osobnost pomocí prostředků, povahy compensační, davoové a iracionálně kultové. — Na mysl máme fašismus, s kterým jsme přišli do styku, a je pravděpodobné, že fašismy v cizích zemích budou mít základní prvky společné a v jiných směrech se budou lišit.

Zabývali jsme se pozorováním fašismu po stránce psychologické a proto jsme opomenuli otázku, běží-li o zjev historicky ojedinělý. Je-li to pokládáme sociopsychologické jevy za komplexní a jedinečné právě svou psychologickou stránkou, nepokoušíme se zařadit fašismus do žádné širší historické schematiky. Jiné však může být stanovisko sociologující, které pokládá za dominantní jiné znaky. Zmíním se pro zajímavost jen o teorii amerického tvarového psychologa R. H. Weelera, podané roku 1935 ve studii »Organismic vs. Mechanismic Logic«. Tato teorie tvrdí, že demokracie jsou vždy spjaté s takovými obdobími dějin, která vyznávají atomistický světový názor, kdežto diktátorské a autokratické režimy prý jsou odrazem nebo doprovodem odlišného postoje, v němž se zdůrazňuje tvar nebo celek. Na základě rozboru publikací z rozmanitých oborů Wheeler přišel k závěru, že tato tvarová a atomistická období se střídala v jakési progresivě se zplošťující křivce a že tyto změny ustanou v době, kterou je možno předpovědět, poněvadž v tu dobu nastane fúze mezi oběma světovými názory.

Nezdá se sice, že by tato teorie obsahovala mnoho pravděpodobnosti, nicméně však ji dnes nehodláme posuzovat. Z našich psychologických poznatků vyplývá otázka, zda likvidace měšťácké společnosti je vůbec možná jinou cestou než přes nějakou formu fašismu a zda budeme jisti před fašistickou recidivou, dokud nebude dnešní člověk nově integrován.

Další vývoj bude záviset na tom, v které duchovní oblasti se moderní lidstvo bude integrovat a půjde-li nový integrační proces do dostatečné hloubky. V podstatě běží o to, buď se vrátit k integrálnímu křesťanství nebo najít rovnocennou náhradní integrační sílu — anebo ztroskotat.

Dr František Müller

Člověk a filosofie

Filosofie se stala znovu středem zájmu. Poznat ji však v její podstatě je ztíženo z mnohých důvodů. Je rozdíl, jak se dívala na filosofii starší doba a jak se na ni dívá novější. Ve středověkém pojetí filosofie byla brána v metafysické své povaze. Jako všechny skutečné věci, tak i filosofie má svou vnitřní, podstatnou povahu, o níž je možno uvažovat ontologicky jako o skutečnosti. Tento starší ráz pojímání filosofie byl změněn v moderní, v němž metafysické principy skutečnosti pozbyvají reálného základu a stávají se pouhým objektivním poznáním. Hlavní rozdíl mezi starším a novým pojetím filosofie záleží v tom, že starší doba filosofovala, t. j. uvažovala o skutečnosti a vyjadřovala ji, moderní doba filosofuje o filosofování.¹

Moderní skepticismus staví člověka jinak ke všem skutečnostem, tedy i k filosofii. Pohled na filosofii nemůže být jednostranný; mnoho světla přinese, rozdělíme-li zkoumání o ní na dva aspekty: první je možnost dívat se na ni ontologicky, druhý je anthropologický, pokud filosofie má vztah k člověku. Tato druhá možnost uvažovat o filosofii není přímá, nýbrž nepřímá a složitá. Filosofie nastoupila cestu do moderního světa a mezi moderními vědami velmi ovlivněna lidskými prvky, t. j. anthropologickým pohledem a vývojem moderního myšlení. Ale při tom jedna věc zůstává naprosto jistá, že i filosofie o filosofii musí mít svůj ontologický, t. j. věcný ráz. I ve filosofování, má-li být zdravé, musí být realismus.

Moderní skepticismus si chtěl usnadnit poměr k ontologickému čili reálnému rázu filosofie, chtěl odstranit vše, co přináší a zjednává metafysické poznání. (Metafysické poznání nesmí být ztotožňováno s neskutečným; význam metafysický ráz je totéž co. ontologický čili věcný ráz, který ve věcech odhaluje rozum.)

Člověk vnáší do pojetí věcí určité změny, zatím co věcný ráz skutečnosti přes vše-

chny změny, jež se v ní odehrávají, se nemění. (Člověk na př. zůstává věčně člověkem v mládí i ve stáří, přes všechny změny, kterými vývoj člověka projde.) Lidský prvek poznání podléhá mnohým vlivům a proto i filosofie utrpěla ve vývoji lidského myšlení mnohokrát své rány, ale přitom se i obohacuje novým materiálem. Lidský prvek znamená nositele filosofie, který může vnášet do pojetí skutečnosti buď nové hlubší prvky poznání nebo může filosofii daleko zavést od věcného rázu skutečnosti.

Jeden z těchto velkých pokusů subjektivních čili lidských byl předpoklad, že filosofie měla jít po cestách přírodních a zkušenostních věd. Tím se ztratil hlubší a samostatný smysl a význam filosofie, protože jen odborné a zkušenostní vědy si osvojily zkoumat věcný ráz. Úplně zmizel v nejnovějším období neopositivismu, kde se filosofie měla úplně ztratit. Není to jediný pokus odstranit filosofii nebo ji nahradit; cesta nespřímného, neontologického pojetí filosofie se rozdělovala víc a více na př. u Husserla a Heideggera, nemluvíme-li o nesamostatných pokusech u některých českých filosofů zachránit nebo korigovat filosofii nebo ji udržovat na výši pozitivistického pojetí 19. stol. U těchto autorů filosofie nadobro upadla. (Na př. prof. Tvrď, Král atd. jsou důkazy.) Filosofie dostává své zabarvení i z toho, čím se převážně filosof chce zabývat, na př. životem nebo člověkem nebo jiným úsekem skutečnosti, nebo chce-li být filosof přírodním vědcem biologem nebo fysikem. Filosofie neobrácená na celou skutečnost a její tajemství zůstane nutně částečným a neúplným pokusem vyložit skutečnost. Z části se nedá bez sofismatu pojímat celek. Stejně sofisticky postupuje snaha objasnit nebo vysvětlit filosofické problémy z jednotlivých přírodních věd a jejich metodami. Pozitivistický ráz české vědy nejvíce hřeší tímto sofismatem ve filosofování. Proti přírodovědeckým pokusům o filosofování (na př. Ferd. Herčík, Život na ruby, Vlad. Úlehla ve všech svých spisech:

¹ Peter Wust, *L'Homme et la philosophie*, Revue de philosophie, 1936.

Zamyšlení nad životem, Za oponou života atd.) je nutné filosofii hájit stejně jako by bylo třeba hájit lékařství proti diletantským pokusům neodborníků. Vlastní ráz filosofie se dusí pod popelem sofistických prvků, jaké se do ní vnášejí odjinud, zvláště ze subjektů filosofie.

Chceme-li mít přesný pojem filosofie, a znát i její vědecký ráz, je možné rozdělit otázku o filosofii na dvě části: První část má zjistit, zda filosofie má ještě jiné funkce mimo funkci vědeckého poznání; za druhé, jaký je vlastní ráz vědeckosti ve filosofii.

Jedna z funkcí filosofie je, že zkoumá pravdu; touto funkcí se liší filosofie od ostatních věd a v poměru k nim dostává jméno královny věd.

Povaha pravdy sama vtiskuje filosofii zvláštní ráz. Řád pravdy, který filosofie zkoumá, je jiného druhu než ten, který hledají zkušenostní vědy. Filosofie proniká hlouběji do smyslu skutečnosti. Duch lidský ve své tvůrčí práci filosofického pojetí se nedá nikdy omezit na umělé hranice, které vystavěly předsudky na př. empiristů. Filosofie hledá totiž jádro a podstatu skutečných věcí až do největší hloubky. Filosofie je přirozeným poznáním skutečnosti člověka, života, ducha, poznání samého, hmoty, mravnosti, krásy atd. na rozdíl od přírodních věd, které tíhnou ke konstruktivismu technického řádu pomocí analýsy hmotné přírodní skutečnosti. Filosofie má převážný ráz zkoumání a poznání pravdy, to je hlavní funkce filosofie oproti jiným vědám. Duch lidský je vždy týž a tíhne k pravdě jako ke svému cíli a nejvyššímu cíli kulturního života. V určování vlastní funkce filosofie je třeba mít před zrakem, že člověk nezkoumá nejhlubší vrstvy skutečnosti jen proto, aby v řádu vědění došel k jasné objektivitě skutečného a k existenci věcí, nýbrž hlavní důvod, proč zkoumá realitu je v tom, že je člověkem a že potřebuje jako člověk hledat a odhalovat pravdu, která má poměr k vlastnímu bytí, aby ji mohl v sobě uskutečnit. Takového úkolu se člověk nikdy nezbaví, t. j. realizovat sebe v tom, co je v člověku potenciálního. Celý duchovní život a jeho hloubka je v člověku v možnosti a je životní povinností každého, aby jej realizoval. Blaženost lidská záleží v uskutečnění člověka úplně a dokonale, realizuje-li člověk celý svůj život.

Proto filosofie se bude vždycky zabývat pravdou objektivní i subjektem a nezůstane nikdy jen strohým a chladným vědění. Má funkci vyššího života jako poznaná pravda. Člověk tím, že filosofuje, buď současně staví i sebe nebo se ničí. Kant upozorňuje varovně,

že filosofie není moc konstruktivní. Je zřejmé, že jde o filosofii, v níž subjektivnost nabude převahy nad objektivností, pak ale filosofie pozbývá správného rázu.

Je známý výrok Jacobi-ho proti Kantovi, že Bůh, stvořiv člověka, theomorfisoval, člověk nutně musí anthropomorfisovat. Může však být v lidském poznání špatný anthropomorfismus jako ryzí subjektivismus; v tom smyslu subjektivní filosofie Kantova je destruktivní. Fichte odpovídá Jacobi-mu: »My lidé jsme začali filosofovat pýchou (myslí na prvního člověka v ráji) a ztratili jsme nevinost; od té doby filosofujeme z ubohosti, abychom se vykoupili.«

Tak jsou různá období ve filosofii, v nichž převládne jeden nebo druhý prvek; někdy prvek objektivní a strohé vědeckosti, jindy prvek lidský a subjektivní.

Nová doba klade do protikladu proti filosofii přísně vědecké prvek »existenční«, jak se nazývá lidský prvek v názvu Kierkegaardově a Heideggerově. Dilthey zdůrazňuje proti vědecké filosofii neokantistů filosofii života. Heidegger a Jaspers dali filosofii života do systému. Ani jeden ani druhý prvek nesmí být zdůrazňován extrémně. Pravá lidská filosofie je mezi dvěma extrémy: mezi nelidským »scientismem« a mezi víc než lidským »existencialismem«. Filosofie hledá pravdu, ale zkoumá i člověka souběžně. Je proto i vědou ve vlastním významu, ale zároveň má i jinou funkci, t. j. pomáhat vést a určovat člověka. Proto filosofie bude stále v zápase mezi výhradní funkcí hledat objektivní pravdu, nezávisle na čase a mezi strhujícím proudem života, s celou pohyblivostí a nestálostí, s celým bojem, který život má v sobě.

Dva hlavní prvky určují filosofii a dávají jí ráz, t. j. zkoumání a hledání pravdy a zkoumání vnitřního jádra člověka a jeho vnitřního jádra člověka a jeho vnitřního »já«. Vlastní »já« žene člověka k nitru a jádru věcí. Zdravá filosofie musí zůstat i racionální a filosofii o skutečnosti a tak postupovat i ontologicky a nemůže se ztratit v pouhém empirickém hledání ani v pouhém subjektivním světě člověka. Empirismus sám je na jedné straně příliš odvážný a na druhé straně nedostačující pro výklad rozmanitých fakt a pro pochopení zákonitosti celé skutečnosti. Spokojuje se s nesmyslnými teoriemi a dohady. Pro filosofii jsou dány v její povaze funkce: poznávat a vidět čili chápat skutečnost; za druhé řídit člověka a jeho život podle filosoficky chápané a poznané zákonitosti jeho celé skutečnosti. V obou případech vidíme nutnost ontologického rázu poznání čili pravého realismu ve filosofii. Člo-

věk sám tím, že je, má nejdříve ontologický ráz lidské bytosti, má svou realitu, kterou může lidský duch poznat. Z poznání a jiných projevů života, nižších i vyšších, člověk si uskutečňuje svůj subjektivní svět. Je zřejmá a patrná priorita ontologické skutečnosti před subjektivním světem. Subjektivní svět musí být veden zákonitostí ontologického rázu, do níž patří v lidském životě i mravní zákony, aby člověk realizoval sebe úplně a správně.

Tragický omyl se stal ve filosofii, když si člověk převrátil tento přirozený řád skutečnosti a přisoudil prioritu subjektivnímu světu a dění před ontologickým rázem skutečnosti. Descartovo »cogito ergo sum« není novým směrem pro filosofii a neznamena to pro ni vývoj, nýbrž začátek nepravidelnosti a rozvratu. Převaha subjektivního nad ontologickým rázem skutečnosti se dostala až tak daleko, jak vidíme dnes stav filosofie u mnohých autorů, kteří už filosofii vůbec definovat nedovedou nebo jí dávají různé neobjektivnější pojaté definice nebo ji zavedli do jiné oblasti zákonitosti empirické a chtěli by, aby buď se stala odbornou vědou empirickou nebo s nimi splynula nebo sbírala souhrn přírodně vědeckých poznatků. Tito autoři jí chtějí dát jakýsi vědecký ráz, ale zúžený na empirickou skutečnost. Výsledek starých pozitivistů i neopozitivistů se shoduje s výsledkem subjektivistických pojetí filosofie (filosofie života, existenční filosofie atd.), že totiž filosofie pozbývá vlastního rázu poznání čili pozbývá ontologického rázu, přestává být filosofií celé skutečnosti, t. j. reální. Je možno přiznat, že filosofie bloudíc po těchto cestách odhalila velmi mnoho materiálu i v jsoucnu věci i v subjektivním dění člověka, který je připraven dnes k tomu, aby byl pravou, reální filosofií uveden do řádu a zákonitosti. Pokusy se dějí, ovšem zase neúplně tam, kde se chce celý materiál skutečnosti žít i nežít, hmotné i duchovní, lidské i mimo člověka, redukovat na zákonitost jedné nebo druhé odborné vědy, ať fyziky nebo biologie, nebo jiné vědy. Filosofické poznání z těchto pokusů je nutně kusé, nesprávné a velmi často sofistické.

Má filosofie možnost zaujat člověka viděním skutečnosti nebo zavádí ho do nekonečného neštěstí a věčného neklidu skepse? Zůstává vždy táž otázka, zda dá filosofii vlastní ráz Plato nebo zůstane-li na analytické cestě Davida Hume-a? Má-li zůstat filosofie jen u těch, kteří ji hledají a nikdy nenaleznou a tím nikdy neuklidní ducha vrcholným triumfem, nebo u těch, kteří nechtějí zůstat věčně a bolestně hledající, nýbrž nalézají ji a koří se jí v pokoře, ale zároveň s hlubokým duševním klidem?

Všimněme si toho nesnadného problému o vědeckosti filosofie. Člověk je i ve filosofii postaven mezi dvěma extrémy, mezi klidem a nepokojem. Klid i nepokoj v duši člověka může mít buď ponižující nebo povznášející ráz. Vědomí musí být neklidné, dokud nedospěje k příčinám klidu a tím k metafysicky pojatému klidu, jemuž zase odpovídá v člověku metafysický neklid. Filosofie čerpá z těchto pramenů lidského ducha. Reflexivní úkon filosofický může být i úkonem neklidu zmíněného ducha a působícího rozvratnou skepsi i o vlastní existenci, nebo může přivést ducha k nejvyšším projevům lidským, protože je výrazem syntetické práce poznávající schopnosti. První způsob postupu přinesl obrovské zkušenosti a materiál moderní filosofie oproti druhému způsobu, tíhnoucímu ke kontemplativnímu rázu Platonovu, Aristotelovu a sv. Tomáše Aquin.

Nelze upřít moderní filosofii velký přínos v duchovním vývoji člověka, protože probudila mnoho životních problémů. Duch lidský tíhne sice ke klidu a upokojení, ale dovede se i hluboko znepokojovat a tak se podobá marnotratnému synu, který však hraje důležitější roli v kolektivním životě lidském než duch klidný, zůstávající jakoby doma.³

Filosofie způsobila velký zmatek a neklid ducha, ale tato úloha není jen škodlivá, má i svou vznešenost. Pomáhá duši k větším filosofickým dispozicím. Každý člověk má od narození schopnost rozumovat a to působí, že člověk není stavěn pro zvířecí, tupý klid ducha; je však i to pravda, že přísně filosofické myšlení je výjimkou. Většina lidí tíhne energicky k jisté stálosti vědomí, která se zdá protikladem k filosofii, za to ale zaručuje vývoj denního života.

Je málo výjimečných filosofických geniů, kteří osvítlí tmou vědomí mas a lidu a pomohou na světlo někdy skutečně, někdy zdánlivě. V době Humeově se myslilo, že nastal nový den pro lidstvo novými jeho myšlenkami o empirismu; dnes vidíme, že chybujeme a mýlíme se často o věcech a o skutečnosti, a že se mýlil i Hume. Proto byla filosofie Lessnigem charakterisována jako věčný postup za pravdou, ale vždy marný a to je vlastností lidského ducha, zatím co uklidnit se v pravdě patří Božímu duchu.

Špatný výklad této myšlenky dává důraz na filosofický neklid a tak z pokory, která je v ní zdánlivě vyjádřena, se stává duchovní pýcha. Kdyby však filosofie měla mít výhradní ráz neklidu, není lidská, protože by byla principem rozvratu a ničivým zásahem do

² P. Wust v cit. čl. — ³ Tamtéž.

lásky. Duch lidský tíhne přirozeně k pravdě, k řádu, ke světlu, k lásce, k plnému vědomí sebe a skutečnosti. Filosofie ničí lidské bytí by byla zřejmě nelidská. Je však velmi zdravý neklid, probudí-li filosofie člověka z jeho živočišné netečnosti, která škodí duchu a plnému vědomí člověka. Proto brání člověku reflexí, aby neklesl na úroveň mlčícího zvířete. Překročí-li však tento neklid své meze a stane-li se podstatou filosofie, stává se pro člověka neštěstím.

Vlastním cílem filosofie je dát člověku řád a klid, po němž touží hladová duše po pravdě. Zkušenostní vidění skutečna nestačí na upokojení. Proto zůstává pro filosofii její věčný úkol odhalovat filosofická fakta v dění skutečnosti, vidět hlubší záhady, problémy a tajemství skutečnosti a řešit je svým způsobem, myšlenkové intelektuální vědy, ne libovolně a subjektivně, nýbrž z principů a příčin skutečnosti a řádu. Filosofie oproti jiným vědám má ráz moudrosti, t. j. dokonalejšího poznání věčného i subjektivního. Filosofický řád skutečnosti odhaluje bytostní ráz, dává smysl podrobnostem a dění v poměru k bytostnímu řádu věcí.

I na výsledky věd se dívá filosofie svým pohledem, neřadí je jenom souhrnně vedle sebe, dává jim porozumění ve vztahu k celku věci a řádu, a dosáhne tím zase nových filosofických poznatků pro své universálnější a první principy. Řád jsoucna není určen jen empirickými vědami, filosofie v něm odhaluje absolutnější základy. Filosofie se dívá vůbec na věci více pohledem, pronikajícím do jsoucna a základů, přes všechny změny a ustavičný neklid vývoje, jemuž věci podléhají. Zahrnjuje do svého poznání i tento pohyblivý a dynamický ráz skutečnosti a určuje mu přirozené meze. Nestaví tento prvek mythicky do popředí na úkor celého řádu, nýbrž dává mu pravé místo v řádu jsoucna. Filosofické poznatky jsou intelektuální a odhalují věčný ráz dění i jsoucna.

Stavba skutečnosti má své stupně a oblasti

v řádu jsoucna. Zůstává-li věda pokorná, jak má být, přiznává jasně, že žádná z nich nevyčerpává celou stavbu skutečnosti a svými poznatky skýtá pokorně materiál k filosofickým pohledům, které jsou hlubší a rozsáhlejší pro speciální ráz intelektuálního poznání.

Nejzákladnější prvky této stavby jsou principy, proto se filosofie někdy nazývá správně věda o principech. Jde o principy jsoucna, pokud jsoucno je absolutní skutečností přes všechny změny a dění. Proto je filosofie nazývána vědou o absolutnu. Tak se mluví o filosofii, pokud postupuje analyticky. Někdy se označuje filosofie jako věda o řádu, o jeho oblastech, stupních a vlastnostech, podmínkách i o dění v mezích tohoto řádu. Má tedy úkol hlubší syntese o jsoucnu a skutečnostech.

Principy jsoucna mají svůj vliv na dění, vznik a změnu, na vývoj věcí a proto se nazývají myšlenkově příčinami věcí. Proto klasická definice filosofie ji označuje jako vědu o hlubších příčinách jsoucna a řádu v jsoucnu samém; na př. jedná o hmotné stránce jako tvárném prvku, o vnitřní účelnosti věcí, o činiteli, který dává podnět k dění nebo je podmiňuje atd. Aristoteles označil čtyři tyto příčiny: účinná, cílevědomá, hmotná a tvarová (causa efficiens, finalis, materialis, formalis.)

Tyto hlubší základy, principy a příčiny věcí ukazují na vlastní oblast problémů, které může stanovit a řešit jen filosofie. Analýza a syntese, vytvořené filosofií, jsou nutně hlubší, jsou výplodem moudrosti lidského intelektu. Ráz moudrosti neničí ráz vědění nebo vědy, nýbrž přivádí vědění na nejvyšší stupeň přirozeného rozmachu lidského ducha; přitom zůstává i její ráz jako odůvodněné poznání z příčin a principů jsoucna a řádu. Filosofie má ráz konstruktivní, ne v technickém řádu, ale v duchovním světě člověka.

P. Mag. Dr. M. Habáň

Psychotechnika a psychologie hospodářská

Psychotechnika, máme-li na zřeteli spis Münsterbergův jí věnovaný,¹ byla by »vědou o praktickém použití psychologie ve službě kulturních úkolů«, a zahrnovala by tedy všechny disciplíny užité i praktické v dnešním našem smyslu. A skutečně Münsterberg, operující s psychologickými disciplinami, známý-

¹ Srov. H. Münsterberg: Grundzüge der Psychotechnik, 1914.

mi před světovou válkou, počítá sem nejen psychotechniku hospodářskou, nýbrž i medicínskou, pedagogickou, právníkou a dále i psychologii umění, psychotechniku sociální a dokonce i psychotechniku věd přírodních a historických. Jak známo, Münsterberg, profesor Harwardovy university, byl vyslán roku 1910 do Německa jako profesor na výměnu.

Dnes t. zv. psychotechnika má mnohem

užší, ale za to souvislejší obor a užívá se tu raději názvu psychologie hospodářská, neboť slovo psychotechnika, třeba bylo tolik vžito, může sváděti k domněnce, jako by tu byly předmětem jen technické či výrobní problémy, ač ve skutečnosti sem náleží veškeré druhy lidské práce a služby, tedy i na př. problémy obchodu, zemědělství a pod. Psychotechnika od dob Münsterbergových učinila netušené pokroky, jako snad žádná jiná věda, a jejím centrálním problémem je dnes veškerá lidská práce ve službách hospodářského života. Tento program narýsoval psychotechnice vlastně již Münsterberg, který vztahům mezi psychologii a hospodářským životem věnoval již roku 1912 zvláštní spis,² podle něhož nová experimentální věda má sprostředkovati styk mezi národním hospodářstvím a laboratorní psychologii.

Nesmíme si však myslit, že nebylo psychotechniky před Münsterbergem, ale tento jako první spojil všechny pokusy o novou vědu a snažil se jim dát jednotnou, systematickou formu. Byly tady vědecké pracovní obory, tak označené, a byly tu už snahy v praktickém životě, které vedly později ke vzniku jednotlivých oborů, jež byly zařazeny do psychotechniky. Před Münsterbergem jsme se setkali s psychotechnikou ve smyslu pedagogickém, resp. didaktickém u Claparéda a podobně též W. Stern r. 1911 nazval diferenciální psychologii psychotechnikou, pokud jako praktická disciplína má se zabývati jednáním s lidmi a to nejen v životě hospodářském, nýbrž i školním, jak v soudnictví a lékařství. Münsterberg se také hlásí ke Sternovi jako ke svému předchůdci a stejně se dovolává Galtona, Bineta, St. Halla a j. (srov. *Psychologie und Wirtschaftsleben*, 1919). A ostatně Münsterberg přijímá do jisté míry i stejnou formulaci jako Stern, když v rámci své sociální psychotechniky (*Grundzüge der Psychotechnik* s. 194 a n.) pojednává nejen o duševnosti (psychognose), nýbrž i o formách vzájemného styku lidí, o vlivu práce ve skupině na výkon jednotlivců a pod. Stejně platí pro Münsterbergovu pedagogickou psychotechniku, kde se hlavně jedná o osvojování vědomostí, cvičení schopností a probuzení zájmů o práci (školní), a kde se připomínají názory Meumannovy, Thorndikeovy, Bühlerovy a j. A tak, chápeme-li jednotlivé disciplíny, jež Münsterberg uvádí ve spojení s hospodářskou psychologii, jako její pomocné vědy, pak jsme ve shodě s dnešním názorem, kde je třeba jen doplnit další pomocné disciplíny psychotech-

nické, jako je charakterologie, grafologie a samozřejmě i obecná psychologie.

Po psychotechnice již více let před světovou válkou volal i praktický život, a psychotechnika tu skýtá přímo školský příklad, jak vnější podmínky, v nichž lidstvo žije a pracuje, mohou dát vznik vědě, která má nejen rozmnožit lidské poznání a zvýšit moc člověka, nýbrž i chránit jej před leckterými »požehánkami«, jež s sebou nese kulturní a hospodářský pokrok. Teprve XIX. století přineslo s sebou úplnou volnost při volbě povolání, to století, které bylo zároveň stoletím páry a elektřiny, kdy z manufaktury vznikla industrie, a kdy byl neuvěřitelně rozmnožen počet jednotlivých povolání. Není proto divu, že se též začal množit počet ztroskotaných životních kariér, a že též vzrostly nehody a úrazy, zvláště při povoláních dopravních, a na druhé straně se začalo, zvláště při nedostatku pracovních sil, volati po zvýšeném výkonu. Objevovaly se též hned snahy o nápravu. Münsterberg sám se zmiňuje o dvou amerických hnutích, která »oboje v Německu ještě jsou (v roce 1912) neznámá«. Jsou to »Vocational Guidance« (poradnictví při volbě povolání) a »Scientific Management« (vědecké řízení práce). Profesor Parsons, sociální pracovník, založil už r. 1908 v Bostonu prvou poradnu pro volbu povolání, mající sloužit absolventům nižších škol při vstupu do života, a pracující na podkladě určitého dotazníku; příkladu bostonského následovala pak řada měst, zvláště ve východní polovině státu. Druhé hnutí, vědecké řízení práce podnítil F. W. Taylor, inženýr ve Filadelfii, jenž od roku 1893 konal v továrnách studie časové a pohybové (též mzdové), a získal četné následovníky, takže už roku 1912 podle slov Münsterbergových existovala v Americe rozsáhlá literatura v čele s Taylorovým konečným spisem »An explanation of scientific Management« z roku 1911 (Principy vědeckého řízení práce).

Když se počaly rapidně množiti úrazy na elektrických drahách městských v Americe i v Německu, byl Münsterberg již v roce 1910 vyzván americkou společností pro dělnické zákonodárství, aby podal psychologickou analýsu zvláště »duševní konstituce řidičů«. Münsterberg nabídku přijal, provedl řadu pokusů, vytvořil prvou psychotechnickou metodu pro zkoušku řidičů a hlavně našel, že příčiny nehod na elektrických drahách nespočívají tak v nechuti a přepracovanosti řidičů, jako spíše v psychologických jejich vlastnostech. Také popudy k dalším psychotechnickým šetřením Münsterbergovým, jak se o tom sám zmiňuje, přišly zvenčí. Tak

² Srov. H. Münsterberg: *Psychologie und Wirtschaftsleben* po prvé 1912, 4. vyd., 1919.

jedna z největších loďařských společností amerických chtěla vědět, zda se najdou psychologické metody, jimiž by bylo lze vyšetřovat lodní důstojníky, stojící na velitelském můstku, tak, aby mohli čelit každé nenadálé situaci a stejně bylo i s telefonistkami, jichž povolání činí velké povolání na »duši a nervy«; Münsterberg zmiňuje se též, že již od r. 1912 byl ve styku s 200 továrnami v Americe, jež si přály psychotechnického vyšetření zaměstnanců.

Ač Münsterberg předčasně za války roku 1916 zemřel, postupovala psychotechnika dále i za války, kdy byly provedeny zkoušky vojenských letců zvláště ve Francii,³ v Itálii⁴ a částečně i v Německu.⁵ Ještě ve válce roku 1917 založena v Německu v Drážďanech první laborator pro zkoušení strojvůdců na železnicích. Hned po válce roku 1918 Claparède a Fontégne⁶ použili v Ženevě Münsterbergovy metody ke zkoušení řidičů tramwayí a roku 1919 sestrojil K. Tramm⁷ v Berlíně novou originální metodu pro zkoušky řidičů tramwayí a jinou metodu k témuž účelu zavedl r. 1921 v Paříži J. M. Lahy.⁸ Vedle povolání dopravních zaváděny současně nové zkoušky i pro jiná povolání, tak pro telefonistky učinili tak Fontégne a Solari⁹ v Ženevě, O. Klutke¹⁰ v Berlíně, též v Americe na př. v Michigane zavedli si zkoušení telefonistek. Ještě dříve byly zaváděny zkoušky učňů pro různá řemesla. Primát tu má A. G. Christiaens¹¹ v Bruselu, v Německu od roku 1917 A. Heilandt, W. Moede a Lipmann pracovali na vybudování zkoušek pro učně¹² a originální me-

todu sestrojil tu též H. Rupp,¹³ a tak postupně stanoveny metody pro zkoušky nejenom v povoláních rukodílných, nýbrž i v povoláních kancelářských. Zahrnuty byly tu nejen obory průmyslové, zemědělské, ale i obchodní, a posléze došlo i na povolání akademická, takže dnes snad není povolání, kde by psychotechnický postup nebyl aplikován.¹⁴

Ale psychotechnika našla své použití ještě jiným směrem. Nebyl to jen problém povolání, kde speciálně řešeny otázky výběru pro povolání a poradnictví při volbě povolání, nýbrž psychotechnika spolupracuje dnes s celým hnutím vědeckého řízení práce, jež chce minimální prostředky v nejkratším čase a s nejmenší námahou docílit co největších úspěchů pracovních. Cestu ukázal tu konečně Taylor a Münsterberg. Již Taylor mezi hlavními zásadami vědeckého řízení práce má hned na druhém místě důležitý požadavek, podle něhož nestačí pouze pro každou práci na podkladě vědeckém vybrati nejschopnější lidi, táhnoucí s podnikatelem za stejný provaz, nýbrž též, že tyto pracovníky je dále vésti, je školiti, naučiti pracovat.¹⁵

nische Eignungsprüfung des industriellen Lehrlings.

Eine Praktische Psychologie, I., 1919, O. Lipmann & Stolzenberg: Methoden zur Auslese hochwertiger Facharbeiter der Metallindustrie. Eine Zeitschrift für angewandte Psychologie, sv. 16. 1920.

¹³ H. Rupp: Untersuchungen zur Lehrlingsprüfung. Eine Psychotechnische Zeitschrift, sv. I., 1925.

¹⁴ Ruku v ruce se zkouškami pro jednotlivá povolání prováděny byly hned psychotechnické analýsy povolání samých i jejich psychologická klasifikace. Již v roce 1916 O. Lipmann vydal Zur psychologischen Charakteristik der mittleren Berufe, Eine Zeitschrift für angewandte Psychologie, sv. XIII.; týž později publikoval často uváděný dotazník pro výzkum povolání: Ein Kafka: Handbuch der vergleichenden Psychologie sv. II., 1922; M. Ulrichová vydala podobně roku 1917 známou charakteristiku adakemických povolání: Die psychologische Analyse der höheren Berufe als Grundlage einer künftigen Berufsberatung. Eine Zeitschrift für angewandte Psychologie, sv. 13. — O třídění povolání s hlediska psychotechnického pokusili se záhy vedle Lipmanna Piorkowski, C. Burt; srov. Fr. Šeracký: Správná volba povolání, 1925, s. 262 a n.

¹⁵ Srov. F. W. Taylor: Die Grundsätze wissenschaftlicher Betriebsführung, přel. R. Roesler, 1. vyd., 1912, 2. vyd. 1919, s. 38 a n. — Známý je Taylorův příklad pro zvýšení pracovního výkonu, docílený nejprve u vybraného dělníka při nakládání železa. Tento dělník — Taylor ho zve Schmidt — byl pečlivě vybrán z větší skupiny, náležitě instruován a při práci stále veden, takže na povel zdvihl břemeno, je nesl, na povel po práci odpočíval a výsledkem bylo, že bylo naloženo žádaných 47 a půl tuny místo původních 12 a půl tuny, a to při stejné únavě a stejné radosti ze života, t. j. výkon byl čtyřikrát vyšší, mzda ovšem stoupla jen o 60 procent. Schmidt po třech letech měl týž výkon, jak Taylor podotýká, a podle tohoto vzoru byli vybráni pak také další pracovníci a nacvičeni na tentýž výkon. Velmi informativní spis o Taylorově systému vydal F. Sollheim: Taylor System für Deutschland, 1922.

³ Srov. J. Camus & Nepper: Mesure des reactions psychomotrices des candidats a l'aviation, Paris, 1916 Médical, sv. 6.

⁴ Srov. A. Gemelli: Sur l'application des méthodes psychophysiques a l'examen des candidats a l'aviation militaire. Extraits des Archives italiennes de biologie, sv. 67.

⁵ Srov. Benary: Kurzer Bericht über Arbeiten zur Eignungsprüfung für Fliegerbeobachter, Teil 1. und 2. V. Schriften zur Psychologie der Berufseignung, vyd. Stern a Lipmann.

⁶ J. Fontégne: L'orientation professionnelle, 1921.

⁷ K. Tramm: Die rationelle Ausbildung des Fahrpersonals für Strassenbahnen auf psychotechnischer Grundlage. Eine Praktische Psychologie, sv. 1., 1919.

⁸ J. M. Lahy: La selection psychotechnique des machinistes de la société des transports en commun de la region parisienne. Ein Année psychologique, sv. 25., 1924.

⁹ Fontégne et Solari: Le travail de la telephoniste. Ein Archive de Psychologie, sv. 17., 1918.

¹⁰ O. Klutke: Beiträge zur psychotechnischen Eignungsprüfung für den Fernsprecherdienst. Eine praktische Psychologie, sv. 3., 1922.

¹¹ A. G. Christiaens: L'orientation professionnelle des enfants, 1914.

¹² A. Heilandt: Psychotechnische Eignungsprüfungen bei der Einstellung gewerblicher Lehrlinge. Ein Betrieb, sv. 3. 1920. W. Moede: Die psychotech-

Münsterberg věnuje celou druhou hlavní část své knihy (*Psychologie und Wirtschaft*, 1919, s. 86—143) tématu, jak získat u pracovníka nejlepší výkon. Nalézá, že tento problém je mnohem složitější než problém psychické přizpůsobivosti, že záleží více na hospodářských a sociálních podmínkách pracovních, ale především staví požadavek, že nejprve každá práce musí být ekonomicky nacvičena, kde též psychotechnika může velmi přispět, t. j. bude-li respektována též psychotechnická stránka u nacvičování, kde jako psychičtí činitelé vystupují zvláště volní impuls a vědomí úlohy. »Nejpřístupnější a psychofysicky nejuspokojivější cesty tohoto organisování (popudů) budou muset být vyšetřovány v hospodářsko-psychologických laboratořích budoucnosti, zvláště pro každou techniku,« praví už roku 1912 Münsterberg.¹⁶

Již taylorism zdůraznil, že problém lidské práce musí být řešen se stanoviska psychologického, fyziologického i technického, jak konstatuje sám Münsterberg. Již Taylor požadoval, že musí být stanoveny nejlepší pracovní metody, člověku vyhovující, přál si studium motivů, které ovlivňují dělníka při práci a chtěl, aby též pracovní nářadí bylo přizpůsobeno pracovníkovi. Čelný žák Taylorův F. B. Gilbreth, jenž uveřejnil v tom smyslu již v roce 1911 svou studii pohybovou, věnoval později monografii únavě.¹⁷ Münsterberg věnuje tu svou pozornost nejen problémům psychologickým, jako je monotonie práce nebo rušení pozornosti, nýbrž i únavě, jež je ovšem též problémem fyziologickým a stejně přihlíží k fyzickým a sociálním vlivům na výkonnost; speciálně žádá, aby celé technické pracovní zařízení bylo přizpůsobeno člověku.

To už jsou všechno myšlenky moderní, které v době poválečné došly splnění, když budována je věda o lidské práci, obsahující nejenom psychologii, ale i fyziologii a fyziku práce. Dnes, kdy za centrální problém psychotechniky, resp. hospodářské psychologie je všeobecně považována lidská práce, můžeme tu rozlišovat dva hlavní úkoly: 1. přizpůsobení práce pracovníkovi, t. j. stanovení takových metod i podmínek pracov-

ních, které by nejlépe odpovídaly psychofysické konstituci jednotlivých pracovníků. 2. Přizpůsobení pracovníka práci, t. j. na každou práci nejrychleji mohou být nacvičeni a nejlepších pracovních výsledků mohou dojít jen ti, kteří pro určitou práci nebo povolání byli vybráni podle svých tělesných nebo duševních schopností.

K prvému úkolu patří nejen a) vlastní pracovní poměry, jako jsou pracovní pohyby, pracovní tempo, rozdělení pracovní doby, únavy při práci, nýbrž i b) péče o nářadí, pracovní místo a prostředí, osvětlení, hygiena pracovišť vůbec a s tím spojená zábrana úrazová a c) dále péče o duševní a fyzické blaho pracovníka ať už při práci nebo mimo práci, kam patří výživa, bydlení, zábavy a pod. To jsou všechno faktory, které mají velký vliv na kvantitu i kvalitu práce, ale mohou mít smysl jen tenkrát, když zároveň jsou splněny podmínky skupiny druhé — přizpůsobení pracovníka práci, kam počítáme dnes nejen poradnictví při volbě povolání, psychologický a fyziologický výběr a s nimi úzce spojenou psychotechniku povolání, nýbrž i psychologické otázky školení pracovníka, nácviku učňů po případě problémy převýchovy, přeškolení, jichž řešení je zvláště důležité při hospodářských krizích.¹⁸

A tak vidíme, že se stanoviska obecné problematiky, kterou zde stále sledujeme, je tedy celkem jednota v otázce pojetí předmětu psychotechniky a případné divergence mohou nastat jen ve větším zdůraznění jedné nebo druhé proti druhým. Celkem se dá říci, že Taylor a Münsterberg dali zde pevné základy, na nichž se psychotechnika bude stále rozvíjet.

Ale máme druhou otázku — problém metod, jež zde není nijak významu podřadného. Münsterberg, první teoretik psychotechnický, pojednal v obou svých uváděných spisech též o otázce metody. V první knize (*Psychologie und Wirtschaftsleben*, s. 41 a n.) mluví krátce o experimentální metodě a rozlišuje už dva druhy experimentu v psychotechnice, v prvním případě je postup syntetický, když skutečná činnost určitého povolání jako nerozložitelný celek je podrobena experimentálním podmínkám, ovšem ve formě více méně schematisované. Druhý případ experimentu na-

¹⁶ Třetí díl psychotechniky podle Münsterberga tvoří psychologie obchodu. Nejde jen o největší výkon, nýbrž i o odbyt hotových výrobků. Sem patří psychologie prodeje, nabídky, reklamy a pod. Srov. *Psychologie und Wirtschaft* 1919, s. 143—183.

¹⁷ F. B. Gilbreth: *Motion Study*, s podtitulem: *Metoda pro vzrůst výkonnosti dělníkovy*, 1911. Týž: *Fatigue Study*, s podtitulem: *Eliminace největší zbytečné ztráty lidstva*, 1918. Gilbrethův souborný spis o vědeckém řízení práce »*The psychology of Management*«, vyšel německy s názvem: *Verwaltungspsychologie*, 1922. (Přel. F. M. Witte.)

¹⁸ Srov. zvláště v české literatuře *Encyklopedie výkonnosti I. Člověk*. 1933, zvláště články: E. Bena *Fysiologie práce a nervová intergrace*, týž: *Fysiologický výběr*. A. Ivanov: *Psychologie povolání*, F. Šeracký: *Psychotechnický výběr pro povolání*. Týž: *Hospodářský a sociální význam psychotechniky*. J. Doležal: *Psychologie a psychotechnika výkonnosti*. J. Stavěl: *Poradnictví při volbě povolání*. F. Svoboda: *Hygiena práce*. J. Lewy: *Nemoci z povolání*. Trnobranský, Čermák, Rotta: *Úrazovost*. atd

stane, když určitou práci rozkládáme analyticky na jednotlivé složky a každá příslušná elementární funkce je vyšetřována izolovaně, což je podle Münsterberga postup snáze proveditelný podle zásad experimentálně psychologických. Sám uvádí jako příklad prvního postupu (syntetického) své vyšetřování řidičů tramvají, kdežto druhý případ (analytický) znázorňuje mu zkoušky telefonistek. Ve své druhé knize (G. d. Psychotechnik, s. 89 a n.) zmiňuje se Münsterberg speciálně o testech. Münsterberg, zvyklý na wundtovskou experimentální metodu, nemůže se hned smířit s testy, jak prý jsou v praxi prováděny povrchně a s nepostačujícími aparáty a metodikou, takže tu dokonce mluví o zdánlivých experimentech. Ale přesto testů nezamítá, dokonce doporučuje jich používat za účelem prognosy jednotlivých psychických vlastností (nikoli celé osobnosti), ve službách psychotechniky. Münsterberg uznává totiž význam testů, zvláště se stanoviska ani ne tak psychologie obecné, jako spíše psychologie individuálních variací.

Testová metoda však v psychotechnice zdomácněla zvláště po světové válce, takže H. C. Link, žák Thorndikeův v psychologii práce (Employment psychology, 1922) mohl už napsat hned počátkem: »Praktické možnosti psychologických testů jsou dnes obecně uznávány jak odbornými psychology, tak laiky z kruhů průmyslových.« Potřeby psychotechniky i pedagogické psychologie vedly právě k vybudování metody testové a dotazníkové.

Ale vraťme se k experimentální metodě v tom smyslu, jak ji do psychotechniky uvedl už Münsterberg. V Německu zdomácněl nejprve analytický způsob experimentu; tak jeden z vedoucích psychotechniků W. Moede,¹⁹ třeba již roku 1919 ví, že testy mohou mít vysokou diagnostickou hodnotu, a že pozorování experimentální musí být vždy doplněno systematickým pozorováním chování zkoušeného a doplněno explorační, snaží se provádět co nejvíce experimentálních šetření jednotlivých funkcí, zvláště smyslových, na čistě kvantitativním základě. Součinností s techniky vyrobeny byly pak aparáty, jež měly lidské schopnosti měřit na setiny milimetru nebo tisícin vteřiny a při tom celková osobnost zkoušeného tu úplně experimentátorovi unikala.

Syntetický ráz experimentálního šetření uplatnil v Německu již Poppelreuter,²⁰ který sestrojil zvláštní pracovní zkoušky pro váleč-

né poškozence. Tuto metodu, jež spočívá spíše na kvalitativním pozorování zkoušeného pro normální případy, zavedl Giese,²¹ a nemalý vliv tu měla nepopíratelně německá celostní a personalistická psychologie. Také vyšetření citových a charakterových vlastností zkoušených, jež poměrně dosti pozdě se začalo uplatňovat vedle výzkumu stránky intelektuální, vedlo k syntetickému způsobu zkoušení. Tak přišla k plnému uplatnění též starší Kraepelinova analýza práce,²² podle níž pracovní činitelé jsou: cvik, únava, navyklost, popud a vůle, (pozornost). Pracovní zkouška se nejen osvědčila při psychotechnickém výběru, ale i při školení a všude tam, kde nejde nám jen o výkon zkoušeného, nýbrž kde se současně ptáme, jak ke svému výsledku došel a kde se snažíme postihnouti disposicionální faktory jeho osobnosti, mající vliv na jeho výkon, resp. na výkonnost jako něco trvalejšího.

Dnes je k účelům diagnostickým i pro studie pracovní v psychotechnice třeba obojího postupu, analytického i syntetického. Experimentu syntetického užil vlastně už Taylor, když se snažil svého dělníka Schmidta, za zvláštních podmínek, zvláště příslibem větší mzdy s hodinkami v ruce vyprovokovati k maximálnímu výkonu. Totéž platí pro test; již dávno, na př. Whipple,²³ podal sbírku testů, jimiž lze vyšetřovati jednoduché i složitější funkce psychické: jednotlivé smysly, paměť, pozornost a pod., kterých lze použití, chceme-li na př. zjistit na podkladě analytickém, zdali to či ono povolání určitou funkci vyžaduje. Ale praxe testová užívá spíše postupu syntetického, kde, jak už Binet svým systémem testovým pro zkoušení inteligence dal příklad, jsou konstruovány celé soubory testů, někdy obsahující až stovky jednotlivých otázek, které se snaží postihnouti celou stránku lidské osobnosti, jak je to právě u inteligence, která sama o sobě je funkcí složenou. A syntesa v rámci osobnosti může zde pokračovati dále, neboť počet korelační může najíti vztahy jednotlivých funkcí. A u testů, jichž se používá jako pracovních zkoušek, jako je Kraepelinův sčítací test nebo škrtací test Bourdonův, syntetický charakter je více než patrný.

Ale psychotechnika má dnes k dispozici celý bohatý arsenál psychologických metod; vedle experimentu v užším smyslu a testu jsou tu přece tak důležité explorační meto-

¹⁹ Srov. W. Moede. Die Experimentalpsychologie im Dienste des Wirtschaftslebens 1919, zvláště s. 6.

²⁰ Srov. W. Poppelreuter: Die psychischen Schädigungen durch Kopfschuss sv. II. 1918.

²¹ F. Giese: Der Arbeitsgedanke zur psychologischen Diagnose. Arbeitsschule sv. 37, 1922. Die Arbeitsprobe. Eine Zeitschrift f. angew. Psychol. sv. 23., 1924.

²² Kraepelin: Arbeitskurve, 1902.

²³ Srov. G. M. Whipple: Manual of mental and physical tests I., II., po prvé 1910.

dy, metoda genetická, biografická a dále též speciální metody, jichž používají diferenční psychologie, charakterologie, grafologie, fysiognomika i psychopatologie, psychoanalýza a individuální psychologie a pod. Tady všude psychotechnika musí hledat pomoc pro řešení svých úkolů, neboť je vědou na prudkém vzestupu a může naopak svou vlastní prací platně přispět k vyjasnění celého metodologického problému v psychologii. Že psychotechnika musí též používat metod pomocných věd, zvláště fysiologie, fyziky a matematiky, je ze všeho, co jsme uvedli, úplně jasno.

Jednu poznámku je třeba nakonec připojit. Často se o tom mluví, je-li psychotechnika nejen praktickou disciplínou psychologickou, nýbrž též autonomní vědou, jež má zvláštní poslání v našem životě. Nikdo menší, než Münsterberg, jak jsme již uvedli, připsuje psychotechnice určité kulturní úkoly a Mc. Dougal, kterého jsme citovali hned na začátku, považuje psychologii vůbec za schopnou vésti i dnešní dobu ze sociálních zmatků. Též na VIII. mezinárodním kongrese psychotechnickém v Praze bylo o celé věci mluveno, F. Baugartenová²⁴ dává na naši otázku kladnou odpověď, ježto psychotechnika je těsně

²⁴ Srov. Comptes rendus de VIII. conférence internationale de psychotechnique Prague, 1935, s. 37—41.

spjata se životem a pevně spojena s ostatními vědami. Psychotechnice se tu přikládají dokonce určité aktivní úkoly; psychotechnika má aktivně zasahovat do struktury svého milieu a spolupůsobiti při vytýčení nových politickosociálních ideálů. Psychotechnika stejně jako medicína má býti profylaxí a určovati, které podmínky jsou příznivé pro udržení i rozvoj individuálního a sociálního života.

Sám jsem dnes trochu skeptičtější oproti tak nadšeným hlasům o významu psychotechniky pro dnešní i budoucí život. Uznávám plně velký sociální a hospodářský význam psychotechniky, o čemž se dřívější psychologii ani nezdálo, a poslání dnešní psychotechniky se velmi podobá úkolu medicíny v lidském životě, ale psychotechnika sama svými prostředky zde nestačí, i když vezme na pomoc celou psychologii. Její autonomie může býti totiž jen relativní, t. j. pokud její zásady nebudou uvedeny do praktického života a dány jí skutečně všechny možnosti, aby mohla vytvořit nového člověka a novou společnost. A od toho jsme ještě daleko. Vědecký stav a připravenost psychotechniky nemusí tu býti nijak rozhodující, když příslušní činitelé nebudou ochotni ji prosazovat.

† Prof. Dr. Fr. Šeracký.*

* Z rukopisu připraveného díla: Obecná problematika dnešní psychologie.

Logika

I. Úvod: Cíl a předmět logiky

Má-li se určit předmět logiky, je jasné, že se to musí stát v poměru k cíli, jaký má tato věda. Jaký je tedy cíl logiky? Není pochyby v tomto ohledu: Logika sleduje ten účel, aby zajistila lidskému duchu dosažení pravdy. Určuje souhrn pravidel, jimiž se řídí lidský duch, aby došel co nejjistěji k poznání pravdy, a aby se uvaroval co nejjistěji bludu.

Každý zdravý člověk si získává během svého života jistou zkušenost, t. j. nějakou snadnost, aby odhadl vhodné prostředky k dosažení cílů. Zkušenost nás pak učí řídit své činy, t. j. abychom je přizpůsobili k dosažení cílů, které hledáme. Přizpůsobení nějakého úkonu vlastnímu cíli předpokládá, že známe vztah jednoho ke druhému. Vyslovíme-li vztahy tohoto druhu, vznikají určitá praktická pravidla, podle nichž moudrý člověk řídí své činy. Souhrn takových pravidel je vlastně předmětem zdravého smyslu lidí, je to »*sensus communis*«.

Pravidla zdravého smyslu nejsou výsled-

kem rozvážné a reflexivní práce, předpokládají však empirické, t. j. přímé zkušenostní soudy, které si činí člověk bez jasnějšího vědomí, a podle nichž se hodnotí vztahy mezi přírodním děním nebo činem a cílem, jehož chceme dosáhnout.

Pravidla samozřejmé zkušenosti mají ráz přirozené logiky; každý duševně zdravý člověk je má.

Zdravý smysl nesahá však dál než k bezprostředním výsledkům a i tam často způsobem dost pochybným.

Často musíme přiznat hned v zápětí, že spontánní soudy nás svedly.

Ve složitých událostech, věcech a problémech, má-li se člověk v nich vyznat, musí analyzovat fakta, pozorovat jeden prvek za druhým, srovnávat a skládat je do umělých celků, které sám vytváří, aby dospěl k jasnějšímu vidění, jak přizpůsobit své činy k cílům.

Vzniká reflexivní úprava, s rozvahou sestavený souhrn pravidel, určených k tomu, aby duch lidský byl stále veden ve svých činech.

Takový souhrn pravidel není nic jiného než umělá logika; dovedně jednat znamená užít předchozích rozhodnutí, aby dílo bylo dobře vykonáno. (Dovedné jednání je jakési umění.) Umění není nic jiného, než správné odůvodnění ve vykonávání díla (sv. Tomáš, Summa I., II., 57., 8.) Logika jako umění je souhrn pravidel, která řídí myšlenkovou činnost.

Každá vědomá chyba vede do omylu. Nepodařené činy předpokládají mylné soudy. Opak, šťastné činy a správné dílo, předpokládá správnost soudu.

Aby jednání bylo správné, je třeba nejdříve dobře soudit. Aby soud byl správně vyřčen, je třeba reflexivní práce, aby člověk viděl, jak má užívat materiálu myšlení v úkonech poznání pravdy.

Tímto materiálem jsou elementární znaky a jednoduché pojmy; z nich se formují soudy a ty jsou zase materiálem složitějších soudů, k nimž dochází rozum pomocí úsudků; úsudky jsou součástí rozumové složité stavby, kterou nazýváme podle případu buď vědou nebo filosofií.

Logika je reflexivní studium řádu, který se má vytvořit v myšlenkovém materiálu, aby vznikly soudy, úsudky a stavba celého vědění, pomocí nichž dospíváme k poznání pravdy.

V tomto pojetí logika je vysokou vědou na stupnici vědění.

Prvky myšlení, znaky, pojmy, soudy, úsudky, jsou materiálem (*obiectum materiale*) logiky.

Logické myšlení se obírá jejich vlastností, že mohou být přizpůsobeny logickému řádu, mohou být uspořádány pro vědu a tato vlastnost je vlastním předmětem (*obiectum formale*) logiky. Cílem logiky je poznání pravdy pomocí chtěného uspořádání myšlenkového materiálu. I psychologie se zabývá zčásti úkony lidského rozumu, ale ne z téhož hlediska jako logika. Psychologie se jimi obírá jako úkony života a stanoví jejich povahu a vznik. Logika se jimi zabývá, pokud tyto úkony jsou objektivní podobností, pokud jsou abstraktní a obecné a z toho důvodu jsou materiálem nových vztahů; rozum z nich činí soudy a úsudky a pořádá z nich systém buď vědy nebo filosofie.

Pro psychologii, jako pro jiné vědy o skutečnu, řád je jen podmínkou vědění, bez něhož není možné vědění, logika má tento řád za svůj předmět. Jejím vlastním předmětem je forma vědecké stavby.

Scholastikové poznamenávají, že formální vztahy mezi prvky nějaké vědy jsou útvary čili jsoucna rozumu; proto jim určují druhý

stupeň myšlenkovosti »*intentionis secundae*«, t. j. jsoucna druhé abstrakce.

Určeme přesněji výraz »poznat pravdu«. Jak řídí rozum své úkony k pravdě?

II. Poznání pravdy, jakými úkony se k ní dospívá.

Poznatky, ať pravdivé nebo mylné, předpokládají složitý úkon, jímž lidský duch spojuje nebo odděluje dva nebo i více myšlenkových prvků. Pravda je v soudu.

I tehdy, mluvíme-li o jediné věci, na př. o slunci nebo o nějaké chiméře, neříkáme jedním slovem ani pravdu ani nepravdu. Pravda je až v soudu, že na př. slunce existuje, že svítí atd., blud zase naopak v soudu, že na př. chiméra je skutečné jsoucno. Pravda nebo omyl jsou vlastností věty čili soudu. Soud však není jedinou formou činností ducha. Věta se skládá z prvků, na které se dá vždy uvést, ze znaků a pojmů. Znaky a pojmy se formují úkonem mysli, který logicky předchází soud. Tento úkon se nazývá chápání nebo pojímání (*apprehensio*). Více soudů spojených složitým logickým úkonem se nazývá usuzování.

Proto jsou tři úkony ducha: chápat, soudit a usuzovat.

Chápáním nebo pojímáním si duch zpřítomní jednu nebo více věcí, nic o nich netvrdí ani nepopírá. Pojmy jsou výsledkem tohoto úkonu a ty vyjadřujeme slovy nebo výrazy, jak se jich užívá v mluvě.

Pojem odpovídá věci; soudit znamená stanovit vztah mezi předměty dvou pojmů a to vztah totožnosti nebo rozličnosti, t. j. tvrdit nebo popírat jednu věc o druhé. Soud se pronáší větou.

Usuzovat znamená spojovat dva nebo i více soudů tak, že se z nich vytvoří nový soud. Dokonalé a nejjednodušší vyjádření úsudku je syllogismus čili logická forma důkazu.

Můžeme mluvit ještě o čtvrtém způsobu myšlenkového postupu, t. j. o sestavení syllogismů do složitějšího útvaru, ale tato činnost se neliší podstatně od usuzování. Má však někdy zvláštní důležitost.

Věda záleží v poznání věci z jejích principů a příčin.

Abychom dospěli k vědeckému způsobu poznání, nestačí ojedinělé usuzování. Duch musí proběhnout (*discurere, discursus*) všemi různými hledisky o věci, než se věc stane jeho majetkem a než ji pochopí (*comprehendere*), než ji pojme (*complecti*). Jednotlivá usuzování přinášejí jen částečné vysvětlení věci. Uspořádání syntese těchto částečných vysvětlení, systematisace jednotlivých důkazů dává

vědecké poznání o věci; spojování jednotlivých odborných poznatků do vyšší syntese provádí filosofie.

Souhrn všeho je předmětem logiky je rozumové uspořádání pojmů, soudů a usuzování čili řád, který vytváří rozum ve svých úkonech, aby vznikla větší syntese vědy a filosofie. Cílem toho je vést ducha pomocí tohoto uspořádání k pravdě.

Myšlenka se nedá odpojit od vyjádření, jakého nabývá v mluvě.

Člověk přirozeně mluví své myšlenky; proto na jedné straně studium řeči pomáhá ke studiu myšlení, na druhé straně logická pravidla mají vést nejen vnitřní myšlení, nýbrž i jeho vnější formu v řeči.

Proto i řeč má svou logiku jako ji má myšlení. Přesto se liší logika od gramatiky: Logika se zabývá primárně a přímo myšlením, zatím co gramatická studia a literární přímo se týkají umění vyjádřit se a správně mluvit.

III. Jakým způsobem vede logika rozum k poznání pravdy.

Jak může nějaká věda mít za úkol řídit rozum k poznání pravdy? Je pochopitelné, že každá odborná věda pomáhá lidskému duchu ve svém oboru, jímž se zabývá; je i pochopitelné, že souhrn všech odborných věd přivádí k poznání celé pravdy; může-li však jedna věda nahradit jinou nebo všechny?

Ve skutečnosti nic nenahradí studium odborných věd; každá z nich kázní, osvětluje a upevňuje lidského ducha ve svém vlastním oboru, proto, kdyby je mohl někdo pěstovat všechny, byl by podivuhodně zručný vždy posoudit pravdu. V logice nejde o tento druh zasvěcení, více záviděníhodný než dosažitelný, do celé pravdy postupnou a kolektivní znalostí odborných věd; jde o vedení jiného druhu, t. j. o takové, které může dát obecnější věda, než to, které dávají vědy méně obecné. Mysl postupuje přirozeně z jednoduchého ke složitějšímu. Jednoduchost a obecnost jsou vždy spojeny v našem poznání. Proto nejobecnější vědy jsou ty, jejichž předmět je nejjednodušší a proto nejschopnější k tomu, aby jeho pomocí se chápaly složitější předměty, na něž se hodí.

Dvě vědy mají nejjednodušší předmět a proto se dají aplikovat bez mezí: Metafysika a logika.

Metafysika se zabývá jsooucno odtažitým od všech jeho způsobů, jaké má jsooucno v jedincích, od všech hmotných vlastností; uvažuje o čiré skutečnosti, a to v každé skutečnosti. Jako matematika, pro svou relativní jednoduchost svého předmětu, pomáhá

rozumět složitějším věcem, jimiž se zabývá, i fyzickým vědám pak a fortiori metafysika pomáhá rozumět mnohem přesněji i fyzickým i matematickým vědám; obojí jsou jí podřízeny.

I logika má jsooucno jako svůj předmět a proto má vliv na všechny vědy, které se dělí o neohraničitelné oblasti jsooucna. Je však zřejmé, že metafysika a logika nemají totožný vlastní předmět, jinak by se úplně shodovaly.

Metafysika, v tomto se podobá matematice i fyzice a jiným odborným vědám, má za předmět skutečné jsooucno, v jeho skutečné povaze a jakoby oděné skutečnými přívlastky.

Logika se zabývá tímž jsooucno, avšak pokud má svou objektivitu v mysli a je jakoby oděno přívlastky mysli.

Celé skutečno je myslí poznatelné; není nic skutečného nebo možného, o čem by rozum nemohl přemýšlet.

Skutečnost v mysli dostává nutně přívlastky myšlení; skutečno ve vnější přírodě je jako konkrétní jedinec; stane-li se předmětem myšlení, je odtažené a obecné. Věci v abstraktním a obecném pojetí mají vzájemné vztahy, které nejsou poznatelné za konkrétních podmínek, v nichž jsou jako jedinci; odtažený a obecný pojem v mysli se může stát předsudkem nějakého jiného předmětu v mysli, který se stane podmětem; obsah a rozsah pojmů je základnou vztahů totožnosti nebo výlučnosti mezi nimi; vznikají soudy, z nich úsudky; v každém případě předmětem těchto myšlenkových projevů je jsooucno, ne však ve své skutečnosti nezávislé na myšlení, nýbrž se znaky a pod tím zorným úhlem, který má z myšlení; dvěma slovy, předmětem logiky není jsooucno skutečné, nýbrž jsooucno v mysli (ens rationis).

Logika nepozoruje vztahy ontologické, které poznává mysl v prvním svém postřehu (intentiones primae), a které jsou plodem první abstraktivní činnosti, nýbrž logické vztahy, které poznáváme srovnáváním dvou odtažitých pojmů, nad nimiž se rozum zamýšlí reflexivně (secundae intentiones); jsou plodem druhé abstraktivní činnosti.

Nic nemůže se stát materiálem pravdivého poznání, co neprojde myslí a její laboratoří; logika i metafysika jsou vědy myšlenkové a týkají se celé skutečnosti: Metafysika je obecná věda o skutečnu. Logika je věda o vědě skutečna.

Dokonalé zasvěcení do pravdy vyžaduje mimo zvláštní odborné vědy také znalosti metafysiky a logiky. Obojí vědy přivádějí lidského ducha různým způsobem k poznání pravdy.

Je logika věda nebo umění?

IV. Logika je praktická věda a též umění.

Logika je věda; zabývá se úkony mysli, aby dala pochopení jejich příčinám. Poznání věci z příčin je definice vědy.

Je to spekulativní nebo praktická věda? Spekulativní věda končí v poznání věci; praktická věda upotřebuje poznání věci k dílu nebo k činu. (Finis speculativae scientiae veritas; finis operativae sive practicae, actio.) Logika se neobírá úkony mysli jen pro zadosťuchování z poznání, užívá svých poznatků k tomu, aby úkony mysli byly řízeny. Proto vším právem se nazývá logika praktická věda.

Někteří s vyššího hlediska říkají, že logika je spekulativní věda, protože řídí úkony mysli směřuje k poznání pravdy.

Přesto zůstává pravdivé, že logika je praktická věda, protože rozdíl mezi vědami spekulativními a praktickými se činí z bezprostředního cíle, jímž je v logice pořádání úkonů mysli.

Logika je i umění, čímž se rozumí podle výkladu sv. Tomáše souhrn pravidel, která řídí úkony. Táž definice se dá uplatnit na logiku.

Dává-li se slovu umění užší význam a zároveň pojmu činnosti jen produktivní ráz, to co řecký jazyk vyjadřoval slovem *ποίησις* v protikladu k *ποίησις*, pak logika řídící svými pravidly ducha by nepatřila do pojmu umění. Přece však, protože mysl vytváří čin-

nost, která se dá řídit rozumem, protože se může logika zvat uměním.¹ (Pokračování.)

¹ »Alia animalia, ait, quodam naturali instinctu ad suos actus aguntur, homo autem rationis iudicio in suis operibus dirigitur. Et inde est, quod ad aetus humanos faciliter et ordinate perficiendos diversae artes deserviunt. Nihil enim aliud ars esse videtur, quam certa ordinatio rationis, qua per determinata media ad debitum finem actus humani perveniunt. Ratio autem etiam actus sui directiva est. Hoc enim est proprium intellectivae partis ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum, et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Sicut igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur adinventata est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius aetus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate et faciliter et sine errore procedat. Et haec est ars Logica, id est rationalis scientia.« (In Post. Anal. I, lect. I.)

»Živočichové jsou puzeni přirozeným pudem ke svým úkonům; člověk se řídí soudem svého rozumu ve svých činech. Proto slouží různá umění (řemesla) k tomu, aby lidské úkony se konaly snadno a uspořádaným způsobem. Umění (řemeslo) není nic jiného, než jakési uspořádání rozumu, jímž lidské úkony určitými prostředky dosahují správného cíle. Rozum může řídit i své úkony. Toho je schopna jen duchovní stránka (intelektivní), že se obrací sama na sebe; neboť rozum rozumí sobě a může i usuzovat o svém úkonu. Z toho, že rozum může usuzovat o úkonech rukou, vzniklo umění stavitelské nebo tesařské řemeslo, pomocí nichž člověk snadno a uspořádaně vykonává svou práci; z téhož důvodu je potřebné i takové umění, které by řídilo úkony samého rozumu, aby jeho pomocí člověk postupoval i rozumovými úkony uspořádaně, snadno a bez omylu. A to je umění logické, které je rozumovou vědou.«

O čem soudí filosofie

Sociologický kurs:

Člověk ve společenství

Zdělili jsme z rozvrácené a abnormální a chorobné doby krajního individualismu z 19. století a subjektivního pojetí člověka a společnosti velmi nezdravé prvky. Byla to společnost nemocná, rozvrácená, abnormální, jen samá negace a samá reakce proti něčemu« (Masaryk). Tak se stalo, že měšťácká společnost, zrozená z té doby, byla schopna dát psychologický zrod fašismu (Dr Beneš).

Zbývá nám úkol zkoumat nezdravé prvky měšťácké společnosti, individualismu a subjektivního pojetí člověka a společnosti a jiných systémů, a poznat v podrobnostech, v čem společnost je zdravá a v čem churaví, čím přispívá společnosti nejnovější doba svými socializačními snahami.

Člověk svou velikostí je aktivně účasten na uskutečňování dobra. K tomuto cíli má jít nejen jedinec, nýbrž i společnost. To je základní princip Aristotelovy i pedagogiky politické nauky.

Už v této první větě politické nauky Aristotelovy je velký rozdíl mezi tím, co nazývá nebo provádí moderní doba buď jako politickou nauku nebo politickou praxi.

Studium Aristotelovy politiky má vždy cenu pro toho, kdo se hodlá účastnit veřejného života; T. G. Masaryk doporučoval četbu Politiky, protože hlavní myšlenky zůstávají platné stále. Podrobnosti se staly složitější, než byly v řeckém světě, ale i tak lze tyto nové životní okolnosti vidět ve světle zásad. Plato praví: »Když jsem se díval na ten vír veřejného života, dostával jsem na konec závrať; neustal jsem sice uvažovat o možnosti jeho nápravy, ale čekal jsem na příhodnou dobu pro činné vystoupení. Konečně byl jsem přinucen říci k chvále právě filosofie, že jen s jejího hlediska lze dokonale vidět spravedlnost života veřejného i soukromého: že tedy pokolení lidské nevyjde z běd, dokud se buď praví a opravdoví filosofové nedostanou k vládě nebo náčelníci v obcích nějakým řízením Božím se vážně neoddají filosofii. Plato tedy líčí zrození svého ideálu filosofa-vládce.

Řecký člověk cítil a myslel občansky, proto

řecký filosof nutně tvořil politické teorie. Byly to úvahy soustředěné na tři typy ústavy; monarchie, oligarchie a demokracie. Tradiční u Řeků byla jednota občana a státu, v níž občan zanikal a stát byl vším. Teprve sofisté 5. století postavili pojem člověka nad pojem občana a hlásali etiku jednotlivce s právem subjektivní kritiky. Od této doby nastává dvojice stát — člověk a její problém.

Od té doby vznikají stále nová řešení poměru člověka a státu. První pojetí dali sami sofisté, že stát je pomocí z nouze, útočištěm, které si vytvořili slabí lidé; proti tomuto smluvnímu právu slabých stojí silný se svým právem přirozeným. Snaha silného, aby uplatnil své právo, přivádí ho k tomu, že hledí uvést společnost do svých služeb, aby mohl užívat státního zřízení jako nástroje, zmocňuje se jeho otěží, dostává se do popředí. Silný muž — vládce je ideál sofistův.

Nauka Sokratova zasáhla dalekosáhle do díla Platonova. Někteří žáci Sokratovi přišli až k tomu, že se cítili všude doma, druzí nikde. Platon zůstává pevný v prvním principu sociální etiky a politické výchovy, že cílem člověka i obce je štěstí. On se stává ukazovatelem tohoto cíle a hledatelem cest, které k němu vedou.

Srovnáme-li tento základ klasický s moderním obdobím, konstatujeme, že Thomas Hobbes ve svém díle *Leviathan* (1651), začíná nové období sociální a politické nauky. Je postavena na individualismu, který postavili už sofisté.

První these tohoto myslitele je, že lidé v přírodním stavu byli v tom poměru, že člověk člověku je vlkem, že vládá boj všech proti všem, že brutální boje o udržení života je nejlepší charakteristikou přírodního stavu člověka. Proto lidé, puzeni pudem sebezáchovy, uzavřeli smlouvu, aby se pojistili a tak přešli z přírodního do civilisovaného stavu. Proto společnost a stát není nic jiného, než pokračování boje všech proti všem, ovšem uspořádaným způsobem, chránícím vlastnictví každého jedince. Stát je mírumilovná organizace boje o moc, hospodářství je prostředek tohoto civilisovaného boje. »Bohatství je moc«. Všichni jsme osobními svědky opakovaných a uplatněných zásad, uvedených shora.

Všimněte si umělé konstrukce společnosti oproti Aristotelovu pojetí, že každé společenství je sestaveno za účelem nějakého dobra, neboť všichni lidé všechno konají proto, co se jim zdá dobrem. Všechna společenství směřují k nějakému dobru jako k cíli. Ze všech společenství k nejvyššímu dobru směřuje to společenství, které ze všech má největší přednost a všechny ostatní v sobě zahrnuje, t. j. občanské společenství. První sdružování se děje mezi jednotlivci, kteří nemohou být bez sebe, na př. muž a žena pro plození; to se neděje z libovůle, nýbrž z vrozeného pudu, zanechatí po sobě bytost takovou, jako jsou sami. Nejvyšší forma tohoto sdružování je rodina.

Jiné sdružování u lidí pochází z toho, co přirozeně vládne nad tím, co přirozeně je ovládáno pro zachování. Co svou rozumností může být prozíravé, je

přirozeně vládnoucí a přirozeně nařizovací, pak přijde to, co silou svého těla může nařízení provést a je tedy přirozeně ovládané. Organické podřízení a nadřazenost, kterou vyžaduje řád; občanské společenství je tohoto druhu.

Příroda nevytváří nic nedokonalé, nýbrž pro jeden účel má jeden prostředek. Každý nástroj nabývá zdokonalení, slouží-li, ne mnohým výkonům, nýbrž jen jednomu. (Na př. kamenný nůž nebyl dokonalý, sloužil všemu.) Je tedy otázka o společenství státním, občanském, je-li přirozené? Je-li přirozené, slouží tomu nejvyššímu cíli člověka, t. j. dokonalosti. Velikost Aristotelova názoru vysvitne, srovnáme-li, co řekl T. G. Masaryk: Stát není jen mechanismem, politika není jen dovednou správní a diplomatickou technikou, stát je společenstvím občanů na rozumových a mravních základech. Stát má smysl duchovní a mravní. Aristoteles tedy uzavírá, že společenství vzniklo pro zachování života, ale trvá za účelem dobrého života. Proto společenství lidské je přirozené podle té zásady, že přirozené je to, k čemu dospěje každá věc po ukončení svého vývoje (na př. člověk). Účel a konečný stav je něco nejlepšího. Člověk je bytost přirozeně určená pro život v obci. Kdo od přirozenosti (ne náhodou) žije mimo obec, je bytostí buď špatnou, nebo je lepší než člověk (aut deus aut bestia).

Člověk je bytostí, určenou pro pospolitý život, více než každá včela a každý stádový živoch. Příroda nečiní nic bezúčelně. Ze živočichů jenom člověk má řeč; jest určená k tomu, aby naznačovala, co jest prospěšné a škodlivé a také, co jest spravedlivé a zlo, pro právo a bezprávi a pro jiné mravní a nespravedlivé; jediný člověk má smysl pro dobro hodnoty. Společenství těchto věcí vytváří domácnost i obec.

Tedy nikoliv boj všech proti všem. Ve všech lidech je od přírody pud k takovému společenství a muž, který je první založil, je původcem největšího dobra. Člověk je nejlepším tvorem, žije-li podle zákonů společenství, ale je i nejšpatnějším, žije-li mimo zákon a právo. Nejhorší je ozbrojené bezprávi. Člověk se rodí s výzbrojí rozumových schopností a se silou duše, může jich však velmi snadno užívat k opaku. Proto bez ctnosti je člověk bytostí nejdivočejší a nejbohaprázdnejší a v pohlavních počitech a jídle nejšpatnější.

Spravedlnost však je podstatnou složkou občanského soužití; právo je řád občanského soužití a právo rozhoduje o tom, co je spravedlivé. Člověk, tvor se schopností rozumět spravedlnosti, právu a zákonu, se může a má ve společenství stát dobrý a být spolupracovníkem na dobru a tak přispět k blahu a štěstí vlastnímu i obci a státu. Tyto základy společnosti jsou absolutní.

Člověk poznává, že se svým životem má přibližně podobnosti věčnému řádu, který je projevem Božího rozumu.

Aristoteles.

Křesťanství selhalo?

Velmi často slyšíte výčitku, že křesťanství zklamalo v dnešním dění a zápolení. Nedovedlo zameziti vykořisťování, války, nezlepšilo lidi. Prostě selhalo. Nemá průraznosti a proto i to, co se zdá být krásné a ideální, jest jen zdánlivě krásné, protože co není životné, není ani krásné. Jest a zůstane křesťanství jen ilusí ušlechtilou, čili jak to řekl Nietzsche: Nikdo se tolik nesnažil pozvednout, ale nikdo také tak hrozně nebloudil jako Kristus.

Přiznáme bez rozpaků velké a četné chyby křesťanů, ale proto ještě neopouštíme křesťanství, nemůžeme je zavrhnouti, vzdát se ho proto, že nebylo pochopeno, a jestli bylo pochopeno, že nebylo uchopeno tolika lidmi. Leč, ty chyby se netýkají jen vedoucích. Toto je ve vzduchu! Lidé neradi myslí, a spokojují se již s dodaným, ale hlavně s tím, co je lehké, prostřední, obecné, nezávazné, nenáročné, co všichni vyznávají, a při tom to nestojí mnoho námahy.

Křesťanství mluvil o svém království jako o stádečku. Pravých a skutečných křesťanů bylo vždycky nesmírně málo. I ta většina, která se hlásila ke křesťanství, měla z něho nesmírně málo. Křesťanství totiž nemá lehký systém k uskutečnění. Žádá mnoho a proto se snaží lidé již odedávna uhladit a přičesat křesťanství, aby tolik nebolelo, aby se všem hodilo, aby se všem líbilo, aby co nejvíce lidí mohlo se k němu přihlásiti, když je to právě obecným náboženstvím, nebo když je právě v módě, neboť i to se čas od času vrací a říká se tomu také někdy náboženská renesance, a nezkušené duchovní by se tím dali opít, jako když v těžkých dobách jsou chrámy plnější nebo dokonce plné, aby se okamžitě vyprázdnily, jakmile napětí poleví. Od tohoto davu sotva můžete očekávat, že by prováděl těžké, obtížné příkázání učení Kristova, jež žádá sebezápor, místo sobectví obětavost, místo holdování jen tělu službu nesnadným duchovním ideálům, místo okamžitého urvání v čase toho, co se právě hodí a líbí, budování věčnosti.

Ale tu je hned prvá námitka proti křesťanství, první jeho chyba. Toto náboženství je světovým názorem nepraktickým, neuskutečnitelným a proto dnes nepotřebným. Křesťanství jest krásný sen, ale přece jenom sen, a proto je nemůžeme bráti vážně a proto také nemůžeme si žádati, aby bylo stavěno jako základní světový názor, jako něco, čemu by měly býti učeny naše děti, které přece musejí býti dobře prakticky a konkrétně připraveny do života. Nemůžeme jej vybaviti s hlavou přecpanou všelijakými ideologiemi, které se neosvědčily, neukázaly jako přijatelné, jako praktické a tedy jako životné.

Tedy, nejprve odpověď na toto: Křesťanství jest příliš ideální a tedy neživotné a neskutečné. Co je základní zásada křesťanství? Že člověk, každý jedinec není nejvyšším a celým a jediným pánem všeho, že jeho vůle, jeho jedincův zájem není nejvyšší. Kristus, pravda, hlásal lásku k bližnímu. Konečně již tato myšlenka pronikla. Proto neříkejte, že je křesťanství tak beznadějně, že naprosto nemá vyhlídek. Všechny systémy a snahy a směry, které se snaží pomoci malému, chudému, ubohému, utlačovanému, vykořisťovanému, aniž by o tom věděly,

byly umožněny v tom, co mají krásného a ideálního právě touto základní myšlenkou o lásce všech ke všem. Neříkejte také, že již Starý zákon znal příkázání lásky k bližnímu. To je malý omyl. Příkázání Starého zákona znělo: »Milovati budeš nejbližšího svého.« Toto Kristus změnil, doplnil, vyvrcholil, když toho nejbližšího změnil na každého, i na nepřitele, jakmile jednou potřebuje tvé pomoci, jakmile jednou stojí vedle tebe a před tebou. Proto čeština překládá slovo nejbližšího po Kristově výzvě slovem »bližní«. Protože Kristus přišel nás všechny shromáždit v lásce jediného Otce. A tu jsme u základu křesťanského, který umožňuje uskutečnit za každou cenu tuto lásku. Podstatou křesťanství jest pravda, že touto zemí, tímto životem, tímto klopotným a těžkým a tvrdým životem nekončí ani svět ani život, že jsme povoláni v lásku Boží za jeho děti, abychom žili jeho synovstvím, abychom žili jeho štěstím v naprostém uchopení celé pravdy a všeho štěstí, dokonalého naplnění rozumu i vůle.

Protože pak jsme v tomto Bohu všichni spojeni a všichni k němu povoláni a to k tomu nejvyššímu v něm, jest pro nás láska ke všem naprostou povinností a není křesťanem, kdo podle ní nezařídí celý svůj život, kdo jde za svým sobectvím třeba duchovním a kdo nedbá o své bližní, to jest o všechny. Čeština našla si nové slovo, aby vyjádřila onen poměr ke všem: Již ne nejbližší, nýbrž bližní... každým vedle nás. Ale, přesto jen, řekne leckdo, zůstává křesťanství něčím neživotným, něčím, co ohrožuje pokrok, kulturní, sociální, hospodářský. Což nevelebí Kristus chudé, což nepřikazuje všechno rozdati? Copak není hospodářství základem rozvoje a pokroku a kultury a lepšího života nás všech?

Rozlišme dvojí. Křesťanství velebí chudé duchovně. Ale tím nevelebí jen ty, kdo jsou hmotně chudí, nevelebí chudé hmotně za to, že jsou chudí, nýbrž velebí ty, kdo jsou duchovně chudí, prostí, kdo nechytračí, neotročí jen časnému a jen pozemskému, kdo nemají za boha jen mamon. A tím je právě křesťanství nesmírným dobrodincem lidstva. A toto připomenutí platí všem. Všichni se musíme stát aspoň duchovně chudými. Nikdo se nesmí tak přisát ke hmotným statkům, že by se v nich ztratil, že by jim otročil, protože pak to nutně přináší, že zotročuje druhé, aby tohoto majetku, mamonu sobecky jen jemu patřícímu, měl co nejvíce. Úplné opuštění všeho nežádá Kristus ode všech, protože na otázku bohatého mladíka, co má činiti, aby vešel do království Božího, čili, aby byl spasen, praví, že má zachovávat příkázání. Jen na druhou otázku, nevyslovenou, ale míněnou, praví: »Chceš-li dokonalý být, jdi, prodej vše, co máš...« Kdo chce být dokonalý, musí se ještě více osvobodit než ten, jenž nechce jen propadnouti mamonu. Musí se vzdát i starostí o to. Ale to nebylo řečeno všem. To je vždycky jen pro hrstku vyvolených, právě tak jako pokyn Kristův k panictví, o němž říká: »Kdo může pochopiti, pochopí!«

Křesťanství stále mluví o rozdělení majetku chudým. To je to nešťastné almužnictví v křesťanství: Nechceme almužnictví, nýbrž spravedlnost. A té stojí právě v cestě křesťanské chápání lásky k bližnímu, jež se spokojuje s almužnou. Tím se domnívají být křesťané osvobozeni od spravedlnosti a od snahy

vyrovnaní sociální spravedlnost. Také omyl. Křesťanství není zásadně almužnictví. Almužnictví byla jedna forma sociální pomoci na východě v době Kristově. Ale vedle toho bylo tu dosti dokonalé sociální zákonodárství starozákonní, které Kristus neodvolal, o kterém věděl, a které platilo dále. Ale bylo ještě více pozvednuto zásadou o povolání všech za syny Boží. Kristovy zásady totiž nejsou jen výzvou k almužnictví. Mluví o milosrdenství a o tom, že cokoli učiníme nejmenšímu z našich, jemu samému jsme učinili. Čili že jsme povinni jako křesťané, a právě z křesťanství, jako učedníci Kristovi snažiti se o maximum pomoci. A nejenom pomoci. My se musíme tak ztotožniti se všemi bližními a viděti v nich to nejvyšší, toho Krista v nich, totiž ono synovství Boží, ke kterému v něm i oni všichni jsou povoláni. Tato zásada zavazuje a zavazovala vždycky k nejvyššímu úsilí, učiniti pro bližní všechno, čeho potřebují. Když toho žádá okamžitá nutnost, třeba almužnou, ale ne abychom almužnictvím řešili všechny bolesti sociální a abychom je řešili trvale a směli se s tím spokojiti. Láska Kristova totiž se vůbec nedá smířiti a spokojiti s tímto almužnictvím, protože láska musí viděti v bližním Boží lásku, Boží synovství a pro to všechno je almužna nesmírně málo. Je naprosto nedostatečná.

Pravda, Kristus nevyřešil, neřešil vůbec sociálních otázek, a bohudíky, že je neřešil, protože by křesťané jeho řešení, která by byla dobově a místně podmíněná, pokládali za nezměnitelný kanon a podle toho by jediné pak vše chtěli řešit, což by mělo za následek strašnou sociální ustrnulost, ale dal základ, učil zásadám, podle kterých budou jeho učedníci stále povinni se co nejvíce přibližovati ke svým bližním a to všem, co mají a ke všemu, co bližní jsou.

Ovšem, křesťané nechtějí sestoupit k těmto hlubinám křesťanství a spokojují se jen s jakýmsi neurčitým opakováním, že Kristus učil lásce, nějaké lásce. Nechtějí věděti, jaký podklad má tato láska a proto také jako obecnou, úžasnou závaznost. Ale to již není vinou křesťanství, nýbrž vinou těch, kdož je podávají, a hlavně těch, kdož je nechtějí vůbec slyšeti. Právě ti, kteří se snaží o sociální spravedlnost a kritisují křesťanství, by si měli uvědomiti, že když se všechno učiní, aby se lidé nedověděli plnosti křesťanství, aby jí nebyly děti učeny, že pak je pokrytecké vytýkati, že křesťanství zklamalo. Aby se mohlo ukázati životním, potřebuje určité svobody, ale také všech prostředků, aby se dostalo ke sluchu a hlavně k srdcím a myslím lidským.

Křesťanství jest ustavičně mezi dvěma kameny: Kapitalisté budou mu vyčítati, že svým učením o rovnosti podporuje revoluční choutky a chudí mu vytýkají, že podporuje vykořisťování jedné třídy druhou, hlavně vykořisťování proletariátu kapitalismem. Marx tvrdí, že každé náboženství již tím, že uznává Boha za Pána, již tím že vneslo do světa myšlenku nějakých pánů a otroků a že pak se toho chopili majetní, kteří na místě Božím pak vládou a utiskují nemajetné. Budou poukazovati na to, že křesťané, a to jest hlavně hierarchové, i prostí kněží, že jsou spíše pány a že jdou vždycky jen s pány. Nezastírám, že tomu tak kolikrát i mnohdy bylo, ale z toho nic neplyne proti křesťanství, leda proti

křesťanům a Boží dopuštění je pak strašně poučilo o jejich omylu. Mimo to nejlepší duchové křesťanství se nikdy tím nedali opíti a vždycky si byli vědomi oné svaté rovnosti duchovní všech povolanych k onomu nejvyššímu, duchovnímu, totiž k synovství Božímu všech. Že toto je pravda, vidno ze všech těch nesčíslných pokusů a snah tolika svatých, ujmáti se potřebných, slabých a ubohých všeho druhu. Co na příklad jen dominikáni podnikali v Jižní Americe proti španělským kolonistům, vykořisťovatelům a utlačovatelům indiánských národů!

Křesťanství jako takové zná jen jednu vládu, jen jednu svrchovanost, totiž sloužící lásky. To zdůraznil Kristus několikrát. Ten, kdo stojí v čele a vždycky musí státi všemu někdo v čele, neboť nejsme anarchisty, jako křesťan jen tehdy je opravdu křesťanským představeným, jestli si uvědomuje, že má sloužiti celku, že má sloužiti svým spolubratřím v synovství Božím, v lásce Boží. Tak nemůže nijak vésti učení křesťanské, i když mluví o Pánu Bohu a zná pozemské představené, nikdy nemůže vésti k pojmu, k myšlence pozemského představeného, utlačovatele bratří. Papežské projevy o sociální otázce počaly svět poučovati ihned, jak se začaly přistavovat sociální těžkosti. Katolická nauka je silně proti vykořisťování jedněch druhými. I její ethika sociální i její morálka. Křesťanství jde docela tak daleko, že hlásá, že je každý povinen použití přebytku po slušném svém vlastním živobytí pro obecné dobro celku. Ovšem, jedno je pravda. My jsme neuměli jasně a naléhavě podávati tyto věci, tyto zásady, neuměli jsme je náležitě rozšířiti. To je velké zanedbání. Ale to již není vinou křesťanství, nýbrž vinou těch, kteří ji měli znát, studovat, hlásat. Kněží i laiků, hlavně těch, kteří chtěli mluvit a jednati jménem křesťanství. Ti byli povinni postarati se o to, aby se celý svět dověděl o sociálních zásadách tak, jak plynou z křesťanství. Neboť docela rád uznávám, že jenom rozřezováním nedělního evangelia se davy o těchto zásadách a povinnostech nedovědí, takže pak to vypadá, jako by křesťanství bylo jen a jen oněch několik podobností Kristových a jeho obecné zdůrazňování lásky k Bohu a k bližnímu. Kristus přece myslel na království Boží ve světě skutečném, na viditelné království Boží. Chtěl jistě, aby se svět proměnil v jeho království, aby se celý svět řídil ve všech svých pracech, v celém svém běhu jeho svrchovanými zásadami. A říkám, že Kristus nemluvil mlhavě o povinnosti lásky, ke které volal. Dal jí nejvyšší poklad, i směr, i naplnění. Jedině pak toto maximum podkladu, směru a naplnění této lásky, jediné toto je teprve křesťanská, Kristova láska k bližnímu. Ale pak to již není mlhavé. Pak jej již nesmírně zavazující a podnětná láska, která spojuje všechny se všemi skrze všechno, co mají, ke všemu, co všichni potřebují. To pak nemůže býti křesťanství blahasklonné jen k pánům, nýbrž musí se snažiti všem umožniti život důstojný dítěte Božího.

Křesťanství není a nemůže být náboženstvím pomáhajícím vykořisťovatelům. Tolikrát jste již slyšeli, že křesťanství ukolébává chudé k trpělivosti do nekonečna, že stále slibuje nebeské království, aby tak chudí zapomněli na svou pozemskou bídu a nesnažili se ji setřásti nebo jí odpomoci. Kristus

sice slibuje nebeské království těm, kteří jsou ne tiší, nýbrž strůjci pokoje, slibuje milosrdenství milosrdným, slibuje království nebeské duchovně chudým, slibuje potěšení plačícím, ale také blahoslaví ty, kteří lační a žízní po spravedlnosti. Vůbec křesťanství je plné krásných protikladů. A jen tehdy, když je všechny postavíme vedle sebe a naproti sobě, jen tehdy vystoupí všechny krásné Kristovy myšlenky. Kristus totiž nevolá k chudým, aby byli tiší a klidní, nebouřili se a nechali se vykořisťovat. Copak neznáte Kristovy strašné kletby proti těm, kdo vykořisťují, proti zpupným, necitelným boháčům? Kristův příkaz chudoby duchovní platí i bohatým a hlavně jim a především jim. Jasně jim ukázal, že když se duchovně neosvobodí od svého propadnutí mamonu, že nemohou vejít ve spasení, to že spíše velbloud projde uchem jehly. Toto je Kristovo učení a pak blahoslaví žízeň po spravedlnosti. Proto přímo vybízí, nutká křesťanství učiniti vše, aby se spravedlnosti, a to nejvyšší spravedlnosti, důstojné děti Božích, všem dostalo. Bez této žízně po nejvyšší spravedlnosti není křesťanství. Není proto také křesťanství bez nejvyšší žízně po sociální spravedlnosti.

Kristus blahoslaví ne tiché, to jest špatný překlad, nýbrž ty, kteří mír a pokoj zjednávají, tedy také mír sociální spravedlnosti, mír a pokoj tranquillitas ordinis, pokoj pravého spravedlivého řádu. Pokoj Kristův není pokoj trpného mlčení, nýbrž pokoj vše-vyrovňavající, vše léčící, všemu vším pomáhající lásky.

Nevytýkejte také křesťanství, že vychovává k bez-trestnosti, která pak vydává lidi všem nespravedlnostem zchytralých lidí. Kristus prý velebí Marii a a málem že nekáře pečlivou Martu, učí, abychom nepečovali, nestarali se. To prý je morálka lazaronská, tulácká, cikánská. Ani to není správné. Kristus mluví zajedno k vybraným uředníkům, kteří se skutečně mají vzdáti pozemských starostí a sloužiti jen svému duchovnímu poslání. Vidíme, že když ti, kteří mluví jménem Kristovým, se zabývají víc pozemskými starostmi, že tím okamžitě ztrácí důvěru jejich poslání. Ale všem platí, aby se nikdy nestarali zbytečně, s přemrštěnou úzkostlivostí. Tato přemrštěná úzkostlivá starost a péče duší o všechny duchovní snahy jest matkou právě buržoasie, jest příčinou lakoty, malodušnosti, omezenosti a požívač-nosti, protože člověk, který jen a jen propadá pozemskému, nemá smyslu pro nic vyššího, duchovního ani kulturního. Tím méně, aby se nějak snažil o nějaké cizí zájmy, o cizí lidi, o prospěch a blahobyt a možnost existence ještě druhých lidí.

Všechno, co se vytýká křesťanství, pochází od těch, kteří jsou buď vůči němu zaujati nebo zaměňují křesťany s křesťanstvím nebo názory několika theologů s křesťanstvím, nebo vytrhují ze souvislosti určité výroky Kristovy, některé křesťanské zásady anebo jim špatně rozumějí.

Kristus sice nechtěl, aby jeho království bylo z tohoto světa, to jest, aby se řídilo zásadami jen časného, jen sobeckého, jen tělesného, ale nechtěl, aby jeho uředníci byli vzati ze světa. Mají vybudovati jeho království v tomto světě. Ovšem tak, aby při tom nebylo s tohoto světa, aby se neřídilo jen přízemními, jen časnými, jen porušené přirozenými

zásadami. Dal světu i život, jedincům i celku jeden krásný cíl, vytvořiti z celého života i světa krásnou rodinu Božích dětí, ve které by všichni milovali všechny vším, co mají, vším, co je jim svěřeno a tím se snažili léčiti smutné následky neladu a rozvratu, který byl uveden na svět prvním převržením Boží rovnováhy.

Tak nezbývá nic jiného, nežli abychom křesťanství lépe znali, abychom lépe znali jak Kristovy zásady, tak také důsledky křesťanských století, vyvozené z těchto obecných Kristových zásad, abychom neprchali se světa, nýbrž podali ruku k hledání a vytváření nových, snesitelných a nejenom snesitelných, nýbrž dobrých a zdravých a spravedlivých poměrů, jak je to zde na světě jen možné, abychom spolu vytvářeli a spolupřidali utváření tohoto světa a života, přijatelného pro důstojnost dětí Božích podle jejich práva na štěstí, k němuž se všichni lidé zrodili. Dr Silv. M. Braitto O. P.

Záhady života.

Napsal Emil Svoboda, Melantrich 1941.

V poslední době vydal týž autor novou knihu, ale je třeba posoudit dřívější práce.

Obsahem knihy je autorův názor o problému života. Ve skutečnosti však jest zde podána pouze odmítavá kritika filosofických názorů, které přistupují k otázce života poctivou snahou o její rozřešení, pokud je možné lidskému rozumu, a ovšem také zjeveného náboženství. Autorův názor o problému života možno shrnouti krátce takto. První příčinu a poslední cíl vesmíru a života není možno poznati. Pokusy filosofie a náboženství v tomto směru jsou pouhé výtvořiny obraznosti a blouznění, vyvolané touhou po poznání původu a konečného cíle vesmíru a strachem před neznámým za branou smrti. Tyto dvě věty vystihují základní myšlenkový směr celé knihy, i když autor občas pronáší výroky, které jsou v příkrém rozporu s jinými vývody o témže předmětu. Pokusíme se vyvoditi ze změní tvrzení na-mnoze si odporujících autorů — v názoru o poznání, metafysice, duši, náboženství a mravnosti. Při tom ovšem nemůže sloužiti za vodítko rozdělení knihy na kapitoly, poněvadž je nutno držeti se alespoň při kritice určité soustavnosti, již autor naprosto nedbá.

Především tedy, co soudí Svoboda o filosofii. Filosofie je podle Svobody věda, která z dílčích pravd, nalezených na různých úsecích badání, tvoří soustavný obraz života a světa (str. 124). Svou stránkou logickou a noetickou stanoví filosofie řád správného myšlení, a hranice dosažitelného poznání. Již tyto definice filosofie si odporují. Podle první je filosofické poznání závislé na všech ostatních vědách částečných, podle druhé naopak filosofie má určovati hranice poznání. Rozpor nezmizí, ani když v druhé definici mluví autor o logické a noetické části filosofie. Je-li filosofie závislá na výsledcích věd částečných, nemůže ani ve své noetické části stanoviti hranice lidského poznání. Noetika ovšem není filosofii v nejvlastnějším smyslu, neboť pojednává o možnosti a způsobu poznání. Ovšem rozřešení otázky

poznání má značné důsledky pro metafysiku. Noetika, která popírá možnost objektivního poznání a zvláště poznání čistě rozumového, znemožňuje metafysiku, t. j. vědu o jsovcu a prvních příčinách. Z první Svobodovy definice plyne, že autor řeší problém poznání ve smyslu idealisticko-positivistickém, při čemž z obou směrů si vybírá to, co se mu nejlépe hodí k popření poznání čistě rozumového a metafysického. Pak ovšem filosofie není vůbec možná, neboť věda, naprosto závislá na všech výsledcích věd částečných, není filosofií. Pravá metafysika předpokládá smyslové poznání vnějšího světa, není však na tomto poznání závislá v tom smyslu, že by se musela řídit v každém směru výsledky přírodních věd. Smyslová zkušenost slouží metafysice za východisko poznání čistě rozumové, z poznání věcí hmotných povznáší se k poznání nehmotných. Poněvadž předmětem metafysiky je jsovcu o sobě a nejvyšší příčiny, můžeme si mysliti filosofii i bez skvělého rozvoje přírodních věd, jakého jsme svědky v poslední době. Poznání příčin bezprostředních, jaké dávají přírodní vědy, nemůže mít v každém směru vliv na poznání z příčin nejvyšších, i když poznatky věd přírodních dávají filosofickému myšlení látku k novým úvahám. Nemohou však povědět nic nového o jsovcu abstraktně pojatém, které poznává filosofie metodami nezávislými na výsledcích věd přírodních.

V této souvislosti nutno se zmíniti o Svobodově pojmu jsovcu, který prý má pouze existenci ideální, je pouhý pojem. Jest pravdou, že pojem jsovcu je pomyslný, avšak z toho neplyne, že neexistuje jsovcu reálné. Parmenides učil, že existuje jen jedno jsovcu neměnné, věčné, čině tak skok ze světa pojmů do světa skutečnosti. Již Aristoteles ukázal jasně, že předmětem poznání může býti pouze to, co je. (Quidditas.) Jsovcu jako abstraktní pojem existuje ideálně pouze v rozumu, kdežto reální bytí má pouze ve věcech. Parmenides učil, že pojem jsovcu má reálnou existenci. Není-li tento názor správný, nelze uzavírat, jak dovozuje Svoboda, že jsovcu jest toliko pojem, fikce (str. 21—22).

Svobodovo tvrzení, že filosofie určuje řád správného myšlení a stanoví hranice poznání, je správnější, než jeho první definice filosofie. Ovšem noetika Svobodova neklade žádných hranic poznání přírodovědeckému, naproti tomu za poslední pravdu filosofickou považuje větu, že není možno poznati jsovcu nehmotné, jako podstatu, duši, a tím méně první příčinu. To je ovšem jen potud správné, že existenci a bytnost věcí nehmotných nemůžeme poznati smysly a experimentálními metodami přírodních věd.

Pro posouzení vědecké hodnoty »Záhady života« je významné autorovo stanovisko ke kauzalitě. Na str. 24 praví: »Je tato základní pravda života výsledkem zvyku? Je podmínkou zkušenosti, člověku danou předem jako výzbroj, aby mohl žít a mysliti? Je snad bezprostředním, nenázorným poznáním? Ale ať je tomu tak či onak, jisté je, že ani člověk, ani nějaký bůh nemůže udělati něco z ničeho... Poznání jest immanentní, vezdejší a nepřekročí nikdy hranice zkušeností, nalezajících na této zemi.« Je divné, jak může Svoboda tvrditi nemožnost poznání první příčiny, nemožnost stvoření, aniž by si ujasnil

pojem a dosah přičinnosti a aniž by měl jistotu, zda přičinnost jest zákon skutečného dění nebo toliko myšlení.

Ještě větší zmatenost jeví se však v autorově pojetí rozumu. Rozum je podle Svobody nástroj, řízený vůlí architekta a tvůrce, vůlí vědomou, která staví z nashromážděné látky (str. 76). Nesmyslnost této definice vysvitne nejlépe, otázeme-li se, kdo je tím architektem, který vědomou vůlí řídí nástroj rozumu. Spíše se zdá, že rozum sám je tím architektem, který z představ smyslových tvoří abstraktní pojmy. Uvedená Svobodova definice rozumu není však jediná. Na str. 93 najdeme duchaplnou větu, že rozum je služebníkem rozumového i nerozumového. K tomuto názoru vede autora pojetí moudrosti, která je nejvyšším projevem rozumu. Je prý nepochopitelná záhada života, že tato moudrost uzavírá v sobě s mateřskou laskavostí i nejcitlivější hnutí iracionální. Stav uvědomělého napětí směřování za myšlenkou, jež se má vtělit ve skutečnost, potřebuje rozumu, jako svého spolupracovníka (str. 92—93). Toto zmatené a nejasné pojetí moudrosti plyne ze Svobodova dogmatu, že rozum nemůže se povznést k vyššímu poznání než smyslovému a přírodovědeckému. Moudrost je a zůstane znalost nejvyšších příčin a posledního cíle přes všechno kroucení a natahování, kterému Svoboda podrobuje pojem moudrosti. Jaké ubohé stvoření je Svobodův rozum, který je pouhým pomocníkem ve směřování za myšlenkou a pomáhá v této těžké práci »stavu uvědomělého napětí«. Co všechno se musí dělat, jaké spleť věty nutno vymýšlet, aby byl rozum dostatečně zmrzačen a nemohl se povznést k poznání svého hlavního předmětu.

Jednou praví Svoboda, že nemohu svým myšlením přes hranice toho, co mi dává zkušenost, a co niterné, duševně, dovedu zpracovat podle svého nadání (str. 40). Přesto však »výbojům rozumu nebude konce« (str. 78). Autor tu očekává trochu mnoho od rozumu, který je nástroj, řízený vůlí architekta, otrokem smyslového a služebníkem nerozumného. Ještě podivnější je Svobodovo tvrzení, že tento »nástroj vědomé vůle« nás musí naučiti klidu, jasněmu chápání dědičné, sociální a historické determinace všeho, co se děje a používati věty o dostatečném důvodu poznání (str. 83). Opravdu je to nástroj nad architekta, alespoň podle této další Svobodovy these. Nejasnost v pojmech a definicích nemůžeme ovšem autorovi vytýkati jako porušení jeho vlastní zásady, neboť naopak, přesná definice je mu nebezpečnou věcí, která může býti přímo osudná pro výsledek práce (str. 41—42). Prozatím jsme se mohli přesvědčiti, že pro Svobodovy »Záhady života« je osudný právě nedostatek přesných a jasných definic.

Svoboda neuznává jinou skutečnost, než smyslovou, hmotnou. Pro dualismus hmoty — ducha, boha — světa, nenalézá jediného důvodu (str. 106). Duše je mu myšlenkou, fikcí, aby se našel výraz pro niternou hybnou sílu, která je sice ukryta našemu smyslovému pozorování, ale projevuje se navenek jednáním (str. 100). Skutečně zajímavá fikce, která je zároveň hybnou silou. Svoboda tu celkem správně definuje duši, aby ji v zápětí prohlásil za něco neexistujícího, pouhou fikci a naivní představu.

Odborný rozpor je ve výkladech o rozumovém poznání. Na str. 42 praví Svoboda: »Každá pravá filosofie musí být zakotvena v pevné půdě zkušenosti. A to je látka opatřená smyslovým pozorováním a prožíváním, již dávají rozum a úvaha skladebné, tvůrčí jednoty.« Naproti tomu na str. 106 praví, že k poznání pravdy vedou dva mosty. Jeden zkušenosti a druhý vybudovaný rozumem a přemýšlením. Uznává tedy Svoboda přece dualismus hmoty a ducha, poznání smyslového a rozumového?

Pochybnosti, které snad vzniknou z této definice rozumu a poznání, upokojí autor vysvětlením, že rozum je institucí poměrně novou, tedy ještě nevyzkoušenou. Neboť teprve nedávno (str. 77) osvobodil se rozum z železných pout pověry a násilí. Útlý věk rozumu patrně vyžaduje také, aby všetečné otázky po původu, smyslu a cíli vesmíru a života byly prohlášeny za »tabu«. Velkolepý věk království rozumu, jehož příchod autor s prorockým nadšením vidí přicházet, není však bez překážek. Na str. 117. se dovídáme, že je ještě jedna věda a to geologie, která, nedbajíc zákazu jasně vysloveného p. prof. Svobodou, odvažuje se dovozovati, že vývoj země udál se zhruba tak, jak to uvádí bible. Ještě že máme neúplatné muže, jako Úlehla, v jehož knize »Za oponou života« díl I., str. 88, 89, se dozvíme, že vypravování bible je úplný primitivismus. Přímou cítíme z těchto řádků, jak se prof. Svobodovi dme srdce pýchou nad zdatným harcovníkem budoucího věku rozumu.

Nutno souhlasiti, že nelze dokázati existenci boha; jakého si představuje Svoboda. Takový bůh, člověku podobný (str. 116), ovšem nemohl stvořiti něco z ničeho. Taková představa jistě je nesmyslná právě tak, jako ta, že tento svět stal se sám sebou z ničeho něčím. Svoboda si představuje Boha jako dobromyslného stařečka, který udělal tento svět jako nějaký hodinářský mistr hodiny, kterým by se mohli sousedé podívovali (str. 118). Tento Bůh je zřejmě výtvar obrazotvornosti páně Svobodovy, podobně jako náš předek podobný člověku, kterého p. Svoboda na str. 112 vidí stavět se na zadní nohy a patřiti do hvězdnaté oblohy. Je divné, proč autor obětuje tolik papíru, aby dokázal, že takový bůh neexistuje, když přece se sotva najde normální člověk, který by věřil v existenci takové bytosti. S nepochopitelnou naivností domnívá se p. prof. Svoboda, že První příčina filosofů a Bůh zjeveného náboženství mají něco společného s jeho představou. Jedině tím si lze vysvětliti, proč ho jímá závrať, když na jedné straně uvažuje nesmírnost kosmu a na druhé straně vidí, jak kněz při vesnickém pohřbu kropí rakev svčnou vodou a mumlá otčenáše a zdrávasy (str. 113).

P. prof. Svoboda ve 13 letech věku svého poznal neudržitelnost katolické nauky o božích vlastnostech a již tehdy mu vysvitla nesmyslnost ostatních dogmat katolické Církve (str. 30—31). Z pokladů duchaplnosti p. profesorových vybírá nejvzácnější perlu. »Bůh je vládce nejmocnější (Džingischán byl také vládce nejmocnější). Definice je příliš široká.« Jaká omračující logika. Mnohé pochybnosti p. profesorovy o katolických dogmatech by se mu objasnily, kdyby si dal námahu a přečetl katechismus pro obecnou školu. Důkladnější poučení by našel

v theologické Summě sv. Tomáše Aquinského. Jsme však na rozpacích, zda vskutku máme tuto četbu p. prof. doporučiti. Jest se totiž obávati, že by to bylo jednání výslovně zakázané v kap. VII. verši 6. evangelia sv. Matouše, nehledě k pochybnostem, zda pravdy, o kterých by se tam p. prof. dočetl, nepřesahují chápavost 13letého ateisty a agnostika, nad jehož duševní obzor, soudě alespoň podle obsahu rozebíraného veledíla, se p. prof. dosud nepovzněl.

Bůh je tedy podle p. Svobody výplodem chorobné fantazie a svoření pouhou slovní hříčkou. Bude na místě ukázati, co o tom soudí James Jeans, na něhož se Svoboda neustále odvolává a jehož knihu »Vesmír kolem nás« prý četl se zatajeným dechem a místy se závratí. Tím zároveň vezmeme Jeanse v ochranu před přílišnými sympatiemi p. Svobodovými, které mu nemohou býti právě ke cti. Cituji z Jeansovy knihy kapitulu »Stvoření hmoty« str. 266: »To všechno dokazuje, že nynější hmota vesmíru netrvá od věčnosti... Hmota, která předtím neexistovala, musela nějak vzniknouti, nebo býti ke vzniku přivedena... Chceme-li míti určitější obraz takového svoření, můžeme pomýšleti na prst boží, který uvedl éter v pohyb... Vznik obrazu (vesmíru) leží zcela mimo obraz právě tak, jako je umělec mimo plátno. S tohoto hlediska přemítati o svoření vesmíru vzhledem k času a prostoru je asi tak, jako pokoušet se zjistiti umělce a děj malování, jdeme-li ke kraji obrazu... Astronomická zpráva týká se patrně také filosofie, náboženství a lidstva vůbec, není však úkolem hvězdáře, aby ji luštil...

Není mým úmyslem dovolávati se Jeanse jako autority filosofické, cituji jej pouze, abych ukázal, jak poctivý přírodovědec uznává, že První příčinu nelze poznat metodou přírodních věd. Četl pan prof. Svoboda i tato místa Jeansovy knihy se zatajeným dechem a místy se závratí?

Nyní zbývá už jenom pojednati o Svobodově etice. Autorovo pojetí mravnosti vyplývá z absolutního determinismu. Neexistuje vina (str. 59). Svoboda nevidí rozdíl mezi hedonismem a křesťanskou naukou o odměně ctnostného života. Lidé prý se dají rozlišiti mravně jen podle toho, co je obsahem jejich představy blaha, za kterou se ženou (str. 61). Tedy přece je jakýsi rozdíl mezi hedonismem a křesťanskou nadějí věčné blaženosti?

Svůj determinismus opírá autor o fakt, že nikdo nechce opravdu nějaké zlo. Vůle je skutečně determinována k dobru a žádá-li si někdy zla, činí tak pod dojmem spojeného dobra. Pokud však člověk může voliti mezi různými dobry, má místo rozumová úvaha a tím i svobodné rozhodování. Dobro je totiž mnohotvárné a vůle tedy nemůže býti determinována k jednomu. Že je někdy rozhodování ovlivňováno vášní nebo nevědomostí, nedává nikomu důvod tvrditi absolutní determinismus. Každému rozumnému člověku je jasno, že je nutno varovati se zlého a činiti dobré. Mravně dobré je to, co správný rozum jako dobré poznává. Každé jednání, vědomě odporující rozumu je mravně zlé a je také jako zlé poznáváno. Odtud také vědomí viny, jehož nikdo nemůže býti zbaven »osvobozující naukou« determinismu.

Že se někdy liší úsudky o tom, co je mravně dobré a co je zlé, to nutno přičítati nedokonalostem

rozumu, ať už je to nevědomost, zaslepenost vášní nebo jiná nesprávná představa, zaviněná všeobecným úpadkem společnosti. Je divné, že prof. Svoboda není důsledný a neprohlásí na př. trestní právo za přežitek temného středověku.

Pojem mravnosti je podle Svobody subjektivní. Souhlasíme plně se Svobodou, že mluvení o absolutních mravních hodnotách sluší nejlépe tlustým biskupům všech vyznání (str. 59), právě tak, jako popírání tyto hodnoty sluší nejlépe pitomým profesorům bez vyznání.

Svoboda definuje mravnost jako záření, pronikající z nitra člověka a tvořící neviditelnou jednotu mezi lidmi, odpovídajícími radostnou konsonancí (str. 137). Jak už výše pověděno, neuznává Svoboda duši. Za tohoto předpokladu je ovšem těžko rozumět, co myslí slovem »nitro«. Jiná definice mravnosti je na str. 137. Mravnost je prý sama krása, projevená lidským skutkem. Je to definice poněkud neurčitá. Neboť nepraví, v čem ta krása lidského skutku spočívá. Autor má však ihned pohotově příklad: Osamělý člověk v horské pustině, který zachráněním od trápení a smrti neužitečné zvíře, třeba s nasazením vlastního života — jedná eticky. Toto pojetí etického činu a mravnosti, jak je podává Svoboda, může být sice ideovou náplní »spolku pro ochranu zvířat, Ligy pro lidská práva a podobných humanitních institucí«, nikoli však životním pravidlem rozumného člověka a společnosti.

K vůli úplnosti budiž uvedeno ještě stanovisko Svobodovo k záhadám života jeho vlastními slovy: »Netušíme stupňů, kam se člověk probouje. Věk rozumu nepřišel nadarmo. Nebojíme se už na světě, nedovoláme se mocností, vymyšlených vlastní zděšenou fantasií. Záhady života nás volají k přemýšlení, ale na denním světle, beze strachu a se stoickým heslem na rtech: »Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.« »Zatím naděje, která poletovala po nebesích, sestoupila mezi nás.«

Každý si z toho vyber co chceš. Zajímalo by mne jen, jaká to naděje sestoupila mezi nás. Je to snad páně Svobodova knížka »Záhady života«?

Tím by byl zhruba vyčerpán a zhodnocen obsah Svobodových »Záhad života«. Ovšem ani zdaleka nejsou vypočteny všechny nehoráznosti, logické kotrmelce a rozpory, stěsnané na 140 stranách této knížky. Všechny je vypsati a vyvrátiti, znamenalo by napsati knihu právě tak velkou.

Budiž mi dovoleno zakončiti způsobem poněkud neobvyklým a obrátiti se nakonec k úvodu Svobodovy publikace. Prohlásiv, že nenapíše ani řádečky úvodu, napsal pan prof. úvod o 4 stranách. Líčí v něm, jak se jednou v lese odchýlil s veřejné cesty, pustil se nepohodlným průsekem a byl odměněn nalezením krásné mýtiny na konci průseku. Kniha »Záhady života« je prý také takovou novou cestou, kterou však autor s pečlivostí čtenáři upravil, aby se snadno a bez úrazu dostal na mýtinu klidu a spočinutí a mohl tam patrně v pokoji zažívat »pravdy« panem prof. láskyplně rozžvýkané. Domnívám se, že v něčem se pan prof. mylí. Cesta, kterou své čtenáře vede, není nová; je již delší dobu důkladně prosekána a uježděna čilými borci pozitivistickými a mýtinou klidu a spočinutí, na niž nás autor s objevitelským gestem uvádí, je už velmi dokonale

zkypřena a pohnojena několika generacemi pokrokových učitelů obého pohlaví.

Mám-li vyjádřiti celkový dojem, jímž působí četba tohoto kšaftu umírající matky »Volné myšlenky«, nenapadají mi slova vhodnější nad ta, která napsal Leon Bloy o kterémsi spise Zolové: »Člověku je nanic z toho kakání.«

Ferdinand Herčík: Život na ruby.

Nakladatelství L. Mazáč, Praha.

Každý autor knihy by si měl jasně uvědomit hranice svého oboru. Postaví-li se na stanovisko biologické vědy a chce-li tím řešit filosofické problémy života a člověka, dopouští se nelogických přehmatů a sofismat. Především by se měl varovat každý odborný vědec diletantství ve filosofii.

Typické je pro autora této knihy, že ze široka uvede problém před čtenáře nejen biologický, nýbrž i filosofický. Zdá se, jakoby uznával, že i filosofie něčím přispěje k řešení nadhozeného problému. (Nelze nazvat u autora jinak souřad problémů, než že jsou nadhozené, protože o soustavě pojednání o životě a člověku skoro nic neví.) Skutečnost je jiná.

Postup a metody postupu jsou čistě přírodovědecké a to ještě tak, že z úzkého pojmu, na př. času (zjišťuje různé druhy času) dochází k fyziologickému času. Je to pojem sice zajímavý v upotřebení na posouzení hojící se rány nebo na zdání padesátníka, že čas rychleji ubíhá než v mládí, ale teď generalisace. Předně uplatňuje tutéž zásadu na celý růst organismu a na celý fyziologický průběh života. Pripusťme, že experimentálně svá tvrzení dokazuje. Je však oprávněně tvrdit, že vše je vyjádřeno pojmem fyziologického času? Nevidí autor, že že celá složitost přírodních jevů fyziologických má ještě jiné stránky, že má entelechei, vnitřní účelnost atd., které ve vyjádření pojmem času nejsou zahrnuty? Co všechno je zahrnuto nejasně a nepřesně do pojmu vnitřního času! Při tom tak málo bere zřetel na duševní stránku, která dělá jeho fyziologické operaci velké potíže. Je však konečná otázka, zda život v čase, jak nadepsal autor první kapitoly, byl vysvětlen a vyjádřen úplně a hlavně filosoficky? Autor končí citací Carrelovou: »Každý člověk je tekutinou, která ztuhla, pokladem, který zchudne, dějinami, jež se rodí, a osobností, která se tvoří.« Závěr je naprosto libovolně postavený, nijak logicky neplyne z úvahy, protože o osobnosti, která se tvoří a která spadá do duchovní oblasti člověka, nebyla řeč. Řeč o »vnitřním čase« je neodůvodněnou náhražkou za filosofické pozorování člověka po stránce vnitřní, v níž duchovní ráz dělá autorovi potíže. Zrovna tak jiné úvahy o čtyřrozměrném prostoru jsou náhražkou za filosofické pozorování a neméně je tomu tak i v jiných kapitolách. Jsou to nové kategorie ne ze světa ontologického, nýbrž ze subjektu.

Proč se odvažuje přírodovědec nahrazovati filosofii diletantstvím? Naprosto nestačí na to, aby řešil problémy, které nadhazuje, protože filosofické metody a filosofický vlastní ráz poznání nezná. Kniha Herčíkova se ani zdaleka nevyrovná knize Carrelově, která je jen u Herčíka, ale hloubky a filosofičtějšího ducha Carrelova nemá.

Ctibor Mařan: Dav - lid - osobnost.

Aforismy a náčrtky, edice Rozprav, Praha.

Mařan ve své knize úvah postupuje sice aforisticky a dělá náčrtky o problémech lidu — davu a osobnosti, ale způsob pojednání je dalekosáhle vyvážen obsahem. Bylo by rozhodně lepší, kdyby tak bohatý obsah knihy byl více upotřeben na podrobnosti sociálního dění dneška, kdyby kořeny zla a

nesprávností byly odhaleny až do nejmenších stránek, ale i takto v aforistickém a náčrtovém způsobu říká kniha velmi mnoho. Je stavěna na světových autorech (Maritain, Chesterton atd.), jde na nedostatků s duchovního a filosofického hlediska, o němž mnozí pozitivističtí autoři nemají ani tušení a chtějí též řešit a rozumět kořenům zla. To jsou přednosti jinak malé knížky, jíž by neškodila větší logická ucelenost.

Poznámky

Typ českého dekadenta

Jaroslav Podroužek:

Fragment zastřené osudu.

(Artur Breiský), essay, 138 stran, cena 60 Kčs. Vydal Elk, gen. kom. Sfinx, Praha 1945.

Proslulý Verlainův verš: »Je suis l'Empire à la fin de la décadence«, dal název celému hnutí literárnímu na konci minulého století — dekadenci. Anatole Baju v roce 1886 vydává první číslo časopisu »le Décadent«, který pak později zaniká, tak jako celé hnutí je nahrazeno symbolismem. Tím ovšem netvrdíme, že by před tímto datem neexistovaly sklony a prvky dekadentního hnutí, které podle slov Jiřího Karáska »neznamená žádnou dekadenci, naopak mohutnější zmnožení uměleckých sugescí«. Znaky dekadence tu byly už mnohem dříve (ba našli bychom je už i v římské literatuře), avšak v život a ve školu o původu a významu slova dekadence, poněvadž toto hnutí a jeho vznik často u nás mylně bývají vykládány. I v Doplněcích k Ottovu naučnému slovníku mluví Fedor Soldán o vzniku dekadence neurčitě a mlhavě.

U nás pod slovem dekadence myslíme hlavně na dva představitele hnutí, Jiřího Karáska ze Lvovic a Karla Hlaváčka. Nikde však, a to ani v Přehledných dějinách literatury od Arne Nováka, ani v Soldánově studii o dekadenci, nečteme jediného slova o Arturu Breiském. Snad Arne Novák pod dojmem ostré polemiky, která se vyvinula mezi ním a Breiským, úmyslně se nezmínil o tomto českém dekadentu po výtce. Tím hlubší je náš dík za jemně propracovaný a věcně podaný essay J. Podroužka o životě a díle A. Breiského. Z nepatrného díla autora a z jeho korespondence vytvořil Podroužek »cosí na rozhraní pravdivého záznamu a smyšlenky«, jak po právu komentuje v doslovu V. Jirátko.

Zhnusen všedností života a skutečností po vzoru velkých romantiků vzdaluje se nenáviděného, povrchního a šosáckého lidu, obklopuje se samotou a uzavírá se po vzoru A. de Vigny v jakousi tour d'ivoire. Pod vlivem velkých francouzských dekadentů — Nerval, Baudelaire, Samaina a pod vlivem O. Wilda nasazuje si nad jiné nu drahou masku dandyho. Jeho dandy není elegantní, bezduchý módní floutek, t. j. není jen dandym svým zevnějškem. Měl cosi, ba hodně společného s dandym Ch. Baudelaire. Jestliže vnějškový dandysmus u Baudelaire se projevo-

val v extrémních úborech: ve fraku s krvavě červenou vázankou, růžovými rukavicemi atd. — u Breiského elegantní oblek, cylindr, monokl v levém oku a květina v klopě kabátu nikdy nechybějí. Nezůstali však oba jen u vnějšího efektu. U Baudelaire dandy usiluje o zdokonalení svého ducha, své inteligence. Sám Baudelaire definuje dandysmus jako »quintessence« charakteru a subtilní inteligenci celého morálního mechanismu tohoto světa«. V studii »Quintessence dandysmu«, určuje Breiský svůj výměr pro dandysmus, který je pro něj »stavem inteligence, k němuž musí každý dospět, kdy se dandym narodil«. Tedy společný jmenovatel obou je jakási jemnost a rafinovanost inteligence, kdežto vnějškový efekt je až druhořadý. Tento druhý a podřadný rys dandysmu vyplývá z touhy býti vážen a obdivován. Z toho důvodu nasazuje si masku povýšenosti a lhostejnosti ke všemu a počítá si za velký úspěch, když se mu podaří mystifikovat lidi a když tito ho pokládají za takového, jakým se chtěl zdát. Stendhalovo heslo: »Je suis accoutumé à paraître le contraire, de ce que je suis« je i jeho heslem. A tak vidíme, jak celní úředník přijíždí každý týden ze severních Čech v sobotu do Prahy.

Vidíme ho, jak elegantně oděn vybírá na nádraží pečlivě vůz, jak se nechá vozit po Praze, kterou si zvědavě prohlíží se zájmem cizince. Úplně se vžívá a srůstá s rolí, kterou hraje. Snaží se mystifikovat J. Karáska, když mu vypráví smyšlenku o vlastním domě v severních Čechách, přebývá se svým starým sluhou, který ho chrání styku s lidmi. A tak jeho záliba v mystifikaci jako věrný stín doprovází jej na každém kroku.

Jeho literární pozůstalost je nevelká. Počal překlady (A. Samaine), potom psal stručné, ale obsahově hutné essaye o Baudelaireovi, Watteauovi, Balzacovi, Stendhalovi (polemika s A. Novákem) a j. Píše román »Moře«, který dedikoval příteli, ač jej nikdy nedokončil. Dílo, jako všichni spisovatelé, promyslel, prožil a rozřešil. »Vše je prožito a zbývá jen práce záznamu, čili začít znovu. A proč začínat znovu, když to neslibuje víc, než opakování předchozího zážitku.« Na všechny své práce se podrobně připravil a jeví se v nich duchem nadmíru sčtělým, rozsáhlé erudice a velkého talentu. Při překladu Stevensonova znovu podléhá své zálibě v mystifikaci. Podvrhl totiž do překladu Stevensonových povídek také dvě své povídky: »Mors syphilitica« a »Zpověď grafomanova«. Tehdejší kritika i někdejší jeho učitel češtiny J. Vodák podlehl mystifikaci a domněle

Stevensonovy povídky kladli na první místo. A snad i jeho tragická smrt mohla být — podle Podroužkových slov — mystifikací a není vyloučeno, že Breiský dosud žije a s chutí pročítal kdesi nekrology o sobě. J. Podroužek však sám tento závěr zamítá, jako pravdě nepodobný. Zemřel věren nepsanému zákonu, že všichni dandyové umírají v mládí, a že jejich konec je špatný. A jako Shelley, Nerval, Baudelaire, Laforgue i Breiský umírá mlád — v 25 letech v Americe, nešťastnou náhodou v nemocničním výtahu. Dnes, kdy uplynulo 35 let od jeho smrti, leckteré z jeho soudů bychom poopravili, pozměnili a doplnili. (Na př. o Barrèsovi.) Celkem však lze říci, že to byl duch tvůrčí, unikající z plochosti života do sfér umění a literatury — člověk velkého rozhledu, bystrosti úsudku, jemný znalec a vychutnavac typů dekadentních. Snad lze naň aplikovat řecké přísloví, které v úvodě cituje J. Podroužek, »koho bozi milují, umírá mlád«.

Pro J. Podroužka byla to obtížná práce sestavit z těch několika střepeň Arthurova díla a z jeho korespondence essay o »charakterologu české dekadence«. Nedal se svěsti pohodlnou cestou a laciným úspěchem pochybných životopisných románů. Přistupuje k svému dílu stejně dobře připraven jako jeho vzor, o němž psal. Jemně odlišuje Breiského »tel quen lui-même« a Breiského blagéra a snivce, který chce »vnitřní život prožít na pokraji spánku, v takovém spánku, kdy má rozum ještě trochu moci zasahovat do režie snu,«

A. Z.

Eugenika

základem praktické vědy o člověku.

Moderní zkoumání a studium vědců biologů a lékařů na jedné straně, psychologů, sociologů a pedagogů na druhé straně, přináší zajímavé výsledky, které nám osvětlují vědeckým způsobem různé projevy a události lidského života. Snahou všech těchto věd jest, ukázat lidem cestu, která by je přivedla k pravému naplnění času od okamžiku narození do okamžiku smrti tak, aby byli spokojeni, šťastni a současně prospěšní bližním. Nevýhodou při tom je, že každá z těchto věd považuje za suverenní své stanovisko, bez kritického ohledu na skutečnost, která je mnohotvárnější.

Člověk je nadán mnoha vlohami, které mají být v životě účelně vzbuzeny, rozvinuty a přivedeny k uplatnění, aby veškerý potenciál člověka — individua se proměnil v plodný a krásný lidský život. Společnost se cítí odpovědná za výchovu svých členů, proto dobře organisovaným školstvím pečuje od útlého věku o jejich vzdělání a odborníci, učitelé a profesori, si všímají individuálních schopností žáků a doporučují rodičům, kam by měli svoje děti v životě zařadit, aby toto místo odpovídalo plně jejich fyzické i psychické konstituci.

Má-li společnost zájem o to, aby děti byly dostatečně vzdělány a vychovány v platné členy národa a lidstva, má jistě zájem též o to, aby se rodilo co nejvíce lidí takových, kteří by byli schopni dobře se vzdělat a dobře se uplatnit. To je v podstatě zájem o zlepšení lidských kvalit. Práce pedagogů stej-

ně jako práce lékařů je péčí o individuum. Říkáme o individuum, nebo lépe o lidskou bytost proto, abychom si ujasnili, že nemůžeme činit ostrých rozdílů mezi výchovou ducha a péčí o tělo, neboť tělesná stavba a lidské schopnosti jsou ve velmi úzkém vztahu. Cílem je člověk — jako osobnost a jeho život. Biolog a lékař je si vědom ceny krásného života a chce proto, aby děti, svěřené rukám vychovatelů a zapojující se tak do veřejného života, jehož součástí školství a školská výchova je, byly zdravé, bystré a nadané.

Dnes víme, že vlohy neboli dispozice, které tyto vlastnosti podmiňují, si přináší malý občan na svět už při svém narození jako dědičný základ, získaný po rodičích. Oba rodiče účastní se stejným dílem na stavbě tohoto dědičného základu svého dítěte. Snahy o zlepšení dědičného základu lidstva spadají do věčného oboru eugeniky. Její pole působnosti je široké. Každý člověk od nejútlejšího mládí až do věku, kdy je schopen mít ještě potomstvo, může být předmětem jejího mnohostranného studia. Základ pro tvoření pouček eugenických je brán z genetiky, nauky o dědičnosti, která učí, že nositelem dědičných znaků jsou součásti buněčného jádra, chromosomy. Tyto chromosomy jsou obsaženy jak v produktech pohlavních žláz ženy — vajíčkách, tak v produktech pohlavních žláz muže — spermích, v počtu o polovinu menším, než mají ostatní tělové buňky. Počet chromosomů je stálý pro jednotlivé druhy živočichů. U člověka činí 48 chromosomů. Spermie a vajíčka mají tedy po 24 chromosomech. Dědičný základ individua je tedy přesně určen již v okamžiku, kdy nastává oplození, to je tehdy, splyne-li jádro spermie s jádrem vajíčka. Tímto způsobem přenášejí rodiče na své děti určité vlastnosti, které jsou charakteristické pro jejich rod. Tyto vlastnosti, dané vnitřními vlohami (disposicemi), mohou se u člověka různé kombinovat a mohou se projevovat u vyvíjejících se dětí nejrozmanitějším způsobem. Nutno jen připomenout, že chromosomy, částice buněčného organismu neboli část živé hmoty, z níž je složeno tělo, nejsou jen nositeli fyzických, nýbrž i duševních dispozic. Tak se to alespoň projevuje. Ale zamýšlíme-li se nad tím, co jsou duševní dispozice člověka, shledáme, že to, co člověk na jejich podkladě vytváří jako svůj duševní život, je přímo spjato s jeho fyzickou konstitucí. Nejužší vztah se nám jeví v poměru duševních projevů k nervové soustavě a jejímu vývoji. Můžeme tedy říci, že duševní schopnosti, nadání, vlohy a charakter souvisí s tělesnou stavbou člověka. Tělo a duch se slučují v osobnosti, v individualitě, v člověku. Jenomže rozdíl je v materiálu, který zpracovává tělo a v materiálu, který je předmětem ducha. Tento rozdíl právě zaviňoval a ještě zaviňuje, že je uznáván dualismus, roztržistěnost těla a duše. Dnešnímu stavu vědy odpovídá však nejlépe řešení organické jednoty.

Z toho je jasné, že eugenika, která staví na výsledcích badatelů-genetiků, se snaží, aby se co možná v nejvyšší míře rodily děti ze zdravých a nadaných rodičů. Hlavním prostředkem eugeniky je studium a praxe medicinská, neboť lidské zdraví zlepšuje především lékařská léčba, ale mýlil by se ten, kdo by myslel, že jedině tímto způsobem do-

sáhne svého cíle. Eugenika čeká na budoucnost a věříme, že se v ní rozvine, jestliže jí podá ruku k spolupráci psychologie a pedagogika, a jsme přesvědčeni, že úsilí těchto moderních věd povede ke krásným výsledkům. Bude to cesta tělesné i duševní výchovy, tělesné i duševní hygieny, cesta harmonie těla i ducha. Bude to intenzivní boj o člověka, který by dovedl stát v životě jako silná bytost, schopná řešit rozumným, ušlechtilým a mravným způsobem otázky svých tělesných i duševních potřeb. Má-li být silná společnost, musí být jejími členy silná individua. Na základě toho se zapojí do uvedeného programu i sociologie a budoucnost nás postaví tváří v tvář nové, krásné synthese věd lékařských, psychologických, pedagogických a sociologických, jejíž principy se stanou základem nové eugeniky, povýšené na dokonalejší vědu o člověku.

Mládež projevuje své smýšlení.

Dlouho, předlouho museli jsme čekat a strádat, bojovat o zachování pouhé existence a věřit, věřit vždy a za všech okolností, že náš boj skončí vítězstvím. Dočasně pokoření a pošlapání, s vůlí násilím potlačenou a s oprátkou na krku, přechkali jsme hrozné a krvavé údobí nesvobody, abychom si tak za cenu těch nejtěžších obětí zajistili právo na to, co teprve život lidský vpravdě činí životem, právo na svobodu. Velký náš boj, vedený celým národem v čele s našim drahým presidentem, skončil tak, jak podle všeho, co nám je svaté a vznešené, skončit musel — vítězstvím pravdy. Jako již mnohokrát dříve dějinný vývoj opět jasně a zřetelně zdůraznil cenu a význam mravních hodnot a zásad, a nemožnost jejich nerespektování. A pokud se tento základní poznatek nestane nejvnitřnějším a nejoprávdovějším přesvědčením každého z nás — což prozatím zůstává i nadále naší největší touhou — musí být stále a s veškerou autoritou zdůrazňován. Musíme si uvědomit, že pokud se nezmění naše nitra, budeme stále žít na okraji propasti, vydáni tak nebezpečí, že první silnější náraz může nás vážně ohrozit.

Po revoluci zavedli jsme si do života nový řád, spojený s jiným hodnocením lidí a věcí. Splnila se tak naše dávná touha a ideál a učinili jsme i svému vývoji rychle velký krok kupředu. Dosáhli jsme vyššího životního stupně a to nás naplňuje radostí, i když si uvědomujeme, že konečné mety lze dosáhnouti jen pilnou prací, spojenou s mnohými oběťmi. A tu si musíme říci, že nejvíce bude záležet na naší mravní zdatnosti, na tom, zda opravdu dovedeme být navzájem bratry, zda si pomůžeme snášet a překonávat překážky, které nutně překonat musíme. Zamyslíme-li se jen poněkud, poznáme, že je nezbytno, abychom již konečně jednou změnili svůj vzájemný vztah, že je nutno, aby náš cit překonal uměle zkonstruovaný chlad a lhostejnost, která se mezi nás vloudila a jež nejsou v povaze Slovanů. Musíme si uvědomit neudržitelnost převážně naší dnešní mentality vůči všemu, co nese název státní. V prvé řadě nepěkný rys povahy, který nám klidně umožňuje nazírat na stát jako na něco cizího, co klidně a bez výčitek svědomí lze učinit

předmětem zistné spekulace. Zde musí dojít k změně a nápravě co nejrychleji, poněvadž důsledky tohoto jednání se projevují i v běžném našem vztahu, kdy často, zejména pokud jde o stránku finanční, nám »účel světlí prostředky«. A důkazy o ceně této zásady podal jednou pro vždy nacismus. Snažme se zbavit se malicherností, závidění a zášti, které v nás tak snadno vznikají k trvalému pobytu. Když každý z nás vyjde jenom kousek ze své umělé ulity, pozná, že je na sluníčku národní pohody a lásky krásně, mnohem krásněji než v osamocení, na kterou tak rádi zapomeneme. Tento první krůček nebude ani zdaleka tak obtížný a těžký, jak se domníváme. A že bude prospěšný, o tom se můžeme co nejdříve přesvědčit!

Stručně můžeme shrnout shora uvedená fakta takto: Chceme-li, aby naše budoucnost měla i nadále jasně vstoupnou tendenci, aby náš vývoj hospodářským zabezpečením dostal konečně toužebně očekávanou základnu pro svůj duchovní, vědecký a kulturní rozkvět, musíme zaměnit svou mravní labilnost za mravně nejrealističtější stabilitu. A myslím, že mohu klidně a bez nadsázky konstatovat, že po tom nikdo víc netouží než my mladí, kteří jsme tak brzo poznali život z jeho nejstrašnější a nejnelidštější stránky a proto tak dychtivě čekáme na jeho úsměvy a krásu.

S. T.

Úvaha nad citátem z Aristotela.

Mnohokrát se již — a plným právem — poukázvalo na fakt, že naše doba příliš ulpívá v povrchnosti, kterou výstižně charakterisují libivé a prázdné fráze. Mluvíme stále o tom, co musíme vykonat, změnit, napravit, ale zřídka kdy také dodáme, jak dosáhnout toho, aby naše konání a myšlení se pronikavěji přiblížilo podstatě našich problémů, aby se konečně již jednou odpoutalo od konvenčního řešení a zjednodušování, které tak bezpečně opanovalo naši nedávnou minulost. O tom, že jsme až příliš často a ke své škodě zůstávali na povrchu všech jevů a všeho dění a nechtěli, nebo se snad obávali, proniknout co nejdále k podstatě dění, není dnes pochyb. Musí se proto, zejména nám mladým, tato povrchnost státi úhlavním nepřítelem, musíme jí vypovědět boj na život a na smrt, boj který může a musí skončit jedině naším úplným vítězstvím.

Jedním z prvních kroků, které nutno vzhledem k naléhavosti nápravy učinit, je pozvednutí veřejné morálky. O příčinách tohoto tak zřetelného a značného poklesu mravnosti se zmiňovat nebudu. V zájmu úplnosti a nezkresleného názoru konstatuji, že s podobným úpadkem mravnosti bojují i ve státech stejně vyspělých, jako je stát náš, a že mnoho z toho, co u nás tak neradi vidíme, má svou kolébkou v jiných zemích. Záleží ovšem na nás, kdy tyto projevy mravního úpadku z naší vlasti a také i se svých myslí vykážeme. To však nás nesmí uklidnit nebo dokonce ukolébat v nečinnost a pohodlné očekávání nápravy, jež by se snad dostavila sama. Nehledě ani, že ona by se dostavit nemusela! Ani zdůrazňováním a ukazováním na staré a dobře známé a vžitě nešvary nic nedocílíme. Pro začátek ale

postačí, když se kromě šíření mravní čistoty a bezúhonnosti v sobě a ve svém okolí zamyslíme nad Aristotelovým tvrzením, že »jest důležitější, aby se vyrovnaly spíše žádosti než majetek, a to není možno, nejsou-li k tomu občané dostatečně (zákonem) vychováváni« — a dále že »lidská špatnost je nenasytná, neboť povahu žádosti, pro jejíž ukojení obecné množství žije, nezná mezí. Za takových poměrů tedy je hlavní věcí, více než vyrovnati majetek, učiniti dobré povahy takovými, aby nechtěly více, špatné pak, aby nemohly. A toho se dosáhne, když budou slabší a nebudou utlačováni.« Na první poznáváme a chápeme hloubku a časovost Aristotela. Oč dál jsme již dnes mohli být, kdyby nejen naše výchova, která je v tomto ohledu dnes, kdy na ní záleží, ještě více než kdy jindy příliš laxní, ale i všechny složky, jež určují veřejný život, si uvědomily svou povinnost a vyvodily z ní nezbytné důsledky, což se až na skrovné výjimky nestalo. Kdyby naše politické strany místo počátečních náběhů ke stranickému sporům a pochlebování svým straníkům otevřeně poukázaly na chyby, kterých se dopouštíme všichni, nejen tedy členové strany protivné, kdyby tisk alespoň občas psal také o tom, co lidé, bohužel, tak neradi čtou a slyší, t. j. o našich vadách a nedostacích. Nesmí však nikomu napadnout, že oplakávám smrt ctnosti, že tato úvaha jest řečí nad hrobem mravnosti, že vypočítávám jen samé kdyby a tím také končím. Ne, tím bychom nápravu nezjednali. Na zvýšení mravnosti, která určuje náš život ve všech jeho složkách, je již nejvyšší čas. Nesmíme zapomínat, že každý den, o který se tato náprava posune, budeme muset vykupovat mnohonásobně zvýšeným úsilím. A pro začátek i dnešní řešení je dostatečně svízelné.

Je proto zcela logické, že náš boj o lepší mravnost příštích dnů, které budou v prvé řadě patřit nám mladým, si vybojujeme také a hlavně my mladí sami. Nejdříve každý sám v sobě a ve svém okolí — a to ihned! A uvidíte, drazí přátelé, že brzy zmizí z našich novin zprávy o nečestnosti, krádežích, podvodech a mravní špíně, neblahém to dědictví fašismu a kapitalistického systému, že spolu s nimi zanikne i osobní nestatečnost a prospěchářství, jež dnes dočasně přímo triumfují a že o podobných přestupcích zákona a mravnosti budeme opět číst pouze z rubrik nadepsaných »Ze soudní síně« — a ne ze života kolem sebe.

S. T.

Kritika střední školy

Opouští-li mladý člověk po maturitě škamna střední školy, nelze mu nepovšimnouti si v stručné retrospektivě nedostatků a mrtvých bodů, na nichž dosud ulpívá naše střední školství. A zvláště nápadně se mu to jeví v případě, jestliže měl možnost určitý čas řídit své vzdělání z vlastní iniciativy, popokud ovšem byla tato iniciativa řízena pravou touhou po pravdě a poznání a pravou rozumností.

Dnes jsou v proudu četné návrhy na opravu našeho celého školství, a mezi nimi čelné místo zaujímá zájem o střední školu a stává se pomalu záležitostí celé veřejnosti, nejenom odborné a kompetentní.

Připojuji k této polemice několik iniciativních poznámek, které by mohly přispět k reorganizaci a prohloubení studia na našich středních školách. Jsou to většinou návrhy, které by se daly provést rychle, bez dlouhých příprav a hlavně nákladů jediným škrtem pera kompetentních míst.

Některé z návrhů, které se týkají střední školy, byly již pokusně realizovány. Tak na příklad hned po revoluci byla na středních školách zavedena žákovská organizace po vzoru závodních výborů, podřízená ÚRO. V rámci této organizace byla žactvu povolena klasifikace národní spolehlivosti a pedagogických schopností jednotlivých profesorů. Celá akce i s doplňky se shroutila pro nedostatek seriosity a výchovy studentů a jejím následkem byly pak ještě nepěkné dohry mezi nařčenými profesory. Myslím, že takovýmito opravami nelze dojít vyčteného cíle a to z toho důvodu, že jsou příliš povrchní a nepřihlížejí k podstatě a celkové harmonii, která má na střední škole vládnout. Proto je třeba uvažovat o reformě střední školy z vyššího hlediska a hlouběji, než jak se snaží uvedený příklad.

Jak již shora uvedeno, zmíněný návrh ztroskotat o nedostatek výchovy studentů, nikoli však výchovy rodinné, ale výchovy, kterou by jim měla poskytnouti škola. To je základní a nejhlavnější problém celé středoškolské reformy, který uznávají všichni vážní reformátoři. Protože bylo o tomto problému již mnoho napsáno z per nejpopovolanějších odborníků, nebudu se o něm šířit. Uvedu však dále několik návrhů, které mohou k základnímu problému zásadně přispět. Je nutno prohloubit a zdüchovnit celý život inteligenta, neboť tyto požadavky hlubokosti a duchovnosti dosud velmi trpěly povrchností a materialismem.

Jedním z nápadných organizačních nedostatků střední školy je fakt, že mnohé věci se probírají v různých předmětech několikrát (na př. v české literatuře a dějepise), zatím co jiné se jen stručně odbudou v jediném předmětu, ale bylo by vhodnější, kdyby se o příslušné látce pojednávalo ve více předmětech (na př. krystalografie a deskript. geometrie). To svědčí o nekoordinovanosti a téměř žádné kooperaci jednotlivých předmětů. Následkem pak je špatná ekonomie vyučování a chatrnost celé vyučovací soustavy. Je sice pravda, že »repetitio est mater studiorum«, ale ekonomie vyučování vyžaduje, aby se ve škole zbytečně neomílalo to, co mohou žáci zvládnout doma, a tím se uvolnil čas a místo jiným, naléhavějším problémům. Za účelem dokonalé koordinace a kooperace studia by bylo třeba nejen zrevidovat a pozměnit osnovy, ale zavést úředně periodické porady všech profesorů jedné třídy o stavu učiva v jednotlivých předmětech. Je nutno, aby se třída stala společným problémem všech profesorů, za něž jsou všichni vysoce zodpovědní. Tím by se odstranila určitá ignorancie, která panuje mezi příslušníky jednoho vyučovacího oboru vůči jinému na úkor kvality vyučování. Tyto navržené porady by byly v intervalech podle potřeby (týdenních, čtrnáctidenních atd.). Při nich by se profesori dohodli na dalším společném postupu, t. j. profesor určitého předmětu by předkládal své požadavky jiným profesorům, co by si totiž přál, aby tito pro-

brali ve svých předmětech důkladněji, a co má vztah k jeho předmětu. Takové porady, ovšem poněkud odlišné, se dějí ve všech vědeckých ústavech, které chtějí pracovat jen trochu racionálněji a není důvodu, proč by se tohoto jednoduchého a při tom účelného zařízení nedalo využít na střední škole.

Další radou v organizaci jednotlivých předmětů je přehánění významu některých, zatím co jiné jsou zatlačovány do pozadí. Tento zjev je zvyšován ještě individuálním působením některých profesorů, kteří se domnívají, že jejich předmět jest nejdůležitější. Následkem pak je buď nezájem studentů o určité předměty nebo přílišné odborníkaření na straně druhé. To porušuje integritu studia, která je neméně důležitá než koordinace a kooperace jednotlivých oborů. Intelpekt se má přece rozvíjet po všech stránkách stejnoměrně.

Snad z nejzávažnějších nedostatků střední školy je že neudrzuje až na čestné výjimky kontakt se současnou vědou a kulturou. Jaká pak může být kvalita inteligence, která není orientována vůči současným otázkám? A náprava by byla opět velmi jednoduchá. Stačilo by, aby každá střední škola odebírala z každého oboru jeden hodnotný časopis vědecké úrovně, který přináší časové zprávy o vědě. Tyto časopisy by byly nejen k dispozici žactvu, ale také by sloužily k oživení vyučování a to tím způsobem, že by se pravidelně četly profesory vybrané články, načež by příslušný profesor vysvětlil obtížnější partie a pak by se rozředila debata. Pro žactvo samotné, a to všech středních škol v republice, by mohl vycházet jednotný časopis, který by přinášel pravidelně (měsíčně) zprávy a články ze všech oborů vědních a který by byl řízen nejlepšími našimi odborníky. Povinný odběr časopisu jak žáky, tak každou školou by mu jistě zajistil i finanční stránku. 8 ročníků takového časopisu, které by si každý inteligent během studia nashromáždil, by bylo jistě spolehlivou pokladnicí poznatků, ke které by se každý vracel ještě dlouho i po maturitě. Je jisté, že i širší veřejnost, nejenom středoškoláci, by měla o dotyčný časopis zájem. Nestačí ovšem jen teoretický styk s vědou, zvláště v oborech, které tihnou k praxi, tedy především v přírodních vědách. Zde je nutno rozšířit počet a rozsah praktických cvičení a exkursí, které byly po dobu války velmi omezovány. Ale i v ostatních předmětech, nejen přírodovědeckých, bylo by lze využít praktik i exkursí. Na př. při jazykových předmětech by se mohly tvořit konverzační kroužky a pod. To vše záleží na individuálním řešení určitého profesora a na jeho vynalézavosti.

S problémem kontaktu s vědou souvisí další nedostatek vyučování a to jest nedostatek styku s odbornou literaturou. Při dnešním rozmachu vědy není možno, aby inteligent vystačil jen s tím, co mu »dovolují« zvědět osnovy anebo co je napsáno v učebnicích, které buď nejsou k dispozici nebo jsou zastaralé. Je velkou výjimkou, jestli některý z profesorů soustavně upozorňuje žactvo na literaturu svého oboru, jak již vyšlo, tak právě vycházející. Bylo by však záhodno, aby se tak dělo povinně a ve všech oborech. Je arci jasné, že snaživý student si potřebnou literaturu vždy sežene, ale bylo by vhod-

nější, kdyby mu při tom poradil jeho učitel a doporučil mu jen to nejlepší. Samozřejmě, že ze všech doporučených knih by středoškoláci nestudovali, avšak podle potřeby a vlastního zájmu by mohli prohloubiti své vědomosti. Bibliografie a recenze knih odborné literatury by byla vhodná i z toho důvodu, že všichni abiturienti nejdou na vysoké školy a tedy nemají možnost se s ní seznámit až na škole vysoké. Dotazy profesorů na soukromé studium žáků by se pak docílilo zdravé soutěživosti a prohloubení vzdělání, zvláště když by se úspěšné studium navíc započítávalo do známky. Naznačené řešení by se týkalo také reorganizace studentských knihoven, případně zřizování svépomocných knihoven studentů a dále přednášek, kursů, filmů atd. Bylo by záhodno, aby naše střední školy byly v podobných otázkách, t. j. v otázkách širšího vzdělání studentů než jak je vymezuje úzký rámec střední školy a v otázkách vlastní iniciativy studentů, pružnější a živější. Týká se to na př. i diskuse při vyučování vlastních problémů studujících a pod. Na středních školách je vůbec příprava k samostatné práci a samostatnému myšlení velmi zanedbávána. Tento nedostatek podporuje často i způsob vyučování, který bývá při vši snaze o t. zv. pokrokovost dogmatický a kožený. Jeví se to na př. při látce o stále otevřených otázkách (jako jsou na př. vývojové teorie a jiné otázky biologické, literární a podobně), které dosud zaměstnávají zájem badatelů, zatím co středoškolská »věda« je považuje za dávno vyřešené. Odbudou se pak několika odstavci pečlivě rozdělenými do rubrik, kterým se studenti naučí a mají dojem, že jsou s řešením problému hotovi. Tento nedostatek je ostatně jedním z důkazů, jak střední škole skutečně chybí kontakt se současnou vědou a notná dávka pružnosti.

V předchozím nedostatku samostatného myšlení a iniciativy k samostatné práci by jistě velmi pomohlo prohloubení vyučování filosofie. Nestačila by ovšem jen obligátní filosofická propedeutika, dosud vyučovaná jako příštípkařský předmět na gymnasiích, která byla jen snůškou základních pojmů, koster jednotlivých disciplín a přehledem některých názorů a proto byla dosti odbývána. Bylo by nutno, aby se učilo přesné, vědecké filosofii se všemi disciplinami. Nestačí však jen vyučovat, ale je nutno opět vychovávat k filosofickému myšlení a k praktickému životu podle filosofických pravd. Vždyť každá pravda je živá a praktická. Prohloubení studia filosofie na střední škole by ovšem vyžadovalo, aby byla zavedena nejen v poslední třídě, ale aspoň ve dvou nebo třech posledních třídách. Bylo by to žádoucí z toho důvodu, že v té době se formuje charakter dospívajících mladých lidí a to právě vyžaduje pevného vedení, které by jim skýtala filosofie, ovšem správně a zodpovědně vyučovaná. Zvláště velký důraz by se měl klásti na etiku, ovšem zase jen etiku duchovně vědeckou, ne pozitivistickou, neboť ta dovede dát mladým lidem onen pevný směr, který jim dnes tolik chybí. V dnešní době by bylo záhodno, aby se vyučovalo v rámci filosofie také sociologii. Alespoň pro hochy by měla být tato disciplína povinná. Pro dívky by zase neškodilo, kdyby v posledním ročníku se ve filosofii probraly ale-

spoň základy vědecké psychologie a pedagogiky. Přesto, že střední škola připravuje převážně pro studium na škole vysoké, určité a to dosti vysoké procento dívek volí nedlouho po maturitě raději stav manželský místo studia. A ze zkušenosti je známo, že středoškolačky se v tomto novém stavu orientují nejobtížněji. Nejhuře je na tom pak výchova dětí. A tu právě pomocnou rukou by byla psychologie a pedagogika, která by přišla vhod i těm studentkám, které volí po maturitě vysokou školu a to zvláště těm, které hodlají nastoupit dráhu učitelskou. Vždyť na vysokých školách se pedagogice nevěnuje taková pozornost, jaká by jí patřila, takže praktické výsledky jsou velmi skrovné. Ovšem, že studium filosofie na středních školách by vyžadovalo ještě mnohých a dalekosáhlejších reforem, než je těchto několik stručně navržených.

Ještě jeden nedostatek nepříznivě zasahuje do celého studia. Je to zřetelná a záměrná hranice mezi prvním a druhým stupněm. Někdy jde až tak daleko, že na př. pan profesor na vyšším stupni se vyjádří takto: »Na nižším stupni jsme to říkali tak, ale jelikož jsme již na vyšším stupni, budeme to říkat takhle!« Takovéto násilné oddělování jednotlivých vědních poznatků nemůže nikterak přispět k ucelenosti studia a k jednotnému názoru, nýbrž naopak může vést k falešným představám o vědě a snad i k chaotickým stavům ve vědomostech, přesto, že se snaží přispět ke snažšímu chápání. Myslím, že by bylo záhodno tento zjev k vyučování odstranit a nahradit jej nenáhlým přechodem od poznatků jednodušších ke složitějším a to přirozenou formou, přičemž by se zachovávala stálá vědecká úroveň. Jinak má žák neustále dojem, že to, co je mu předkládáno k vědění, je jen provisoriem, které později bude nahrazeno provisoriem jiným. A když se konečně dostane do poslední třídy a mohl by mít jakési uspokojení, že se dopracoval určité úrovni ve vědeckém poznání, uslyší: »Zatím si to vysvětlíme takto, ale až přijdete na vysokou školu, tak tam vám podají vysvětlení úplné.« Tak tedy milý žák je zase tam, kde nechtěl být.

Jak z dosud uvedeného je patrné, navrhovaná reforma se netýká jen reorganizace vyučování a jeho metod, ale klade především vysoké požadavky na profesory a na jejich přípravu. A to je jeden z prostředků reformy, který uznávají všichni seriosní kritikové a řešitelé středoškolské otázky a po němž volají sami profesori. Je nutno, aby profesorská činnost nebyla pouhou činností úřední, která se, bohužel, často zvrhá až v duševní nádeničinu. Je nutno, aby se profesory na středních školách stávali lidé nejen nadaní schopnostmi pro vědu, ale také Božím darem schopností vychovatelských, tedy lidé, kteří by měli nejhlubší zájem o duše jim svěřené a také nejvyšší zodpovědnost za ně.

Dříve než začneme hodnotit jednotlivé předměty na střední škole probírané, je nutno všimnouti si ještě jedné okolnosti, která je neméně důležitá než otázka osobnosti profesora. Je to psychologické pozadí střední školy, které je záležitostí tak rozsáhlou, že v krátké studii nelze, než vzít v úvahu jen zjevy nejmarkantnější? Je otázkou, co je příčinou

různých psychologických kazů, jež hlodají na charakteru studentů. Zajisté, že velkou roli zde hrají jak osnovy, tak i metody, ale na prvním místě je to zase jen nedostatek výchovy ve škole a nedostatek pevné formy, kterou je schopna dáti mladá duše filosofie. Je však faktem, že mnohé rušivé zjevy se vyskytují spontánně, bez úzké závislosti na předešlých příčinách v celém kolektivu středoškolského studentstva.

Jedním z nejrozšířenějších a nejubožejších kazů, téměř stavovských, je nepoctivost studentů vůči examinátorům. U studentů je sice myšlenka jako kolektivní obrana proti osnovám a osobám, které jim »nesedí,« ale má často hlubší následky než si studenti uvědomují. Vede totiž k pěstění nepoctivosti i v důležitých otázkách životních, všelidských, filosofických atd. Každá nepoctivost jest pak hlubokou trhlinou na stavbě osobnosti, zvláště v oblastech tak důležitých jako jsou jmenované. Proto se setkáváme u studentů s takovou nereseriosností a povrchností, že je to často až zarážející. A nerozpakoval bych se tvrdit, že i dnes, bohužel, tak rozšířená nepoctivost vědecká, se vyvíjela již za středoškolských studií jejich pěstitelů. Je proto nutno proti této nectnosti studentů radikálně zakročit, ale je nutno ji i studovat a odhalit celé její pozadí, které by jistě hodně přispělo k řešení středoškolské reformy. Myslím, že určitá cesta k nápravě by byla v rozumné úpravě učiva, v rozumnosti učitelů samých a především v mravní výchově studentů.

Dalším problémem, který nemálo přispívá k psychologickému pozadí střední školy, jest poměr žáka a učitele. A můžeme říci, že jeho příspěvek je rovněž negativní. Vždyť mnozí profesori dovedou vytvořit svou činností prostředí až psychopatické, které má zhoubný vliv na duše studentů. I zde se ptáme, co je příčinou špatného poměru studentů a učitelů. Řekl bych, že je to nedostatek skutečných osobností a znehodnocení osobnosti, které přinesla moderní doba. A dále se nám naskytá otázka, jaká má být tedy osobnost pravého učitele a vychovatele. Byla již mnohokrát řešena v mnoha formách, ale myslím, že nejstručněji lze její charakter vystihnouti hlavní vlastností vychovatele: obětavostí. Komenský praví ve svém díle »Unum necessarium«: pedagog musí být duch organisátor, který vytrhne člověka z roztržitého, která kazí povahu tím, že to nejdůležitější postaví do středu, vedlejšímu vykáže meze, vyloučí co je zbytečné a vše časné dá do služeb věčného dobra duše.

Příště si všimneme pod zorným úhlem dosud řečeného jednotlivých předmětů. Je arci jasno, že bude-li splněn požadavek předchozí, totiž požadavek schopných a pedagogicky nadaných učitelů, bude i individuální řešení reformy v jednotlivých předmětech snazší, neboť učitel na svém místě dovede i z nevyhovujících osnov vykouzlit uspokojící práci. Dosud byla většina předmětů probírána příliš encyklopedicky, bez hlubšího vzhledu do jejich podstaty. Je proto nutno v budoucnu přihlížeti více k podstatě a zdůvodnění přednášených fakt než k bezduchému jejich memorování. Nestačí znát jenom fakta, je nutno znát také jejich smysl.

Člověk jako muž a jako žena mají tedy vyplnit zvláštní úkoly ve společnosti, ale zvláštní, přiměřené sobě; jsou to úkoly jak duchovní, na př. v umění, v politickém životě atd. Ani zženštilý muž, ani žena mužatka nerepresentují dokonalý typ svého pohlaví. Muž je mužný, žena je ženská, proto osobnost lidská vyžaduje, aby žena byla osobností ženskou, muž mužskou, chce-li být dokonalou osobností; v rodině muž jako otec, žena jako matka.

Rozdíl plynoucí z pohlaví má své velké důsledky i v kulturním životě, protože existuje přirozený řád s různými schopnostmi. Různost schopností podmiňuje rozkvět kulturní aktivity. Vede však lidi k jednotě naprosto určité, k jednotě společenství v manželství, v níž se určuje i celistvost osobnosti a v ní zase se rozvíjí život i duchovní. Sexuální úkon je s tím spojen a proniká až do hloubky osobnosti a ta zase reaguje svou aktivitou.

Sexuální úkon má tedy u člověka i tuto hloubku ducha, je v něm odraz svobody a oddanosti celé osobnosti jiné!

V sexuálním úkonu manželském je nejvyšší míra zadostučinění v intimitě lásky, tedy duševně, takže tento úkon oddanosti obsahuje radost z celé osobnosti druhého, nejen z organické činnosti. Tak se tedy podstatně liší sexuální úkon lidský od živočišného-zvířecího.

U člověka je pronikání sexuality a duševnosti, duch proniká sexualitou, předělává ji, takže i sexuální úkon ji vyjadřuje. Člověk je duševně i tělesně určen pro doplnění vzájemné a tak je uzpůsoben pro jednotu života. Toto doplňování osobnosti není též dosažitelné za krátkou dobu; vyžaduje uspořádání celého života muže a ženy.

Jednota dvou je právní, mravní a skutečná životní v manželství. Živou silou její je láska manželská. Láska se stává plodná, v níž se dosahuje nejvyšší intimity, ale i rozmnožování života. Vztah manželů nekončí ve vývoji vlastní osobnosti, nýbrž ontologicky jde k dítěti, které doplňuje vzájemný poměr. Jde až k rodině. Dítě reguluje rodiče, aby život vzájemný byl lidský, doplňuje zase osobnosti jejich, protože výchova dítěte je velkou školou mravní a duchovní dokonalosti, protože slouží dobru lidstva, slouží pokračování lidského života.

Proto zneužití sexuálního života porušuje tento řád zdokonalení. Zároveň je patrné, že manželství je eminentně sociální i v plození dětí i v poměru výchovy a ve výchově osobností.

Z tohoto hlubokého pojetí plyne, že manželství a rodina jsou trvalým společenstvím, nejen ze zvyku nebo z důvodů vnějších, nýbrž svou povahou, protože je nutný manželský svazek v zájmu mravního vývoje a kulturního pokroku, v zájmu vývoje osobností, práce a tvořivosti.

Otázka volné lásky a jiných t. zv. emancipačních snah sice vnesly pochybnosti do tohoto hlubokého pojetí, ale věc sama se tím nezměnila. Lidé jsou kompromisní, povaha manželství a rodiny zůstává absolutní jako základ lidského života. Společenství osobností lidských je pro člověka nutné, nahradit se dá jen společenstvím s Bohem.

Snahy o rozvod manželství a o rozvázání rodiny uvádí se jako důkaz proti stálosti svazku manželského, že tato stálost přestala být sociálním dogmatem. To ovšem svědčí o povrchnosti lidí a o převráceném řádu přirozeném, který ve svých zákonech nesmí být porušen pro slabost a nedostatek lidí.

Hlubší myslitelé, i když jdou jinými cestami, dospívají k témuž závěru; že manželství jako nerozlučný a výlučný svazek je takový pro lidskou důstojnost ženy, která by nejvíce utrpěla v polygamii, pro ustálení psychického života a citů, pro poznání a proniknutí duší mužské a ženské, které je možné jen v manželství. Rodinný život je zdrojem blaha, které skýtá unavené duši útulek v sobecké společnosti lidské. Nešťastná manželství by měla být výjimkou, ne pravidlem, protože zákon se jví ut in pluribus. Je-li to naopak, svědčí o nemoci lidské duše a slabosti.

R. I.

Realismus

Marxismus je filosofie kritická. Už filosofie Feuerbachova, z níž Marx vychází, má ráz kritický, Marx je po výtce kritický. Marxovi se stává kritika zbraň politickou; kritikuje své předchůdce i současníky. Celý »Kapitál« je stálým kritisováním rozmanitých učení jiných myslitelů.

Feuerbach vedl svou revoluci proti náboženství, Marx tuto revoluci považoval za ukončenu a pracoval k revoluci politické a sociální. Podle Masarykova posouzení Marx a Engelse oba tyto revolucionáři přijímají humanismus Feuerbachův, ale nechtějí zůstat jen sentimentální humanisté, nýbrž reální. Nad to značný vliv na Marx a Engelse měl francouzský pozitivismus. Marxův vývoj ke komunismu byl pak více věcný a vnitřní než vnější, čili pod vlivem nějaké autority socialistické.

Masaryk dokazuje, že každý krok vývoje Marxova, na př. v nauce o buržoasii, ba i jeho historický materialismus není tak nový, jak se zdálo Marxovi samému, nýbrž, že se vyvinul v duchu doby. Marx i Engels definici historického materialismu stále pozměňovali a opravovali.

Marxův filosofický základ je na jedné straně ve filosofii Heglově, na druhé straně ve Feuerbachově materialistickém pozitivismu. Myšlenkový vývoj Marxova systému není uzavřen. Víme na př., že Lenin zpracoval jakoby nové období marxistické filosofie a soustřeďuje myšlenkový boj na boj mezi idealismem a materialismem jako boj mezi odmítáním a uznáváním objektivní pravdy, nebo též jako boj přívrženců nadsmyslového poznání s jeho protivníky.

Ve smyslovém poznání Lenin je naprostý realista, kteréžto stanovisko nazývá stanovisko materialistické teorie poznání. Postupujeme-li filosoficky a kriticky v pozorování celého průběhu těchto základů marxistické filosofie, vidíme, že Masaryk se svým realismem je o krok dále ve filosofickém nazírání na skutečnost, na člověka i na společnost. Boj mezi materialismem a mezi idealismem je boj mezi dvěma extrémy; nad ně vyniká realismus, který není dotčen ani neskutečným idealismem ani jednostran-

ně pojatou skutečností, jakoby hmota se rovnala celé skutečnosti, jakoby duch byl výplodem hmoty. Realismus je jakousi syntesí boje dvou extrémních pojetí. Má tedy své zásady, z nichž jedna je, že duch formuje hmotu, že duch oživuje tělo a z této oživené jednoty těla a ducha vzniká lidský život, lidská práce a lidská společnost. Masarykův realismus je další období kritické filosofie a je ve své filosofické pevnosti schopný zdůraznit ethické ideály lidského života (které nejsou idealistické, nýbrž reální), dovede obhájit i náboženství jako projev lidského ducha proti výstřednímu materialismu a pozitivismu, a nakonec jest schopný mluvit o přirozené pospolitosti lidské v sociálním a politickém životě v demokracii, založené na ethických kvalitách občanů.

Zdá se, že článek Dr Květy Milcové »Marxismus a hmotářství« ve »Svobodných novinách« nedovedl logicky a filosoficky odůvodnit to, co mělo být výsledkem jejího odůvodnění; její postup byl spíše nerealistický v tom smyslu, že pravdivost svého tvrzení odůvodňuje z praktických výsledků ruského vítězství a života, o nichž není pochyby, pocházejí-li z marxismu jako systému nebo i z jiných ještě prvků, které nesporně spoluutvářejí vývoj každé revoluce a každého vývoje. Realismus Masarykův ukazuje, že marxistické základy filosofie, i když byly kritické pro své období, jsou přece jen výplodem své doby a že realismus má plnější obsah a plněji otevírá skutečnost. Spravedlnost a láska jako ethické kvality, potřebné pro demokratickou spo-

lečnost, jsou sice ideální, ale ne abstraktní. Masaryk ukazuje, že reální člověk se svými nedostatky a se svou bídou, jak se jeví ve své každodenní praxi, potřebuje, aby byl předělán především skutečností lásky a kvalitou spravedlnosti a rozumnosti, aby se stal pravým demokratickým, t. j. odpovědným občanem a tím i pracovníkem. Konkrétní práce vyžaduje mravního charakteru u lidí, jen tak je poctivá a spolehlivá. V článku Dr Milcové bylo uvedeno, že konkrétní práce dokáže víc než abstraktní láska, ale existuje konkrétní život, přetvořený láskou a jinými kvalitami, a ten dokáže mnohem víc.

M.

Řecká lyrika.

Přeložil Ferd. Stiebitz, Melantrich.

Prof. Stiebitz dal české kultuře touto knihou klasický pramen studia, nejen překladem řecké lyriky, nýbrž i cenným úvodem, kterým otevírá hlubší porozumění lyrickému umění řeckému a jeho vlivu na římskou lyriku a na římského ducha, a zároveň na vliv téže poesie na pozdější dobu, zvláště českou. Zdůrazňuje zároveň, že z historického přehledu lyrické poesie vysvítá, že pozůstalost poklasického období se vyznačuje oproti stol. VII. a VI., zčásti V. př. Kr., velkou chudobou. I plodný duch řecký měl své meze. Kniha pečlivostí prof. Stiebitze je vzorná překladem i vnější úpravou.

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Člověk ve světle filosofie	33
Člověk a člověčenství v hudbě.	37
Právní filosofie .	40
Logika	47
Je náboženství a mravnost subjektivní nebo objektivní ?	48
O čem soudí filosofie: Věda a život. Tři poznámky o křesťanství a demokracii. Filosofie a přírodní vědy.	54
Poznámky: Jacques Maritain: Poselství (Messages); K obnovené civilizaci - Proč je tolik křesťanů desorientováno - Po porážce.	62
Rozprava mladých: Ke kritice střední školy.	

Olomouc, v květnu 1946. Ročník XIV. číslo 2

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. - Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. - Vychází šestkrát do roka. - Předplatné 80.— Kčs, pro studenty 60.— Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Rozprava mladých

Ke kritice střední školy.

Rád bych se pokusil doplnit úvahu »Kritika střední školy« z prvního čísla »Filosofické revue«. Patřím také podobně jako autor zmíněného článku, mezi ty, kterým se po opuštění střední školy »dostalo možnosti« sebevzdělávat se a při čekání na pokračování ve studiu na vysoké škole, uvažovat o nedostatech školy střední.

Začnu rovněž konstatováním, že nestačí znát jenom fakta, že je nutno znát také jejich smysl. Domnívám se, že má-li náš pokus o reformu střední školy mít opravdu úspěch, pak musíme přejít od vytýkání běžných, více méně jednotlivých chyb, s upozorňováním na příčinu všech těchto drobných vad a nedostatků, musíme se přiblížit k jádru problému, neboť jen jeho zdárné vyřešení je zárukou úspěšného výsledku reformy našich škol.

Hlavní příčina nevyhovujícího stavu školství a školy střední obzvláště tkví v špatném a zastaralém základu, na němž je náš celý školní aparát vybudován, neboť dodnes budujeme na dědictví c. k. Rakouska, na dědictví sice již mnohokrát obměňovaném a zlepšovaném, avšak nenahrazeném základy vlastními. Nesmíme zapomenout na J. A. Komenského, jenž řekl »jaký je začátek, takové je všechno«. Nepomohou proto ani nejdůmyslnější reformy, pokud nebude zjednána náprava u samého kořene, což potvrdí každý odborník. Zde jsme tedy u pramene všech nesnází a potíží. Pod tímto zorným úhlem pochopíme i kusost a papírovost učebních osnov, jež byly vždy kapitolou samou pro sebe, neboť je sestavovali pánové z ministerstva, kteří nikdy mládeži a požadavku a potřebě mládeže buď nerozuměli anebo kontakt s ní již dávno ztratili. Překvapující ovšem je, že dnes se začínají opět dělat tytéž staré chyby (viz osnovu o politické výchově, jež se pomalu zase mění v starou a nevyhovující »občanskou nauku« — snad z obavy před zásahem stranických vlivů do školství?!)

Druhou nejbolestnější otázkou jsou naprosto nevyhovující učitelé a profesori. A příčina jejich neschopnosti vězí opět v špatném základě celého vzdělávání k tomuto obtížnému a zodpovědnému povolání. Opět ta nemožná zastaralost a zkosna-

tělost, vrcholící v přímo klasické pedanterii a povrchnosti! Nepomohou zde žádné apely na mravní a individuální odpovědnost, dokud vše to je nedůslednou výchovou zásadně opomíjeno, bagatelisováno a tak nepřímou potlačováno. Všechny tyto nedostatky jsou následkem jedné ze zásadních chyb našeho školství — labilnosti v mravní výchově, jež musí být základem. Ta se prostě obejít nedá, neboť vývoj mravnosti a vzdělanosti jdou paralelně, vzájemně se podmiňujíce. Jenom poměrně malé množství žáků si vytváří charakter bez spolupůsobení vychovatelů a bez jejich mravních příkladů. Zaměření k výchově a zpevnění charakteru musí být proto úkolem stěžejním. Opět je na místě citovat J. A. Komenského: »Pravé vzdělání je schopnost rozeznávání, co je v životě hlavní a co vedlejší, a charakter je síla, uplatnit to rozeznávání také ve způsobu života«. Co může znamenat pro národ sebevzdělanější inteligence bez mravních zásad? Kromě zhoubného vlivu na ostatní — nic! Je již svrchovaný čas, abychom si to nejen uvědomili, ale i v připravované reformě realizovali. Od nejnižšího stupně škol až po stupeň nejvyšší, a tam zejména; napřed totiž musíme si vychovat generaci schopných, mravně a pedagogicky dokonale vzdělaných vychovatelů. Jenom ti budou zárukou pravé reformy školství a zárukou zvýšené úrovně, obzvláště mravní, příštích generací. Poslyšme, co o tomto naléhavém požadavku říká T. G. Masaryk: Já jsem vypožadoval, že nejlepšími učiteli — zvláště na středních školách — jsou dobří odborníci. Má-li takový profesor opravdu rád svůj předmět, vzbudí tu lásku i v žácích. Vždyť člověk zapomene skoro všechno, čemu se na školách učil, ale ten zájem jednou vzbuzený trvá a učí ho pozorovat a všímat si věci. Poznání bez zájmu je mrtvé. Neběží škole jen o to, aby poskytovala co nejvíc vědomostí, ale také a hlavně o to, aby navykala žáky přesnosti, pozornosti a methodičnosti: učit je tak, aby uměli sami pozorovat přírodu a život a dovedli správně řešit úkoly a úkolky, kdy a kdekoliv se k nim dostanou. A když už chce kantor také vychovávat, tedy káže. U nás se nekáže jenom v kostele, ale i ve škole, v novinách i v parlamentě. Pedagogika dospívající mládeže je strašně těžká věc — střední škola většinou pěstuje jenom didaktiku; daleko víc vyučuje nežli

Člověk ve světle filosofie

Člověk, jak ho znají odborníci, jest dalek toho, aby byl konkrétním, skutečným člověkem. Vždy abstrahují z člověka pouze to, co mohou získat vlastními speciálními metodami. V nich je člověk pouhým schematem, složeným z jiných schemat, vytvořených speciálními polemikami každé vědy. Je současně mrtvolou, pitvanou anatomy a vědomím, pozorovaným psychology a velkými učiteli duševního života. Je osobností s podvědomím, je chemickými látkami, které skládají tkáň a šťávy tělní. Jest obdivuhodným společenstvím buněk a výživných roztoků, jehož organismizační zákony studují fyziologové. Je souhrnem tkání a rozumu a hygienici a vychovatelé se snaží přivést ho k nejlepšímu vývoji. Je to sociální a hospodářská bytost, která musí spotřebovat zhotovené výrobky. Ale je také básníkem, hrdinou a světcem. (Carrel).

Existuje však úporná snaha mezi odbornými vědci člověka redukovat na to, co každý ve svém oboru vyzkoumá. Poslední dobou se nahromadilo mnoho knih a studií o člověku, zvláště biologických, které si odvážně osvojují mluvit o úplnosti lidského života z biologického prozkoumání. (Úlehla, Herčík, Štefl atd.). Zdá se, že kniha Carrelova dala velký podnět k plodnému psaní o člověku, ovšem s tím rozdílem, že nikdo z uvedených autorů nedosáhl ani toho, co dosáhl Carrel. Proto jsou to knihy pro vědu zbytečné a pro praxi neužitečné. Zbývá však nepropracované filosofické hledisko na člověka. V tomto oboru, zvláště v české filosofii, je naprosté ticho.

Tato práce není úplné pojednání o člověku z filosofického hlediska, obsahuje jen několik filosofických námětů. Filosofické posouzení nemůže souhlasit se snahou vysvětlit vyšší oblast v člověku nižší oblastí a její zákonitostí. Vyšší zákonitost na př. mravní, není obsažena a ani se nepřipravuje v zákonitosti biologické nebo smyslové. Snaha vysvětlit vyšší řád nižším nebo redukovat vyšší na nižší je nelogická. Sv. Tomáš Aquin. v ní vidí podstatný ráz hlouposti.

Přirozeným pozorováním zjistíme ve skutečnosti zákon odstupňování jsoucna; (existuje analogie jsoucna podle Aristotelova vyjádření). Nejsou všechny věci naprosto stejné, i když jsou si podobné. Tato rozdílnost věcí jde tak daleko, že se týká i individuality lidí, přesto, že lidé mají společnou lidskou přirozenost. Jako jedinec se liší jeden člověk od druhého, každý má svůj osobní ráz i v tělesné konstituci i v duševním světě, každý má

své schopnosti a svůj temperament atd. Vše je v člověku individuální. V osobním a individuálním způsobu myšlení nebo tvořivé činnosti záleží velikost a užitečnost každého jedince. Davovost je opakem individuality a osobnosti. Davové smýšlení nebo jednání neznamená vývoj ani tvořivý zásah do skutečnosti nebo do lidské společnosti.

Podle tohoto přirozeného odstupňování jsoucna vidíme, že i v člověku samém jsou různé oblasti, přesto, že člověk je jakoby souhrnem všech projevů skutečnosti a života a všech rozmanitostí; je v něm součást přírodního řádu, je v něm oblast života. Přírodní řád sám není jen mechanický, je i vitalistický. Nelze připustit bez násilí přirozenému pozorování jak extrémní mechanismus, jakoby nebylo nic jiného než řád fysicko-chemikálních akcí a reakcí, ani extrémní vitalismus, spíše panvitalismus, jakoby bylo všechno živé. Skutečnost je i živá i neživá.

Vitalistické dění není jen fyziologické; nýbrž i psychické; psychický svět má svou oblast smyslovou a duchovní. Tato přirozená hierarchie čili rozvrstvení jsoucna se nedá potlačit monismem, t. j. snahou všechno redukovat na společnou základnu buď hmotného dění mechanistického nebo na to, jakoby všechno bylo živé. Existující různost oblastí v člověku samém je stálá skutečnost, člověku zjevná jak zkušeností vnější tak vnitřní. Přirozené rozvrstvení je prvním logickým i reálním předpokladem k filosofickému zkoumání člověka.

Existuje tedy v člověku fysické dění, které se týká hmoty a jejich imanentních fysických sil. Vitální dění zahrnuje celou biologickou oblast, všechny živé jevy, ale i živé jedince. Už v biologickém řádu jsou patrné psychické jevy a tím i psychická oblast, jejíž zákonitost a dění, jakož i její princip spadá do psychologického světa. Nejvyšší bod psychologické oblasti je duchovní život a duchovní jevy u člověka, jejímž vrcholem je osobnost lidská. Osobnost je celá duchovního řádu. Jedinec lidský není jen kus hmoty nebo jen kus ze stáda, má svou lidskou skutečnost osobnosti, t. j. duchovního rázu, myslí, svobodně se rozhoduje, tvoří dílo nebo krásu, žije z duchovních hodnot. Osobnost jako duchovní skutečnost vyniká zvláště u vyspělých lidí a u geniů. Bez této nejvyšší oblasti duchovní člověk vykládán fysicky nebo fyziologicky nebo i psychicky nikdy nebude vyložen úplně. Touto stránkou svou zasahuje člověk do lidské společnosti a zanechává své stopy

v historii ať myšlení nebo umění nebo velkých činů. Lidský život je utkáno ze všech jevů života a přírody, ducha a hmoty, síly a formy, civilisace a kultury. Jeden druh dění a jevů má v člověku souvislost s druhým, některé se podmiňují, jiné se pronikají a ovlivňují. Člověk je jednotný celek, ale velmi složitý, je syntesí díla přírody i ducha. Různé oblasti do sebe zasahují, ale tak, že řád vitální užívá průběhů mechanického řádu, ale činí z něj součást vyšší organizace s vlastní zákonitostí a s vlastní vnitřní účelností živé bytosti. Vitální řád zabíhá do psychického, ale nabývá v něm nového rázu, nových skutečností a jevů, je podřízen nové zákonitosti psychické, pokud je podřízen psychické skutečnosti. Psychická oblast má své bohatství skutečnosti, má svou vnitřní účelnost, má svou spontaneitu čili nový a jiný způsob činnosti i co do rychlosti i co do směru než je činnost mechanicko-biologická. Nejvyšší ráz psychického světa záleží ve vnitřní stránce duševních jevů, vrcholící v duchovní oblasti ve vědomí sebe a ve svobodném rozhodování pro dobro nebo zlo v mravním jednání. Tím se dostává člověk do popředí už v řádu jsoucna jako syntéze všeho, hmoty a ducha, ale vyniká i v činnosti myšlením a mravní odpovědností a mravní krásou svých skutků. Lidský celek je víc než každá z jeho součástí.

Proti tomuto logickému i věcnému závěru hřeší každá snaha redukovat člověka na jedinou zákonitost, na jeden druh bytí nebo dění, čili každý monismus. Každý druh materialismu, ať původního hrubého, nebo mechanistického nebo i dialektického, se dopouští této nelogičnosti a zabraňuje úplnému poznání člověka a jeho života.

Jedinec živý, ale ne duchovní, má jako determinační síly své pudy. Jimi se živá bytost udržuje na životě a udržuje i svůj rod. I v živých jedincích je odstupňování většího nebo menšího stupně života. Jsou organismy zvířat, u nichž je i psychický smyslový život velmi rozvinut, je v nich i pudovost i spontánnost, jejímž zdrojem je smyslové vnímání a smyslové snahové napětí. V této formě život už není jen objektivní dění, přechází nebo nabývá rázu subjektu. Vnitřní stránka psychických jevů, na př. představy a jejich zákonitost, projevy vášně, na př. radosti, hněvu, smutku, atd., činí už ze zvířete subjekt, činí nositele vnitřní stránky životních jevů na rozdíl od neživé přírody a jejího mechanického dění, které je ryze objektivní, nemá nic z této vnitřní stránky subjektu.

Objekt a subjekt nestvořila žádná filosofie, nýbrž je to skutečnost, kterou poctivá filosofie konstatuje.

Čím je nedokonalejší život, tím má méně z tohoto rázu subjektu, tím více se blíží k objektivnímu dění mechanických akcí a reakcí. I ten nejmenší stupeň života má alespoň ráz životní vnitřní účelnosti — entelecheie, t. j. má ráz živých průběhů nepřetržitých cyklických, jejichž výsledkem je udržování a vývoj organismu samého na rozdíl od mechanického účinku.

Ráz subjektu je u člověka ve vyšším stupni, u něhož dosahuje nejen vnitřní stránky smyslových jevů, nýbrž i v vědomí. Člověk je si vědom sama sebe a své činnosti a hledá smysl svého života a svého jednání. Tento subjekt — člověk má na tomto stupni vlastní zákonitost ve svých činech svobodných t. j. má se řídit mravními zákony. Ve vědomí se zjevuje člověku i svědomí a odpovědnost za činy a za život, za dosažení vlastních cílů životních, odpovědnost i za druhé lidi. Subjekt člověk je nejvyšší v osobnosti. Osobnost lidská je v spojení s přírodním děním a pudovým životem, jehož odraz je patrný v celém chování a v celém životě člověka, i v jeho duchovní oblasti. I duchovní stránka trpí třeba nárazy životnosti a vášnivosti, je jimi ovlivňována, ale protože je člověk subjektem čili nositelem vědomí sebe a vnitřního »já«, sám se rozhoduje nad svými sklony a pudy, může je řídit a vést. Jediný člověk chce nebo odmítá svobodně a tak zasahuje svým způsobem do přírodního a pudového dění. Ze zásahu do pudového dění vzniká lidská ušlechtilost a ze zásahu do přírodního dění vzniká lidská civilisace a kultura. Člověk užívá i přírodního dění i svého pudového života k tomu, aby realizoval sebe a pomohl k realizaci i jiným.

Vliv osobnosti se jeví i v těle lidském. Tělo není jen těleso, podřízené fysicko-chemikálním průběhům, nýbrž dostává i ono subjektivní ráz jako vlastní tělo. Můžeme je šlechtit a pěstovat rozmanitými zásahy, chtěním a ovládáním sebe.

Člověk — subjekt rozvádí duchovní síly na dosažení vyrovnanosti a harmonie i tělesné a dovede jich upotřebit i na různých předmětech, dělá z nich potřebné věci nebo dává jim formu krásy. Pudová síla zvířecí je jednosměrná, zatím co u člověka může být převáděna i na jiné formy práce nebo duchovní potřeby osobnosti.

Osobnost jako subjekt duchovního života je něco velkého v člověku. Často se stává, že člověk se oddává celou osobností jen pudovým a smyslovým zálibám. Pro něho je nejvyšší hodnotou »bonum delectabile«. Čím více se kryje život lidský s tímto jakoby přírodním životem, tím méně je lidský. Z lidského rázu osobnosti má jen to vědomí věčného ne-

zadosti učinění nebo prázdnoty. Je poroben organicko-smyslovému dění a stává se »homo animalis«.

Subjektivní ráz života má však nutně zá-
měr k něčemu. Není to jen hmota, k níž člo-
věk tíhne. Vnitřní záměr je bohatý a může
být velmi intenzivní, zároveň hraje v lidském
životě velkou úlohu. Jím se dostává člověk ze
sebe k věcem, lidem a k celé skutečnosti mimo
sebe, i ke skutečnosti Boží a tak hledá člověk
nutně smysl svého života. Život dostává ráz
tragičnosti, nemá-li žádný smysl, je-li se
všemi životními směry jakoby u konce. Víme
ze zkušenosti, že člověk skoro ztotožňuje smysl
svého bytí a svého života s tímto žít pro
něco nebo pro někoho. Člověk se stává
celý takový, pro co cele žije, proto není to
lhostejné pro něho, pro co žije. Nemůže žít
jen pro organicko-smyslovou náplň životní,
protože by tím ponížil svou lidskou osobnost.
Je zřejmé, že člověk svou vnitřní ústavou má
vyšší cíle a vyšší smysl. Ethika, která nechce
chápat a pojednávat o této skutečnosti lidské
osobnosti, nemá nárok na pravou vědeckost.

Naturalisticky pojatý člověk není celý člo-
věk a nemůže se ani ztotožňovat s primitiv-
ním člověkem.

Primitivní nebo přírodní člověk je přírodní
gentleman, jak ho označuje Elliot Smith.
Slušné chování je u něho normální. V
každé lidské bytosti je zakořeněn smysl pro
počestnost a dobrotu, který však může být
snadno znetvořen a může se zvrhnout osob-
ními zkušenostmi jedince. Skutečná pravda
o lidské povaze není jen v organických nebo
fysiologických dispozicích a v pudovém prou-
děním života je také v duševním životě, zvláště
v jeho duchovní stránce. Lidská povaha má
v sobě nutně ethický základ. Filosofické názo-
ry, praví Smith, nejsou často podloženy stu-
diem toho, jak cítí a myslí živé lidské bytosti.
Hume prohlašoval, že spravedlnost, pravdo-
mluvnost a věrnost jsou samé umělé ctnosti,
vytvořené civilisací, jichž člověk nemá ve
svém »hrubším a přirozenějším stavu«. Toto
tvrzení nedbá poznatků získaných přímým
pozorováním přírodního člověka. Hume neměl
práva vyslovovat takové názory, protože zde
byla fakta, přístupná přímému badání, která
odporovala jeho tvrzení. Ethika, která igno-
ruje vrozené vlastnosti primitivních lidí, při-
chází nutně do konfliktu s pravdou. Sprave-
dlnost, pravdomluvnost a věrnost přírodního
člověka jsou fakta.

V lidské povaze přírodních lidí je i přiro-
zená a instinktivní láska k pravdě a k u-
přímnosti ve vzájemných stycích lidí. Násilí
i u národů nejprimitivnějších je vyvoláno
násilným zásahem do jejich životních zájmů,

na př. zabíráním nebo vnikáním do jejich
oblastí.

Chování instinktivní každé živé bytosti je
určováno pocity libosti nebo odporu. Život
zkušeností rozlišuje tyto dvě věci velmi ši-
rokým a vyvinutým způsobem. Zůstaneme-li
v oblasti života čistě živočišného, je to jediná
pohnutka instinktivního chování a dosahuje
se tím i sebezáchovy i pokračování života.
U člověka však přichází další a širší možnost,
t. j. rozhled po okolnostech, rozumové chá-
pání a úvaha, která může změnit instinktivní
poměr kladný v záporný a naopak podle sou-
du, jak to prospívá nebo škodí duchovní o-
blasti života.

Instinktivní poměr libosti nebo odporu se
mění v poměr ovládaný, promyšlený
a lidský. Vůlí lidskou probíhá odůvodněná
sympatie nebo odůvodněný odpor.

Naturalistický člověk je produktem špatné
nebo zneužití civilisace. Je to druh rafinova-
ného života, v němž člověk — subjekt, se honí
sám za sebou. Vůlí si ztotožňuje s pudem
a tak se honí subjekt — osobnost s duchovní
šíří a hloubkou za svým tělem. Sobectví je
hnací silou. Egoismus dostává neohraničitelné
rozměry a jeví se ve všem, v radosti, v tou-
hách, v zuřícím vzteku nebo bolesti, v bázních
a nedůvěrách. Všechno vede člověka do
úzkých, protože požitku, který vůle — pud
hledá, se nedostává. Vzniká Schopenhauerova
nouze a nekonečná nenasytnost, zející prázd-
notou, někdy tupou resignací, a vyhovuje ro-
zervancům. Přitom život je měnlivost a po-
hyblivost sama. Naturalistický život si pod-
řídil i krásu a umění jako prostředek k úniku
před jednotvárností produktivního člověka.
I umění je mu prostředkem k dosažení nebo
k zintensivnění rozkoše.

Každé odřikání a zapírání sebe se jeví jako
smutné a bledé. Principem života je radostné
užívání všeho. Umění přidává k síle života
krásu a tak se chce naturalismus povznést
nad všední život mas. Civilisovaná forma na-
turalismu dala životu nejhorší formy, v nichž
člověk zneužívá svého rozumu a své vůle
k pudovému rozpoutání žvlů a vášní. Člověk
se stává otrokem sebe, nechce znát nic z du-
chovní a mravní oblasti.

Naturalistické chápání člověka má svou
odezvu i v umění a ve všech formách lidské
činnosti. Jeho ovoce není velké, degraduje
člověka i jeho dílo. Surrealismus na př. je
částí naturalisticky, t. j. fysiologicky a me-
chanisticky pojatého života a podřizuje mu
duševní život. Duševní základ bere z freudov-
ské analýsy lidského duševna.

Naturalismus měl značný vliv; jeho počát-
ky začínají v 17. stol. tím, že se začala hlásit

příroda jako samostatná a svérázná. Do té doby příroda měla náboženský nebo umělecký smysl a zabarvení a proto se zdálo, že je vědecky nepřístupná. Proto musela být příroda zbavena všeho lidského přibarvení a uznána jako samostatná. Mělo se za to, že Galilei a Descartes odhalili přírodu jako souhru neživých elementů, které se pohybují tak, že z jejich náhodných spojení všechno vzniká. Toto mohutné podnikání nevychází mimo sebe, odehrává se v sobě a tak také jen samo v sobě má být chápáno. Všechno duševní je vyřazováno, a otázka po smyslu a účelu tohoto dění je zbytečná.

Tak se zdálo, že naivní názor na přírodu je opravdu vědeckým názorem. Začala se nekonečná práce analytická, hledající jednoduché a základní prvky všeho, aby mohl být svět znovu vystaven. Příroda se stala přístupná lidské práci, udělala z člověka aktivní a produktivní bytost oproti dřívějšímu kontemplativní. Přírodní vědy měly vytvořit nový život, mužský a věčně neklidný a technicky stále pokračující život. Tomuto proudění podléhá znenáhla člověk jako subjekt, který dříve se stavěl proti přírodě se svým vnitřním životem, až přírodovědy oznamovaly, že analýze překonala i subjektivně — vnitřní život a jeho duši. Poslední ránu všemu dala vývojová teorie, podle níž člověk je část přírody a jejího dění. Příroda se rovná tedy modernímu mechanismu a ten se přeměnil v naturalistickou metafysiku. Lidský a duchovní řád, který byl považován za samostatnou oblast, byl tímto určen jako pokračování přírody. Naturalistické pojetí se stalo výbojné a pronikalo do všech oborů života i práce a zdánlivě zjednodušilo cesty hledání.

Největší sílu ukázal naturalismus v tom, že vše ostatní, mimo svůj obsah, silně zapírá. Cokoliv se vynořilo jako nejasné nebo neurčité, vše bylo zatlačeno. Přece však se nepodařilo popřít člověka.

Dnes, kdy se doba vrací znova k člověku, můžeme uvažovat i o tom, že tím, že člověk se tázal a táže i na přírodu, ukazuje, že je nadřazen jejímu faktickému průběhu. Člověk nikdy neztratil touhu po vědění a pravdě, která patří každému přirozeně. Duchovní život člověka a jeho samostatná oblast a skutečnost přinesl tak nesmírné bohatství a ovoce vnitřního života, že se to nedá zahladit jakýmkoliv názorem mocenským a popíráním. Člověk by musel popřít sám sebe, kdyby chtěl být naturalista. Zrození přírodních věd a jejich výsledků není postiženo odmítáním naturalismu. Zdůrazňuje se jenom poctivý revisionismus nad špatnými vlivy, zásadami

a nad špatným životem lidským, protože postihly člověka.

Odhalením naturalistických základů v pojetí člověka přicházíme k původnímu tématu, je-li člověk ve své vnitřní struktuře více než příroda — objekt.

R. Eucken odpovídá: Všimněme si zkušenosti lidské, vidíme, že dějiny vlastního lidského způsobu života a práce povstaly proto, že člověk je samostatný, že lidský život je vnitřní a z něho se rozlévá síla, která přeměňuje i to, co je dáno. Jen tak povstala kultura oproti přírodnímu stavu člověka. Tvůrčí síla duchovní se uplatňuje ve všech oborech, vytváří umění, uplatňuje se v náboženství i ve vědě.

Vidíme naopak i to, že proti naturalistickému pojetí člověka povstávají nová, která zdůrazňují jeho subjektivní život. Člověku nikdy nestačil naturalismus. Je mnoho nepřesností a nesprávností i v duševním myšlení o člověku a životě, které pochází z naturalismu. Je to na př. pojem užitečnosti a zisku, které přivádí naturalismus do lidského boje o život. Tím se pokusil z převracet hodnoty, že věcem dal jen ty hodnoty, pokud přináší člověku užitek. Přestavení hodnot však tady znamená jejich zničení. Lidský život se nesmí a nemůže vyčerpat úplně jen starostí o užitek a zisk. Z těchto snah rostl individualismus. Nenabývá tato nejvyšší hodnota života přesnějšího a správnějšího rázu, ztotožní-li se blaho jedince s blahem kolektiva, protože člověk sám je větší než hodnota užitku a zisku. Lidé připoutaní touhou po zisku, ztrácejí porozumění pro spoluzítí a pro vnitřní porozumění vzájemné.

Nastává dalekosáhlý úkol zkoumat vlivy naturalistického pojetí, které poznamenaly ještě i naši dobu. Takový úkol je skoro nezodlatelný. Lepší a konstruktivnější stavba člověka a života je v úplném pojetí člověka, s jeho oblastmi a reálnými základy různosti dění a zákonitostí a to vše je vedeno k jednotě lidské bytosti zákonem entelechie t. j. vnitřní účelnosti. Podle ní člověk s děním hmotným a fyzickým dává předpoklad dění životnímu a psychickému, z něhož pochází lidská stavba organicko-duševní; v ní nejvyšší stupeň zaujímá duchovní ráz života, k němuž všechno u člověka tihne. Organičnost sama udělala člověka vzpřímeného, aby mohl myslet a mluvit, dala mu zdatnost smyslovou a rozumovou, aby mohl být odpovědný za své činy a za dosažení životních cílů. Carrel praví, že nedovedeme dosud dokonale pochopit způsob organizace svého těla a jeho funkcí. Zákony mechaniky, fyziky a chemie se dají upotřebit přesně pro mrtvou hmotu; pro člo-

věka patří jen částečně. Iluze vyznavačů materialismu 19. stol., dogmata Jacquese Loeba a dětinské fyzikálně-chemické definice člověka, kterým ještě dnes věří tolik fyziologů a lékařů, zasluhují, aby byly nadobro opuštěny.

Můžeme konstatovat, že naturalismus strhl člověka se všech duchovních výšin a aspirací. Měl to být nový den, plný světla, v jehož jasu dřívější doba byla považována za temno. Zatím ještě dnešní doba tone v důsledcích falešného světla a světlo vychází z klasického pojetí člověka bytosti organicko-duševní.

Člověk je jednotný celek a má svou přirozenost, která se liší od přírody. Přirozenost lidská je složitá, má v sobě všechny druhy dění a zákonitostí, ale vše je podřízeno tomu nejvyššímu, co je v člověku, t. j. jeho rozumné stránce. Přirozenost lidskou můžeme defi-

novat jako přirozený útvar, z něhož pochází jako ze základního zdroje všechno lidské dění, všechna vlastní aktivita i pasivita, z ní pochází přirozené rozměry vývoje, schopnosti a dispozice, vnitřní účelnost — entelecheia, t. j. dovršení čili úplnost, k níž člověk spěje a již může svou aktivitou a odpovědností dosáhnout. Přirozenost lidská vyžaduje i možnost dosažení přirozených cílů života, dosažení přirozené blaženosti jako posledního cíle života. Je tedy složitějším útvarem než věci neživé nebo než živé bytosti, které nemají lidský druh života. Přirozená pasivita znamená, že člověk má v sobě přirozený poměr k vnějším popudům a činitelům, od nichž se mu dostává blahodárných vlivů, pomáhajících k vývoji.

(Pokračování).

Mag. Metod Habán O. P.

Člověk a člověčenství v hudbě¹

Hudba a člověk, člověk a hudba! Kolik věčného i nevěčného, jasného i koloraturně plytkého se dá říci na myšlenku tohoto spojení! Nerad bych rozmnožoval sbírku i sklad všeho více méně duchaplného a ozdobného, co kdy bylo o tomto manželství řečeno. A naopak zase jsem si dobře vědom toho, že toto thema je velmi široké a velmi kulaté, a že se o něm dá mluvit z mnoha hledisek, z mnoha úhlů i k mnohým dostřelům. A pak, je mnoho evidentního v samém položení rovnice hudba a člověk. Při sebe větší prozíravosti a důmyslnosti, při sebe kritičtější myšlenkové přesnosti a askesi se jistě ani já nemohu uvarovat toho, abych nemluvil i o věcech evidentních, abych nepronášel úsudky ne-li běžné, tak alespoň obecně správné. To-li na omluvu úvodem.

Hudba je výtvar člověka. Bez člověka by tedy hudby nebylo, jakoby vůbec nebylo umění. Tuto thesei snad mohou přijmout i ti, kteří mají vyznání deistické či theistické. Hudba ontologicky sama o sobě a pro sebe — nemá smyslu, i když věříme, že je spolutvořena Bohem. (Mluví se sice o hudbě sfér, ale jen obrazně ovšem.) Hudba má smysl a funguje jen ve vztahu k člověku. Je člověkem vytvořena a k člověku má mluvit.

To jsou jaksi věty a věci evidentní. A přece již tady se hned s počátku situace zatemňuje. Říká se a tvrdí se: hudba, je-li jednou stvořena, žije autonomně, sama. Žije dál bez ohledu na svého vůdce, bez ohledu na lid vůbec. jako románová postava, jako námět, jako

roční, jako thema vůbec — v duchu hlediska strukturalistického — tak i hudba jako celkový komplex či jako jednotlivina, dílo, skladba, žije si sama. Je to pravda? Jen částečná. Žije si do jisté míry sama, tím, co do ní bylo vloženo po stránce technické či obsahové. Ale úplně sama, bez pomoci a součinnosti člověka nemůže žít. U hudby je toto jasné a evidentní tím nápadnější a průkaznější než v jiných uměních. Neboť hudební dílo, jednou napsané, musí být znovu a znovu prováděno, znovu a znovu uchopováno člověkem. Bez této souvislosti, bez uchopení a vzkříšení výkonným umělcem nežije, zůstává jen papírovým materiálem (či jiným materiálem) o funkci spící, latentní. Teprve člověk probudí život hudebního díla. A teprve člověk vnímající naplní smysl tohoto díla, jež je psáno, aby bylo vnímáno, a ne aby spalo v šuplíku. Tedy hned s počátku zjišťujeme, že hudební dílo je závislé na člověku dvakrát, se dvou stran. Od člověka tvůrce a od člověka vnímatele. Základní rozvrstvení hudebního dění máme tedy hned tady. A více! Hudební dílo třikrát prochází prismatem člověka. Po 1. je člověkem stvořeno, po 2. je člověkem rozeznáno v reálných, skutečných zvucích a po 3. je člověkem vnímáno, zažito, oceněno, posvěceno. Tedy ejhle, nikoliv a nikdy hudba sama o sobě, nikoliv Musik an sich, nýbrž hudba hned na třikrát spjata s člověkem!

A přece, můžeme dialekticky pokračovat dále, opakuji znovu, tvrdí se znovu a znovu, že umělecké dílo a tedy hudební dílo je artefakt, jenž má i svou vlastní existenci. To je pravda. U hudby je tato existence materiálo-

¹ Přednáška proslovena na »Akademickém týdnu« 3. března 1946 ve Smetanově museu v Praze.

vá notovým materiálem, rukopisem, tiskem, a její ideální podoba je partitura jako ideální představa v mysli autorově. Partitura existuje buď jen v abstrakci autorova mozku, buď je napsána v notách. A tu se tvrdí, že tato látka je do značné míry nezávislá na člověku, zejména na tvůrci. Že má být posuzována sama o sobě, sama o sobě studována, rozbírána a hodnocena, a že prvky lidské, to, co je za notami, ať vývojově, ať symbolicky, nemá přicházet v úvahu. Říká se: hudba je souznění tónů a proud tónů, seřazený podle určitých pravidel stavitelských a estetických. Je to zvuk, jsou to zvuky, chvění vzduchu podle určitého architektonického plánu. Přijímejme ji jen tak, tedy jaksi absolutně, a nekomplikujme si vnímání a hodnocení tím neurčitým prvkem člověk, tím pojmem obsah, citová či myšlenková náplň, již bydlí jaksi za notami. Je to možné, je to správné?

Jistě že ne. Není to správné ani pro prostého vnímatele, ani pro posuzovatele z profese. Znovu argumentujeme a znovu vyvracíme. Noty, tvar, forma sama o sobě nemá smysl. Je možné, ba je nutné přijímat a studovat bedlivě formální stránku uměleckého díla, je nutné vycházet při vnímání a tím spíše při hodnocení z fakt zvukových, smyslových i rozumových, ze stavby, z konstrukce, jak dobře či špatně byla sestrojena. To znamená kritiku věcnou, opřenou o fakta z říše akustické i o zákony z říše hudební. Ale není možné na tom zůstat. Je nutné vždy se dále ptát — jak hudba působí na člověka, co vyjadřuje z člověka z jeho citů, z jeho snah, z jeho snů, z jeho ideálů. Neboť hudba je jen tohle, ten součet techniky plus imanentní obsah výrazový, lidský. Bez té složky člověkovy není uměleckého díla, je pouze výpočet, konstrukce, schema. Je pouze kostra, naplněná nanejvýš více méně banálnější vodou z ničeho.

A tak se pořád točíme kolem toho bodu člověka. Člověk je na počátku, člověk je na konci hudebního díla. Člověk je tvůrcem, člověk je thematem hudebního díla, člověk je reproduktorem jeho a člověk je měřidlem jeho. A hudební dílo samo je i jako látka sama o sobě člověkem poznamenána, člověčenství je nějakým způsobem do not vtištěno.

Jak? To je zase velká otázka, zase velký problém a široký námět. Kdybychom jej měli podrobně zodpovědět, musili bychom nejprve přesně vydefinovat a uvést, co to je člověčenství, nebo ještě lépe, co máme na mysli, když mluvíme o člověku v hudbě, o člověčenství stránce hudby. Dotknu se toho jen letmo, v obryse.

Máme na mysli zajisté všechny v úvahu připadající vlastnosti člověka, jejichž hudba

může být odrazem a obrazem vlastností smyslové a tělové vůbec: rytmus, smyslová barva zvuková — hudební dílo v těchto věcech může přímo čerpat z přírody a z člověka a zas zpět tímto naň působí: rytmem, barvou, nervovým napětím. Odtud krůček je k citům a vášním. Hudba obráží i tyto stránky lidského života. Pramení z radosti a působí radost. Pramení ze smutku a působí stísněnost a smutek. Pramení z bolesti a rozrývá podobnými city i posluchače, v němž navodí citovou situaci analogickou. To jsou zase jevy celkem evidentní a fakta primitivní. Co je však již otázkou speciálnější, je otázka po mravním působení hudby. Otázka ještě širší: je hudba nositelkou nějakých vyšších citů, obráží v sobě hlubší lidství a nese ethos? — Je hudba špatně udělaná a dobře udělaná. — Ale je hudba sama o sobě dobrá či může být i zlá? Má v sobě mocnosti, jež duši lidskou jen povznášejí, či může svým řečištěm nésti i city nižší, pudý a sklony, jež nemají co činit s Bohem a Krásnem a Mravem? Jaká je na tohle odpověď?

Domnívám se, že taková: Není pravda, co tvrdí někteří, ku příkladu J. B. Foerster, že hudba jest jen a pouze věcí srdce a ideí. Ne! V tom ohromném komplexu hudby, obřezujícím celý ohromný komplex lidství, jsou zajisté všechny kategorie a všechny stupně hodnot. Nemůžeme přece zavírat oči před faktem, že kolem nás denně zvučí ohromná kvanta hudby všední a nižší, jež jen povrchně lechtá, jež jen ke smyslu doléhá, jež jen třebas do nohou či do břicha zapouští kořeny, nikoliv do srdce. To je fakt. A není možné nevidět, že mnoho hudby působí jen a jen pouhou prostinkou radostí, aniž zasáhne hlouběji. Jako je a bude patrně vždy hierarchie typu homo sapiens, tak také je a bude hierarchie typu musica. Hudba taneční, hudba pochodová, lidová píseň, hymna, hudba Sukova Zrání, Beethovenova kvarteta, Smetanovy Libuše anebo zase Dvou vdov — to jsou různé vyšší a nižší kasety, vyšší a nižší druhy širokého pojmu: hudba. Ale člověk, člověčenství — v tom nejhlubším, nejkrásnějším a nejzávažnějším smyslu — má svůj korelát i v takovém umění, v takové hudbě. A to je ta nejvzácnější hudba a to je její nejžádoucnější poslání. Taková hudba nejen ohlašuje, ale zušlechťuje citění a povznáší k nebesům. Taková hudba zasahuje duši v jejím jakoby nejvzácnějším jádru, v tom, co je na ní nadsvětského, božského. Hudba Beethovenova, Smetanova, Dvořáková, Schubertova kvarteta, komorní klenoty zakleté do těch čtyřřádkových partitur anebo zase vtištěné do mnohářádkových partitur symfonických děl. Bach, Beethoven, Smetana, Suk, Ostrčil, Novák. Symfonie a kantáty. Vý-

křiky člověka a lidství. Stále vzpínání se k tomu, co nazýváme anebo tušíme být Bohem! Tahle hudba hluboko pojatá a k výšinám mířivá, musí najít duše, kde rozezná příslušné struny a rozechvěje příslušnou citovou a filosoficko-náboženskou klaviaturu. A to je pravá hudba, a to je pravé poslání nejlepší hudby.

A vyrůstá další problém. Vlastně hned dva problémy. Činí hudba lidi lepšími? Totiž tak. Činí aktivní pozorování hudby lidi, ať autory, ať tlumočníky děl, lepšími? A činí pasivní vnímání hudby lidi, t. j. posluchače, lepšími? Věřím, že na obojí otázky je správná odpověď kladná. A věřím, že existuje přímá úměrnost mezi hodnotou člověka a hodnotou hmoty, kterou buď dělá, buď reprodukuje.

Jsme sice svědky, téměř denními svědky zjevu, že virtuosity dosahují lidé všelijací. Houslista, pěvecký tenor, koloraturní zpěvačka a konec konců i leckterý autor může podat světu leckterou dokonalost, leckterou vybroušenost a akrobacii, zkrátka virtuosní výkon ve svém oboru. Ale věřím, že není-li v člověku, v člověku autoru a v člověku reproduktoru oněch závratných hlubin, není a nemůže jich mít ani hudba, kterou tento člověk vyrobí. Umění zkrátka odhalí duši, a hudební umění tím bezpečněji a jednoznačněji. Naopak, naleznou-li já, vnímatel, v hudbě něco víc než tóny a smysly, cítím-li v ní odlesk duševna a dotyky nejsvětější a nejvroucnější, důvodně vztahuji vlastnosti této hmoty na jejího původce. To neznamená, že si zbožňuji taková genia rázu Beethovenova, Smetanova, Debussyho — že si je představuji jako nelidi v podobě ideální bytosti bez lidské přítěže a hmoty. Ne! Ale je v nich, a nejen v nich, i v jejich povolaných tlumočnících, ona jiskra lidskosti, onen oheň podvědomí, jenž je v nejhlubším centru jejich bytí a jenž udává vůdčí směr jejich konání a práci, smysl jejich žití. Nevěřím, že něco krásného, leda falešně krásného, (a to se prozradí!) může stvořit člověk nízký, člověk malý, s úzkým obzůrkem a citlivou malou duší. Nevěřím, že něco velkého, velký umělecký čin může vystavět člověk slabý,

duševně chabý. V tom jsem nenapravitelný idealista a v tom si snad rozumím s Vámi.

V dnešní době jsme ku příkladu právě svědky přímo štvánice na umělce, jenž právě rozeznal ty nejjemnější a nejušlechtlejší struny v tisících a desetitisících posluchačů. Člověk, jenž dával Smetanovu Mou vlast jako nikdo jiný, Sukova Asraela, Novákovu Pohádku o věčné touze a dlouhou řadu dalších skvostů křísil tak, že se nám chvěla duše a tráslý údy. Jak je možné, že tomuto jedinci se přisuzuje vina, která je tak naivně odporná, poněvadž je příkladně nespravedlivá? Jak je to možné, aby jeden a týž člověk dělal jednou rukou krásno a dobro a druhou špatnost. Nevěřím! Je, opakuji, jisto, že hloubka člověka a síla jeho charakteru se musí jevit v hloubce a charakteru práce, kterou dělá. A je smutným svěděním, jak ještě svět, a v tom i náš obnovený československý svět, je nedokonalým, je malým a plným zloby, nevědomosti a necitelnosti, jestliže je možné, aby štvánice tohoto druhu byla tak dlouho rozdmychována, provozována a dokonce z nejvyšších míst jaksi sankcionována! Bude to vypadat směšně, co řeknu nyní, ale zdá se mi, že kdyby v našem veřejném i hudebním životě bylo víc opravdových hudebníků a víc umělecky, a ne jen kostnatě theoreticky založených lidí, že by nemohlo docházet k těmto křiklavým anomáliím, bezprávím a urážkám! Konec konců, tedy souvisí hudba se spravedlností a nehudba s příslušnými ministerstvy!

Hudbě jako by bylo přisouzeno, aby se stala nádobou pro nejvzácnější víno lidské duše. Není vždy onou číší nektaru, jest často, máme-li zůstat při tom přirovnání, přecasto jen mělkou mísou plnou banální denní polévky. Ale u vyvolených a povolaných stává se tím elixírem, jenž pryští z hlubin srdce a ty hlubiny hledá. Je věcí mravní a hudební výchovy, aby se dveře vedoucí do duše hojněji i snadněji otvíraly. A je asi věcí dalšího vývoje, aby ortel hudba a člověk se hlouběji upevnil a zušlechtil v tom smyslu, jak jsem se o to pokusil v krátké přednášce naznačit.

Dr Jiří Dostál

Přátelství lásky, které se zakládá na mravní povaze, jest stálé, poněvadž je přátelstvím samo o sobě. Lidé se milují pro dokonalost své duše, nikoli pro rozkoš či užitek.

Aristoteles

Právní filosofie

Úvod.

1. Výměr. právní filosofie.

Právní filosofií rozumíme filosofické poznání práva. Je tedy právní filosofie vědou filosofickou a organickou součástí filosofické soustavy. Právní filosofií není věda o právu pozitivním (iurisprudencia).

2. Právní filosofie v soustavě filosofické.

Správný a jasný pojem o právní filosofií předpokládá jisté a přesné poznání o tom, co je to filosofie a filosofické poznání. Úvod do filosofie je tedy zároveň nejlepším úvodem k právní filosofií.

Filosofií rozumíme bádavou (spekulativní) vědu o jsoucnu a jeho nejvyšších příčinách, jejímž cílem je vytvoření jednotného názoru na skutečnost, tedy na svět a na život.

Jedním z předpokladů opravdu vědecké soustavy filosofické je úplnost a jednota. To znamená, že předmětem filosofie musí být každé poznatelné jsoucno ať už existující nebo alespoň možné. Do filosofie patří tedy především poznání všech jsoucen existujících mimo nás. Nejvyšší příčiny a důvody tohoto řádu skutečna, — neboť jsoucna mimo nás tvoří skutečný řád, kosmos, do něhož patříme i my sami, — vyšetřuje filosofie v metafysice (první filosofie). Předpokladem správného poznání řádu skutečna je řád v myšlení, v pojmech, soudech a úsudcích. Nejvyšší příčiny a důvody tohoto řádu ideálního, pomyslného vysvětluje filosofie v logice. Metafysika užívá logiky k tomu, aby poznala nejvyšší příčiny a důvody celého vesmíru, tedy i lidského života, jeho účel a smysl. Rozřešení těchto otázek usměrňuje i způsob lidského života, aby byl opravdu životem člověka důstojným. Toto usměrnění lidského života a lidského jednání, alespoň vzdálené a nepřímé, je předmětem třetího oddílu filosofie, etiky, která je vědou spekulativně praktickou, jejímž předmětem nejsou ani jsoucna mimo nás existující ani jen jsoucna ideální, pomyslná, ale řád úkonů lidského chování, jimiž je lidské chování usměrňováno k přirozenému cíli člověka.

Není zapotřebí vědecké, filosofické definice práva, abychom poznali, do které části filosofie patří filosofie práva. Každý normálně duševně vyvinutý člověk ví, co je možno rozumět pod pojmem práva. Vycházíme-li od nejběžnějšího významu tohoto slova v českém ja-

zyce, napadne nám především jeho subjektivní význam, totiž mravní (na rozdíl od fyzické) možnost něco činiti a vyžadovati. Mluvíme o výkonu práva, o právu na něco a podobně. Právem nazýváme také zákon nebo soubor pozitivních zákonů státních, pozitivní právní řád. V obou případech poznáváme alespoň nejasně, třeba zcela bezpečně vztah mezi právem v obou uvedených významech a jistou ctností, dokonalostí lidskou, kterou nazýváme spravedlnost. I takové předvědecké poznání nás tedy vede k prvotnímu — jak později uvidíme — významu práva, jakožto předmětu spravedlnosti, který můžeme vyjádřit také jako věc náležející někomu jako jeho vlastní.

Všechny tyto výměry práva zběžně naznačené svědčí však stejně o tom, že právo má vztah k jistému oboru lidské činnosti, a sice činnosti uvážené a dobrovolné, ať už tvoří jakýsi její předpoklad (mravní možnost), nebo jest jejím usměrňujícím prvkem (zákon) a nejbližším cílem (spravedlivé). Patří tedy filosofické poznání práva do oné části filosofie, která má za předmět řád svobodného jednání lidského a jeho posledního cíle, a doplňuje tak teoretický, metafysický názor na svět a na život názorem praktickým. Je tedy právní filosofie integrální součástí přirozené, filosofické etiky.

Právní filosofie směřuje k poznání práva jakožto jsoucna z jeho nejvyšších příčin. Se stanoviska praktického však můžeme označit za nejdůležitější úkol právní filosofie stanovení poměru pozitivního právního řádu k řádu mravnímu. Odpověď na tuto otázku je pro filosofickou soustavu obdobně charakteristická a důležitá jako na př. v jiné části filosofie odpověď na otázku po kritériu pravdy nebo hodnotě našeho poznání.

Na začátku této kapitoly jsme se zmínili o požadavku úplnosti a jednoty vědecké filosofické soustavy. V čem spočívá její úplnost, to bylo dostatečně pověděno. Jednota vědecké soustavy filosofické spočívá v tom, že jednotlivé její části tvoří celek, vzájemně se doplňují a často jedna závisí na druhé. Viděli jsme tak alespoň zběžně, jak etika, věda o činech lidských jakožto zaměřených k cíli, tedy o činech mravních, závisí na metafysice, zejména na řešení otázky posledního cíle všeho co je, tedy i života lidského.

Spolu s etikou závisí právní filosofie zvláštním způsobem na spekulativní psychologii. Psychologie je metafysickou vědou o principu života, tedy i o duši lidské, jejich mohutnos-

tech organických i duchovních. Psychologii přísluší řešit otázku svobody lidské vůle, na jejímž rozřešení závisí existence etiky i právní filosofie jakožto samostatných věd. Praktický život a zejména veškerá činnost zákonodárná i soudní předpokládají svobodu vůle, neboť bez tohoto, ostatně každému normálnímu člověku samozřejmého předpokladu, bylo by dávání zákonů, rozhodování sporů a trestání provinilců jednáním bezdůvodným, zbytečným, a tedy nesmyslným. Právní filosofie a etika vůbec je věda spekulativní, třeba zároveň i praktická a musí předpokládati otázku svobodné vůle jako rozřešenou již v kladném smyslu pro svobodu lidské vůle, neboť není-li člověk ve svém chtění svobodný, nemůže existovat etika a tedy ani právní filosofie jako věda o svobodném jednání člověka směřujícím k cíli. Nemá-li člověk svobodné vůle, pak sice směřuje také k cíli, jeho činnost je však určována nutně jeho přirozeností, nemůže se nazývat jednáním. Jedinou vědou o činnosti člověka by byla přírodní filosofie, přesněji psychologie; nebylo by třeba zvláštní vědy o lidských činech, jimiž člověk usměrňuje své chtění svobodně ke svému přirozenému cíli rozumem poznanému. Nebylo by etiky a tedy ani právní filosofie.

Právní filosofie má úzký vztah zejména k obecné části etiky, z níž čerpá řadu pojmů a poznatků a rovněž k oné části etiky, kterou nazýváme sociologií. Předmětem sociologie je člověk jakožto tvor společenský, poměr jednotlivce k celku, původ a účel společnosti rodinné, státní atd.

Právo, zejména ve významu »positivní právní řád« se nám jeví jako prostředek, jímž společnost dosahuje svého cíle. Ze sociologie čerpá právní filosofie poznatky o společnosti, zejména státní, jichž potřebuje ke svým účelům.

Právní filosofie je tedy organickou součástí filosofické soustavy a sice prostřednictvím etiky, s níž sdílí vztah a závislost na metafysice. Jakožto součást etiky předpokládá právní filosofie mnohé poznatky obecné etiky a sociologie.

Kapitola I. O podstatě práva.

1. Výměr práva.

Výměr práva, který je cílem naší úvahy, nemůžeme v přesném smyslu dokázat. Docházíme k němu spíše rozvinutím pojmů o právu, které má každý normální člověk. Právo chápeme především jako vztah svobodného panství nad věcí. Dále bývá jako právo

označována věc sama, která je druhému povinná podle spravedlnosti a konečně také zákon, který můžeme označit jako základ onoho vztahu svobodného panství nad věcí, jako základ práva.

Srovnáváme-li tyto tři definice práva, vidíme, že v nejvlastnějším smyslu právem je onen vztah svobodného panství rozumné bytosti nad nějakou věcí. Předmět tohoto vztahu (*terminus ad quem*), jež označujeme jako to, co je druhému povinné jakožto jemu vlastní, co je tedy předmětem a cílem vztahu svobodného panství, a tento vztah je právem v nejvlastnějším smyslu. Také zákon nazýváme právem jen odvozeně, poněvadž je základem a v jistém smyslu příčinou práva ve vlastním smyslu, totiž svobodného panství nad věcí.

Zákon bývá často nazýván právem objektivním, a myslí se tím obyčejně pozitivní právní řád. V tomto pojednání však vyhražujeme název »právo objektivní« tomu, co je předmětem (*objectum*) práva. Definice práva jako vztahu svobodného panství bývá někdy vyjádřena spíše se zřetelem k podmětu práva, kterým představuje v právním vztahu cíl, od něhož vztah vychází (*terminus a quo*) a zní: mravní (na rozdíl od fyzické) moc nad vlastní věcí, jíž odpovídá povinnost ostatních nerušiti toto právo. Právo takto definované se nazývá někdy právem subjektivním. Tento výraz však se nám nezdá nejvhodnějším, neboť jak vztah svobodného panství, tak mravní moc, oprávněnost, jsou něčím objektivním, platí v poměru ke všem ostatním.

Výměru práva ve vlastním smyslu jakožto vztahu svobodného panství nad věcí porozumíme nejlépe, objasníme-li si pojmy práva jakožto látky spravedlnosti, povinnosti, podmětu práva, a zejména důkladným rozbořením základu právního vztahu, totiž zákona.

2. Právo jakožto látka spravedlnosti.

V předešlé kapitole jsme řekli, že právo ve smyslu objektivním (předmět právního vztahu) tvoří látku úkonů činnosti spravedlnosti. Touto látkou je nějaká věc, čímž rozumíme vše, co může člověku nějak prospívat. Nejsou to jen hmotné věci v užším smyslu, ale i úkony jiných lidí. Předmětem práva a látkou spravedlnosti může býti zkrátka vše, co je zařízeno k dobru člověka jako k nejbližšímu cíli a může jím býti ovládáno svobodným panstvím. Aby však taková věc se stala látkou spravedlnosti (*materia circa quam*), musí býti předmětem, cílem právního vztahu. Zdržují-li se užívání věci, která nikomu nepatří, nejednám podle spravedlnosti, poněvadž

užíváním takové věci nezasahují do práva jiného. Plním však povinnost spravedlnosti, neruším-li v užívání věci někoho, kdo jest jejím vlastníkem.

Z toho, co bylo řečeno plyne, že předmětem práva nemůže být člověk, poněvadž člověk není zařízen k jinému člověku jako k bezprostřednímu cíli, ale směřuje jakožto rozumná bytost přímo ke svému cíli poslednímu. Může však být předmětem práva činnost druhého člověka.

3. Spravedlnost jako ctnost.

Spravedlnost je nejlépe vyjádřena jako trvalá a ochotná vůle dáti každému co jest jeho, tedy dáti každému jeho právo. Spravedlnost směřuje k tomu, aby se každému dostalo, co jeho jest, podle rovnosti to jest podle určité míry, pokud věc patří druhému jako jeho vlastní.

Tato rovnost může být buď kvantitativní, aritmetická, takže každý dostává tolik, kolik byl sám dříve dal. Spravedlnost tohoto druhu, která zavádí tento druh rovnosti, nazýváme spravedlností směnnou, poněvadž nejtypičtějším jejím příkladem je směna věcí stejné hodnoty. Spravedlnost směnná se uplatňuje ve styku jednotlivců zejména při koupi, prodeji a všech úplatných právních jednáních.

Spravedlnost podílná naproti tomu zavádí rovnost úměrnosti, rovnost geometrickou. Jejím předmětem jsou společná dobra lidské společnosti (rodina, stát), dále počty a hodnoty, ale také břemena společnosti, která rozděluje spravedlnost podílná tak, aby byla úměrnost mezi zásluhou jednotlivcovou a odměnou a ovšem také mezi zatížením jednotlivce diktovaným nutnou potřebou společnosti a jeho fyzickými a hospodářskými možnostmi. Spravedlnost podílná je ctností představeného, hlavy společnosti.

Třetí druh spravedlnosti se nazývá spravedlnost směřuje k tomu, aby se každému dostalo a směřuje k tomu, aby každý člen dal společnosti to, co potřebuje k dosažení svého cíle. Řídí se buď rovností úměrnosti nebo rovností aritmetickou.

Spravedlnost se také označuje jako ctnost, která obrací úkony všech ostatních ctností ve prospěch jiných lidí, ať už jde o jednotlivce nebo společnost. Úkon spravedlnosti směřuje jako úkon každé jiné ctnosti k zdokonalení jednatelova, avšak na rozdíl ostatních ctností má úkon spravedlnosti za nejbližší cíl dobro jiných, jednotlivců nebo celku, společnosti.

V této souvislosti můžeme říci, že jako etika obecná má za předmět lidský úkon za-

měřený k cíli, jímž je blaženost, tedy dobro jednatelova, tak právní filosofie uvažuje týž lidský čin pokud směřuje sice také k zdokonalení jednatelova, nikoli však bezprostředně, ale prostřednictvím zaměření ve prospěch jiných, jednotlivců či společnosti.

4. Právo a povinnost.

Zmínili jsme se už o tom, že právu odpovídá povinnost. Co je povinnost, není třeba dokazovati. Stačí rozvinouti pojem, který má každý normální člověk o povinnosti.

Povinnost chápeme jako závaznost, která nutí vůli šetřiti práva. Tato závaznost není fyzická, poněvadž vůle může fyzicky svobodně rozhodovat o tom, zda práva bude šetřiti nebo nebude. Tato závaznost je však nutností mravní, poněvadž vůle nemůže měniti vztah k cíli. Nešetří-li práva, odvrací se vůle od cíle a hřeší. Fyzicky může právo porušovati, není však v její moci způsobiti, aby čin, který znamená porušení práva, neznamenal zároveň odvrát od posledního cíle, a tedy zvrácenost a nedokonalost.

Právo a povinnost jsou pojmy souvztažné. Jako právo tak i povinnost vznikají ze zákona. Kde není zákona, tam není práva ani povinnosti.

Všechny povinnosti jsou mravní, poněvadž znamenají mravní závazek, jak o něm byla řeč v předešlém odstavci. Právními povinnostmi jsou však jen ty, jímž odpovídá nějaké právo. Naproti tomu každému právu odpovídá povinnost mravní. Povinnosti zaplatiti spravedlivou cenu nebo mzdu odpovídá právní nárok druhého na tuto cenu nebo mzdu. Naproti tomu zámožný člověk má povinnost podporovati potřebné, této povinnosti však neodpovídá žádné právo na almužnu. Takové povinnosti, kterým neodpovídají práva, nazýváme mravními v užším smyslu.

Třebas právo a povinnost jsou pojmy souvztažné, můžeme říci, že ontologicky je dříve právo než povinnost, kdežto psychologicky, se stanovisky člověka a z jeho poměru k První Příčině a poslednímu cíli je první povinnost, z níž plynou pak jeho práva.

5. Podmět práva.

Výměr práva jakožto svobodného panství nad věcí naznačuje již, že podmětem práva může být jen rozumná bytost. Vztah podle něhož něco patří jinému může být různý. Tak patří případdek podstatě, hnízdo ptáku a podobně.

Právní vztah svobodného panství vyjadřuje však nejdokonalejší způsob, jímž může něco

patřiti jinému. Takovým způsobem může něco patřiti jen rozumné bytosti, která je přirozeně svobodná, poznává svůj životní a poslední cíl a směřuje k němu svobodným rozhodnutím vůle. Proto všechny věci nižší jsou zaměřeny k rozumné bytosti jako ke svému nejbližšímu cíli, jehož prostřednictvím i ony dosahují svým způsobem posledního cíle. Proto mohou býti všechny věci nižší člověkem ovládány a používány k dosažení jeho vlastního cíle. Nemůže tedy býti člověk vlastnictvím jiného člověka, poněvadž žádný člověk není zaměřen k jinému člověku jako ke svému bezprostřednímu cíli. Rozumnou bytostí zůstává i člověk, který buď pro nedospělost nebo duševní chorobu nemá užívání rozumu. Jsou proto i takoví lidé podměty práva.

Není tedy nositelem práva zvíře. Člověk má povinnost zacházeti dobře se zvířaty a netýrati je zbytečně, tato povinnost je však povinností mravní v užším smyslu, neodpovídá jí nějaké právo zvířete, které je svou bytostí zařízeno k člověku jako ke svému nejbližšímu cíli a může býti proto člověkem ovládáno jako každá jiná věc, samozřejmě vždy způsobem odpovídajícím člověku jakožto rozumné bytosti.

6. Podmět povinnosti.

Poněvadž právo a povinnost jsou pojmy souvztažné a nelze si myslet právo bez povinnosti a naopak, odpovídá nutně každému podmětu práva podmět povinnosti právu odpovídající. Jak jsme poznali v předcházejícím článku 4., každá povinnost, a tedy i povinnost ze spravedlnosti, je vlastně nutnost, závaznost mravní. Může tedy býti podmětem povinnosti jen rozumná bytost tak jako jen rozumná bytost může býti podmětem práva (čl. 5). Právo ve smyslu subjektivní oprávněnosti je mravní moc, mravní možnost žádati »svoje vlastní« v rámci zákona. K tomu je zapotřebí rozumového poznávání a svobodného sebeurčení k poslednímu cíli, kterému má právo napomáhati.

Mezi oprávněným a zavázaným, mezi podmětem práva a podmětem povinnosti je jistý logický vztah, který nazýváme právním poměrem. Není to právní vztah svobodného panství, jež jsme v 1. článku této kapitoly označili za podstatu, bytnost práva. Právní poměr mezi oprávněným a zavázaným vyjadřuje pouze to, a spočívá v tom, že určitému oprávnění osoby, která je podmětem právního vztahu odpovídá určitý závazek, určitá povinnost jiné osoby, kterou proto nazýváme podmětem povinnosti. Také tento právní poměr má základ v zákoně. Jeho bezprostředním

důvodem je však konkrétní děj nebo určitá skutečnost vnějšího světa, odpovídající zákonu přirozenému nebo také pozitivnímu, který všem ukládá závazek respektovati tuto skutečnost. Taková skutečnost nebo konkrétní děj je také bezprostředním základem mnohých právních vztahů a nazývá se v právní vědě titul práva. K pojmu Titulu práva se vrátíme ještě v další kapitole, neboť úzce souvisí s pojmem zákona, jemuž je tato kapitola věnována.

7. Povaha právního vztahu.

Nazvali jsme právo vztahem svobodného panství rozumné bytosti nad vlastní věcí. Co je to vztah, je každému více méně jasno a snad právě proto se to dá dosti těžko definovat. Filosofie pojednává o vztazích různých druhů, a je proto nutno, abychom stanovili, mezi který druh vztahů patří právo.

Logika a metafysika mluví o vztahu, který tvoří jednu všeobecnou třídu jsoucna (praedicamentum) a nazývá se vztahem predikamentálním. Takový vztah je jsoucnem případkovým, které přistupuje k bytnosti jiného jsoucna a nemůže existovati samo o sobě. Vztah se dá krátce vyjádřiti jako případek, jehož celé bytí jest: míti se, odnáseti se k jinému. Každý vztah předpokládá ke své existenci podmět, od něhož vychází, předmět nebo cíl (terminus), k němuž směřuje a základ z něhož vyplývá. Vztah vyjadřuje řád podmětu k cíli. To platí nejen o vztazích predikamentálních, ale také o všech ostatních druzích vztahů, tedy i o vztahu právním.

Příkladem takového vztahu predikamentálního je třebaš otcovství, tedy poměr dvou lidí, z nichž jeden pochází od druhého. Podmětem vztahu je otec, cílem je syn a základem je skutečnost zplození syna otcem. Takovýto vztah přistupuje jako případek ke svému podmětu již existujícímu a není zahrnut v pojmu podmětu, nesplývá s jeho bytností.

Je však řada vztahů, které nemůžeme označiti za něco přistupujícího ke svému podmětu, neboť řád poměru k cíli se u takového vztahu nedá odmyslet od bytnosti podmětu, v níž je zahrnut a s níž splývá v jedno. Tak třebaš mluví kosmologie o látce a tvaru jako o neúplných podstatách, prvních principech tělesa, úplné podstaty hmotné. V pojmu a v bytnosti každé z obou těchto neúplných podstat je zahrnut vztah ke druhé, který nelze oddělovat od jejich bytnosti. Kdyby zanikl tento vztah, zanikla by i celá bytnost látky nebo tvaru. Podobně jako ve všeobecné třídě podstaty, kam patří příklad právě uvedený, se vyskytují vztahy tohoto druhu ve všech vše-

obecných třídách, kategoriích jsoucna, tak třebaš vědění, věda je případkem, vlastností lidského rozumu. Vztah vědy, vědění k předmětu vědění se nedá vyloučit z pojmu vědění, ani z bytnosti tohoto případku, nemá-li jeho bytnost zaniknout. Vztahy tohoto druhu se nazývají transcendentální, poněvadž přesahují (transcendunt) všechny kategorie, všeobecné třídy jsoucna, kdežto vztahy predikamentální tvoří jednu z deseti kategorií jsoucna a nemohou ji přesahovati.

Jak vztah predikamentální tak i transcendentální jsou něčím skutečným, reálním, co existuje mimo nás nezávisle na našem myšlení. Je patrné, že vztah právní se nedá zařadit do žádného z obou dosud zmíněných druhů vztahu. Kdo nabude vlastnictví nějaké věci, nenabývá nějakého nového druhu bytí případkového, nemění se nijak ani nabytá věc tím, že dostala nebo změnila vlastníka. K podstatě, k bytnosti vlastníka ani věci nepřistupuje v důsledku právního jednání, jímž nastává změna právního vztahu, žádná nová realita případková.

Vztah právní tedy může patřit toliko mezi vztahy logické, rozumové (relatio rationis). Vztah jen rozumový, jako každé jsoucno rozumu (ens rationis) je toliko pomyslné, ideální, existuje jen v našem rozumu. Také právo a právní vztahy existují jenom v rozumu, nikoliv v řádu skutečna. Právní vztah však není pouhou fikcí, libovolným výtvorem rozumu, jako třebaš pojem nicoty, jemuž ve skutečnosti neodpovídá ve skutečném světě žádné jsoucno, tedy skutečně »nic«, který však rozum přece vytváří jako by mu něco ve skutečnosti odpovídalo a vyjadřuje jím pouhý zápor, nedostatek jsoucna. Kromě takovýchto čistě fiktivních jsoucen rozumu však je řada pomyslných jsoucen a tedy i vztahů rozumových, které mají základ ve skutečnosti, jehož ostatně nepostrádají zcela ani pojmy čistě fiktivní.

Je tedy právo vztah rozumový, jehož podmětem je rozumná bytost, cílem věc ve smyslu již vymezeném (čl. 2.) a základem zákon. a vnější úkony, jimiž se podle zákona právo nabývá.

Povaze právního vztahu porozumíme proto dokonale tehdy, když pochopíme dobře jeho základ, jímž je zákon. Zákon jakožto základ právního vztahu a ostatní příčiny práva tvoří předmět následující kapitoly.

Obec je dílem přátelství a to je svobodné rozhodnutí pro společné žití.

Aristoteles

Kapitola II. O zákonu.

Obsah: zákon věčný, přirozený mravní a právní, přirozenost lidská je základem práva a mravnosti (nejbližším), účel práva, vynutitelnost plynoucí z jeho účelu atd., právo a mravnost.

1. Pojem zákona.

Zákon v širším smyslu není pojem jen etický, právně filosofický či právnícký. O zákonu v širším smyslu mluví především metafysika a také přírodní filosofie.

V nejširším smyslu rozumíme zákonem pravidlo a měřítko jakékoliv činnosti. Tak mluvíme o zákonech přírodních, jimž podléhá činnost těles a zákonech života rostlinného i živočišného. Těmito zákony se zabývají přírodní vědy a z jiného hlediska přírodní filosofie.

V užším smyslu nazýváme zákonem pravidla řídící lidskou činnost tvořivou, ať už jde o zákony krásných umění, nebo umění v širším smyslu, tedy třebaš i zákony logické (umění správně usuzovati).

V nejvlastnějším smyslu však nazýváme zákonem pravidlo řídící lidské jednání, svobodné a uvážené úkony lidské směřující k cíli.

2. Jednání lidské.

Než se pustíme do rozboru pojmu zákona, zmíníme se krátce o povaze lidského jednání, které zákon upravuje a usměrňuje.

Obecná etika učí, že každý svobodný a uvážený lidský čin směřuje nutně k nějakému poslednímu cíli, který je chtěn sám pro sebe a nikoliv jako prostředek k jinému. Kdyby nebylo posledního cíle, nebyly by chtěny ani cíle bezprostřední, které jsou prostředky k cíli poslednímu, jímž je blaženost.

Lidský úkon může být tedy uvažován nejen vzhledem ke svému vzniku v duši (psychologicky), ale i eticky, jako čin směřující k cíli vědomě a svobodně, tedy jakožto čin mravní.

Každé jednání a každá činnost má transcendentální vztah (viz kap. 1. čl. 6) ke svému předmětu. Mravnost činů lidských spočívá v jejich transcendentálním vztahu k předmětu, pokud tento předmět podléhá zákonu usměrňujícímu člověka k poslednímu cíli. Tento zákon určuje, zda předmět lidského jednání je podřazen poslednímu cíli nebo zda od něho odvrací. Můžeme tedy krátce říci, že mravnost spočívá v transcendentálním vztahu lidských činů k zákonu. Lidským činem se rozumí především svobodný a uvá-

žený úkon lidské vůle a teprve v druhé řadě vnější čin provedený na rozkaz vůle. Již tento vnitřní úkon vůle je dokonale dobrý nebo špatný; není třeba, aby přistoupilo ještě vnější jednání, aby úkon vůle nabyl mravního charakteru.

Transcendentální vztah lidského činu k zákonu je dvojí. Buď se čin lidský shoduje se zákonem, směřuje k pravému poslednímu cíli, k pravé blaženosti nebo se protíví zákonu a odvrací člověka od posledního cíle. Shoda se zákonem činí lidský úkon mravně dobrým a neshoda se zákonem jej činí mravně špatným, zlým.

V první kapitole jsme mluvili o spravedlnosti a definovali jsme ji jako ctnost, která vede lidské jednání k poslednímu cíli prostřednictvím zařízení k jiným lidem a činí tak člověka ochotným dáti každému co jest jeho. Tato část mravnosti má nejbližší vztah k právní filosofii, zejména k vymezení pojmu právního řádu přirozeného, o němž budeme mluvit v následujícím článku.

3. Výměr zákona a jeho rozvedení.

Nejkratší a nejvýstižnější výměr zákona v nejvlastnějším smyslu podává Tomáš Akvinský v Summē theologické (I—II, 90, 4) slovy: »Rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam habet communitatis, promulgata« (Zařízení rozumu k obecnému dobru prohlášené od toho, kdo pečuje o obec).

»Zařízení rozumu« znamená, že řídit lidské jednání přísluší rozumu. Zákon je tedy dílem rozumu, nikoli však rozumu bádavého, ale rozumu praktického, je to rozkaz praktického rozumu, totiž rozumu pokud řídí činnost. V předešlém článku jsme viděli, že v bytnosti svobodného a uváženého lidského úkonu je zahrnut transcendentální vztah k poslednímu cíli. Spočívá tedy »zařizování rozumu«, rozumné pravidlo zákona v řízení a pořádání prostředků k poslednímu cíli rozumem, který poznává nejen cíl, ale i vztah a poměr prostředků k cíli.

Z metafysiky je známo, že poslední cíl je dobro, k němuž směřuje celý vesmír. Tímto společným dobrem a jediným cílem vesmíru jest Bůh, První Příčina všeho co je. Proto se praví, že zákon je zařízení »ke společnému dobru, tedy usměrnění k poslednímu cíli.

Posledního cíle, božského dobra však nedosahují všechna jsoucna stejným způsobem, ale každé podle způsobu své přirozenosti. Největší rozdíl v tomto způsobu je mezi tvory nerozumnými a bytostmi rozumnými. Nerozumné tvorstvo, říše podstat neživých, rostlin a zvířat sice dosahuje posledního cíle svou

činností, avšak tohoto cíle nepoznává. Proto je zařízení k člověku jakožto k cíli bezprostřednímu a sloužíc mu, dosahuje i říše podstat neživých, rostlin a zvířat svého posledního cíle, poskytujíc mu prostředky k dokonalému dosažení cíle posledního poznáním. Zákon, usměrnění ke společnému dobru je proto nerozumným tvorům vtištěn tak, že nutně podle něho vyvíjejí činnost, aniž by si uvědomovali vztah činnosti k cíli, aniž by cíl poznávali. Naproti tomu člověk jakožto tvor rozumný poznává svůj poslední cíl a směřuje k němu svobodně na základě poznání. Nazývá se proto způsob, jímž je zákon uložen rozumné bytosti, uvedením ve známost, »prohlášením«. Nerozumným tvorům je »prohlášen« zákon tím, že je jejich bytnost utvářena tak, že nutně a bez poznání vyvíjejí činnost podle zákona.

Prohlašovat zákon, který je zařízením k obecnému, společnému dobru, přísluší »tomu, kdo pečuje o obec«, tedy Bohu, máme-li na mysli řád vesmíru nebo hlavně státu, jedná-li se o zákon, který řídí společnost státní k jejímu cíli, obecnému dobru.

Prostá i vědecká zkušenost nás poučují o tom, že všechny věci směřují k vlastnímu zdokonalení. Toto zdokonalení je dobrem každého jednotlivého jsoucna a má ráz cíle, k němuž jsoucno svou činností směřuje. Zkušenost nás však také učí, že činnost všech věcí směřuje nejen k vlastnímu zachování a zdokonalení, ale především také k zachování a dobru celých druhů. Vzájemným působením jsoucna všech druhů, živých i neživých, je vytvářen řád vesmíru, z něhož právem metafysika vyvozuje jeho společný a jediný původ a poslední cíl. Tímto posledním cílem je dobro a dokonalost celého vesmíru, která svědčí o nekonečné dokonalosti jeho Původce a Pořadatele. Je tedy první příčina zároveň také vnějším posledním cílem a dobrem celého vesmíru. Usměrnění všeho co jest ke společnému poslednímu cíli se nazývá zákonem. Proto se praví ve výměru nahoře uvedeném, že zákon jest zařízení rozumu »ke společnému dobru«.

Posledního cíle ať už vnitřního (vlastní dokonalost, dobro a dokonalost druhu a celého vesmíru) nebo vnějšího (oslava Tvůrce), nedosahují všechna jsoucna stejně, ale každé podle způsobu své přirozenosti. V tomto směru je důležitý rozdíl mezi bytostmi nemajícími rozumového poznání a bytostmi rozumnými. Nerozumné tvorstvo, říše podstat neživých, rostlin a zvířat sice dosahuje svého dobra, dokonalosti jednotlivců a druhů a slouží tak dokonalosti a dobru celku i oslavě Tvůrce, avšak nepoznává svůj cíl tak, jako bytost roz-

umná. Máme-li na zřeteli jednotný poslední cíl, zejména poslední cíl vnější, totiž oslavu Tvůrce, pochopíme, že člověk jako rozumná bytost jest nejvzácnější částí hmotného vesmíru, a proto všechna jsoucna méně dokonalá jsou zařazena k němu, pro něho, slouží mu k jeho zdokonalení, byť to bylo jen tím, že poskytují člověku látku poznání, které tvoří základ rozumného názoru světového a životního. Bez rozumných bytostí by nebylo dokonale dosaženo posledního cíle vesmíru, neboť vnější oslava Tvůrce vyžaduje, aby byl poznáván a milován rozumnými bytostmi, které poznávají také ostatní stvořené věci jako jeho dílo. Směřuje proto nerozumné tvorstvo k poslednímu cíli nepřímo, prostřednictvím svého zaměření k člověku. Zákon, usměrnění ke společnému dobru je proto nerozumnému tvorstvu vtištěn tak, že jeho přirozenost jest zvláštním způsobem utvářena a vyvíjí nutně činnost směřující k cíli, jehož nepoznává. Naproti tomu člověk jakožto tvor rozumný svůj poslední cíl poznává a směřuje k němu svobodně na základě poznání. Nazývá se proto způsob, jímž jest zákon uložen rozumné bytosti uvedením ve známost, »prohlášením«.

Prohlašovatí zákon, který jest zařízením rozumu k obecnému dobru, přísluší »tomu, kdo pečuje o obec«, tedy Bohu, máme-li na mysli řád vesmíru nebo přirozený mravní řád a státní autoritě, jedná-li se o pozitivní zákon, který řídí státní společnost k jejímu cíli.

4. Zákon věčný, zákon přirozený a právní řád.

V Tvůrci a Pořadateli vesmíru existuje zákon jakožto pojem boží moudrosti, kterým Bůh všechno řídí a vede k cíli. V tomto smyslu mluvíme o zákonu věčném, jímž je Bůh sám, Prozřetelnost boží, jak dovozuje metafysika, zvláště přirozená theologie.

Pokud je zákon vtištěn ve věcech a bytostech stvořených, mluvíme o zákoně přirozeném, který je účastí tvorů na zákoně věčném.

Také člověk je svou přirozeností účasten zákona věčného, nese v sobě zákon přirozený, který řídí jeho činnost svobodnou a uváženou k poslednímu cíli. Tento přirozený zákon, přirozený mravní řád je zákonem v nejvlastnějším, etickém smyslu (viz čl. 1).

Zákon přirozený není však uložen člověku tak jako do věcí neživých a nerozumných; neurčuje činnost člověka nutně. Ze zkušenosti víme všichni, že poznáváme své přirozené náklonnosti. Je to samozřejmé, neboť každá rozumná přirozenost je schopna poznávat své sklony. Toto poznávání náklonnosti naší přirozenosti je prohlášením zákona přiro-

rozeného v člověku. Tímto způsobem je člověk účasten zákona věčného, k jehož poznání dospívá také poznáním svých přirozených sklonnů, zákona přirozeného. Přirozená náklonnost v člověku svědčí o tom, že člověk je svým tvůrcem usměrňován k poslednímu cíli, k dobru nejdokonalejšímu, k Bohu samému, podle způsobu své přirozenosti, totiž svobodně.

Poznání přirozeného zákona se neobmezuje jen na zjišťování sklonnů vlastní přirozenosti. Člověk poznává také vztah těchto sklonnů a příkazů přirozeného zákona k poslednímu cíli, poznává tedy jejich rozumnost.

V člověku se tedy přirozený zákon nebo-li přirozený řád mravní projevuje přirozenými sklony a prohlášen je tím, že člověk tyto sklony poznává jako dobré a odpovídající jeho rozumné přirozenosti. Ontologicky není tato přirozená náklonnost nic jiného než řád lidské přirozenosti, její uspořádání, vztah k poslednímu cíli. Tento vztah není něčím přidaným k přirozenosti, k podstatě člověka, jako třeba návyky nebo vášně, ale ztotožňuje se s přirozeností lidskou samotnou, je to tedy její transcendentální vztah k cíli.

První příkaz zákona přirozeného, který zahrnuje v sobě všechny ostatní, zní: Nutno činiti dobro a varovati se zlého. Poněvadž však dobro, které je nutno činiti, je dobro mravní, totiž zařízené k poslednímu cíli, můžeme vyjádřiti základní a první příkaz přirozeného zákona také takto: »Poslední cíl nutno nade všechno milovati a směřovati k němu ve všem konání«.

Z ontologické povahy přirozeného zákona plyne také, že je nutný a nezměnitelný právě tak jako je nutná a nezměnitelná lidská přirozenost. Nutnost a nezměnitelnost přirozeného zákona není ovšem naprostá, ale podmíněná, platí totiž za předpokladu, že člověk je stvořen takový, jaký je, nemůže se tedy změnit aniž by se podstatně změnila, tedy zanikla lidská přirozenost.

Tomáš Akvinský geniálně vystihuje (S. Th. I-II, 94, 2) trojí řád přirozených náklonností člověka. Jakožto podstata, jsoucno o sobě, tíhne člověk k vlastnímu zachování a rozvíjení své osobnosti, a proto je na př. sebevražda zvráceností proti přirozenému řádu. Jakožto živočich má člověk přirozenou náklonnost k zachování svého rodu. Tato náklonnost určuje předpisy přirozeného řádu vztahující se k manželství a rodinnému životu. Jakožto rozumná bytost touží člověk přirozeně po poznání pravdy a společenském životě, v němž dosahuje plného rozvinutí vlastní osobnosti. Z této náklonnosti plyne pro člověka závazek k rozvíjení rozumových ctností a k šetření práv bližního.

K tomu můžeme dodat, že zejména onen třetí řád přirozených sklonů člověka jakožto rozumné bytosti, který nutí člověka k životu ve společnosti, obsahuje řadu příkazů přirozeného zákona mravního, které se dají shrnout pod obecnou větu: Dej každému co mu náleží, dej každému jeho právo. Předpisy mravního zákona, které se dají zahrnout pod tuto obecnou větu, můžeme nazvat souhrnně přirozeným právním řádem, který je nedílnou součástí řádu lidské přirozenosti k poslednímu cíli, tedy řádu mravního.

Výměr práva uvedený v I. kapitole tedy můžeme dále vysvětlit, pokud jde o základ právního vztahu, takto: Rozumový vztah právní má základ v zákoně, v transcendentálním vztahu lidské přirozenosti k poslednímu cíli, tedy v rozumné lidské přirozenosti samé. Rozumná lidská přirozenost, její transcendentální vztah k poslednímu cíli je reálný, skutečný základ rozumových vztahů právních.

5. Důvod vzniku práva čili právní titul.

Zákon není však jediným a bezprostředním základem všech právních vztahů, ať už máme na zřeteli zákon přirozený nebo také pozitivní. Jest řada právních vztahů a právních poměrů, jejichž vznik a existenci si nemůžeme sice myslet bez zákona, ale právě tak ani bez určité skutečnosti, nějakého konkrétního děje, který jsme nazvali v předešlé kapitole (čl. 6) titulem práva. Některá nepochybná práva, jako třeba právo na život, nemají ani nepotřebují ke svému vzniku a existenci žádné jiné skutečnosti, žádného právního titulu kromě existence podmětu práva. Základem takového právního vztahu jako je právo na život jest jedině a bezprostředně přirozený zákon. Naproti tomu si nedovedeme představit třeba vznik práva vlastnického bez určité skutečnosti, konkrétního děje, jímž vzniká toto právo, které má jako každé jiné právo základ v zákoně přirozeném a bývá obvykle i hodně po-

drobně upravováno zákonem pozitivním. U práva vlastnického je takovou skutečností, (o které jsme se v předešlé kapitole čl. 6 již zmínili) jako o titulu práva, třeba koupě nebo práce.

Tyto skutečnosti vnějšího světa nebo konkrétní děje, které nazýváme právními tituly, nejsou svou fyzickou povahou schopny, aby se staly základem právního vztahu, aby daly vznik právu a jemu odpovídající povinnosti a založily tak právní poměr mezi osobami. Onu vlastnost, kterou právní věda nazývá »právní relevancí« čerpají konkrétní děje, které platí za důvody vzniku práva, jedině ze zákona. Právní relevance není tedy vlastností fyzickou, logickou, a je to vlastně vztah shody s obecnou zásadou právní, tedy se zákonem. Táž fyzická skutečnost, na př. obdělání pole může mít jednou právní relevanci jakožto projev vůle nabývatí vlastnictví pozemku okupací, jindy je důvodem práva na spravedlivou mzdu pracovníka vůči vlastníku pozemku.

Je-li tedy určitá skutečnost fyzická, projev vůle, konkrétní děj, důvodem vzniku práva, znamená to, že tato skutečnost odpovídá zákonu, který ji prohlašuje za právně relevantní a ukládá všem povinnost, aby ji respektovali jako základ, o nějž se opírá nějaké právo, nebo důvod, z něhož na základě zákona nějaké právo vzniká.

V pojmu právního titulu jakožto důvodu práva je tedy jak určitá fyzická skutečnost, tak i obecná zásada právní, již musí tato skutečnost odpovídat.

Zákon, jenž je základem všech právních vztahů a který uděluje i vnějším skutečnostem povahu titulu práva, právní relevanci, jest logickým výrazem transcendentálního vztahu člověka i lidské společnosti k poslednímu cíli. Má tedy i právní relevance skutečností, které tvoří titul práva, poslední důvod a reálný základ v transcendentálním vztahu člověka i společnosti k poslednímu cíli.

Dr M. Skácel.

Logika

Logika se svými pravidly dává možnost poznání i vlastních omylů, protože nám odhaluje jejich příčiny, dává nám prostředek, nedopustit se jich.

V. Prameny klasické logiky.

Otázky sloučené dnes v logice, byly u Aristotela a u scholastiků rozděleny na různé

části. U Aristotela je kniha kategorií nebo kniha »De praedicamentis«, (Aristotelous kategoriai); pak kniha »O výkladu«, (Biblion peri hermeneias); další je Analytika protera, čili dvě knihy první analytické studie; Analytika hystera, dvě knihy další analytické studie; Topika, čili osm knih o pravděpodobnosti; na konec Peri sofistikon, o sofistických argumentech. Všechny jeho logické spisy jsou

sloučeny v kolekci *Organon*; kolekci neučinil Aristoteles, nýbrž pochází od Diogena Laërtského.

Kniha kategorií pojednává o prvním úkonu myslí: simplex apprehensio čili o chápání; kniha o výkladu jedná o druhém úkonu myslí, o soudu, pak o slovech, o tvrzení a popírání a o rozpravě. Jiné knihy pojednávají o úsudku a to tak, že první část analytického studia jedná o syllogismu po stránce formální; analyzuje syllogismus na jeho formální prvky, mluví o nutnosti a zřejmosti logické spojitosti i tehdy, jsou-li premisy jisté nebo pravděpodobné nebo i mylné.

Další analytická studia, studia topická a sofistické argumenty analysují syllogismus v materiálu (prvky materiální), aplikuje syllogismus na materiál čili na věci jednak nutné a jisté jednak pravděpodobné, jednak sofistické. (V nutných a jistých věcech je práce další analytická, o pravděpodobných mluví studie topické, o sofistických dílo sofistických argumentů)

VI. Rozdělení logiky.

Obyčejně se rozděluje logika na dvě velké části na formální a na reální (materiální) logiku.

Toto dělení je nesprávné. Je zřejmě inspirované neodůvodněnými domněnkami z Kantovy filosofie. Mnozí autoři ji přejímají za jistou, bez přemýšlení, že je zatížena dědičnou vinou. Není tu ještě možnost zdůvodnit toto tvrzení, protože jsme ještě nevyložili Kantovy theorie, přesto je možno zdůraznit od začátku jiný způsob vidění, které bude zdůvodněno na svém místě.

Reální logika má problémy a otázky, které patří do zvláštní části filosofie, t. j. do kritiky čili noetiky (vědy o kritériu pravdy a jistoty), která analysuje jisté poznání. Autoři rozdělují formální logiku na tři části, první, která jedná o chápání čili formaci pojmů, druhá o soudu, třetí o úsudku. Toto dělení je správné.

Přesto však dáváme přednost jinému rozdělení, které odpovídá více přesnějšímu dělení celé filosofie.

Toto dělení je inspirováno úvahami, které jsou na začátku logického díla, podle nejnovějších patřící sv. Tomáši: *De totius logicae Aristotelis Summa*.

Praví se tam: Každý člověk přirozeně touží po vědění. Vědy se dosahuje důkazy; důkazy jsou vlastně průkazné syllogismy, pomocí nichž se rodí věda. Máme-li zadostiučiniti touze po vědění, která je duši vrozena, je třeba užívat důkazů; účinek předpokládá, že vlastní příčina jej provedla.

Důkaz je syllogismem; důkaz je pojmenování rodu (generické), syllogismus je druh (specifické). Máme-li poznat povahu důkazu, je třeba nejdříve být poučen o syllogismu.

Syllogismus se skládá z částí, proto je třeba předem znát části, z nichž sestává.

Části skládající syllogismus některé jsou bezprostřední a to jsou věty — soudy, z nichž se sestavují předchozí věty (premissy) tak navzájem, že z nich je možno vyvést závěr čili ustaví se důkaz. Jiné části syllogismu jsou slova; to jsou jakoby prvky vět a důkazů.

Proto před syllogismy je rozumné jednat o soudech a slovech.

Jednoduchá slova, t. j. taková, která mají nejjednodušší obsah, vyjadřují některou z desíti kategorií věcí, o nichž mluví Aristoteles. Studium o kategoriích vede nutně k úvahám o přísudcích (*praedicabilia*).

Tímto prostým náznakem je dán logický materiál.

Logický řád má své čtyři příčiny, t. j. účinnou, materiální, formální a účelovou. Chceme-li znát dobře logický řád, nutí nás to postupovat podle těchto čtyř příčin.

I. Hlava.

Jak vzniká logický řád (*causa officiens*)

I. Lidská přirozenost je základním principem rozumových úkonů.

Člověk je tělesná bytost, má své rozměry v prostoru, je nadán mechanickými a fyzikálně-chemickými silami jako jiná tělesa; je však též oživená bytost, má organičnost a život jako vegetativní bytosti; má smyslový život, je schopen vnímat a cítit jako živočichové; je rozumový, t. j. má zvláštní schopnost, která ho charakterisuje a dává mu vlastní postavení mezi vším ostatním, má rozum.

Člověk je složitá bytost, z této složitosti pocházejí jako z prvního a základního principu všechny úkony jak rozumové tak organické a smyslové, skrze schopnosti, které jsou bezprostřední principy činnosti. Myšlení jako úkon a činnost prozrazuje svou schopnost. Jaké jsou vlastní rysy myšlení?

II. Bezprostřední princip úkonů rozumu.

I ty nejvyšší úkony lidské ukazují složitost podstaty lidské přirozenosti. Není ani jediné myšlenky, která by byla úkonem pouze rozumu. Každý intelektuální úkon je závislý jak ve svém vzniku tak ve svém trvání na nižších schopnostech smyslových a proto potřebuje

tělesného orgánu, aby mohl být a proběhnout.

Abych mohl myslet na nějakou věc, potřebuji, abych ji nejdříve vnímal smyslově; abych mohl pokračovat v myšlení, potřebuji spolupráce smyslů.

Chci-li znovu obnovit něco v myšlení, potřebuji oporu v představě, ať už v přirozené představě o věci, nebo ve formě, číslici nebo vyjádření, jehož užívají matematikové v arithmetice nebo v geometrii, nebo ve smyslové formě jak si představuje umělec, aby pojal své dílo.

Vysvětlíme to.

Pro vznik myšlenky nebo jejího plodu t. j. pojmu, je třeba spolupráce vnějších smyslů.

Každý smysl vnímá jednu hmotnou vlastnost vnějších věcí.

Na př. na stole je razítko; vidím je, mohu je rozezvučet úderem, oko dostává popud, že vidí formu a barvu razítka, sluch vnímá zvuk, prsty mají hmatový vjem, vnímají tvrdost předmětu a zároveň jeho formu atd. Je tolik různých smyslových vjemů.

Tyto jednotlivé vlastnosti vnímané jak barva, tak forma, zvuk a tvrdost by zůstaly v subjektu, jenž je vnímá, odděleny a izolovány, kdyby subjekt sám neměl možnost je spojovat. Spojovací schopnost má i živočich i člověk; scholastikové ji nazývali společný smysl, *sensus communis*, nebo centrální smysl.

Smyslové vjemy na př. při koncertě se sdružují, takže vnímání vlastnosti se nám duševně jeví jako celky. Takový celek, složený z tolika částí, kolik je vnímavých vlastností, je vnímavým, smyslovým předmětem, na př. zmíněné razítko.

Konečný výsledek smyslového vnímání je vjem vnějšího předmětu.

Smyslové počítky zanechávají za sebou stopy první činnosti, představy vnímaných vlastností; tyto představy se uchovávají v obrazotvornosti a při příležitosti znovu se objevují.

Vnímáním a obrazotvorností člověk nabývá materiálu stavebního k myšlení. Pomocí vjemu nebo představy rozumu má možnost uvědomit si, co věc je; tímto úkonem získává rozumové poznatky, jejichž výsledkem jsou pojmy.

III. Pojem má své charakteristické znaky.

Pojem je odtažitý (abstraktní) a proto obecný (universální).

Věc hmotná vnímaná smysly a reprodukováná obrazotvorností je vždy jedna určitá věc z této hmoty, má své vlastnosti jak je v této chvíli a na tomto místě. (Na př. toto razítko, které vidím a kterého se dotýkám

svými rukama, je z bronzu, je kulaté, zvučí příjemně, je na mém stole atd. Vše je určeno. Mám však možnost myslet na razítko, které není z bronzu, není kulaté, není v té chvíli tu, které chápu odtažitě od těchto podrobností.)

Není pochyby, že myslím-li takto na razítko, bez jednotlivosti, existuje-li, musí být z nějakého kovu, musí mít nějakou formu, musí zvučet, někde ležet atd.; takový pojem razítka, z jakéhokoliv kovu, jakékoliv formy atd. mi dá možnost, alespoň částečnou představit si všechna razítka.

Takový pojem razítka, pojatý bez jednotlivostí, které ve skutečnosti má, se nazývá odtažitý pojem čili abstraktní. Odtažitost nebo abstraktně uvažovat znamená odděleně uvažovat »separatim considerare«, co je věc, od znaků, které z ní dělají určitou jednotlivou věc.

Odtažitě pojatý předmět se může přidělit všem jedincům, neurčitého počtu, též povahy, to znamená, že takový pojem je zároveň obecný — universální.

Odtažitě myslit a zobecňovat to může jen lidský rozum.

IV. Mnohost úkonů rozumu. Jejich základní totožnost.

Analysí úkonů rozumu, chápání, soud, dokazování jsou v základu totožné; záleží ve zření toho, co každá věc je. Přesto mají podružné vlastnosti rozdílné; je třeba je stanovit.

Začneme s úkonem chápání; má mnoho způsobů.

Uvažuje-li duch o věci nezávisle na tom, co ji obklopuje, říkáme, že je pozorný.

Pozornost se věnuje buď jedné vlastnosti nebo jednomu znaku věci, neodvisle od jiných, nebo na souhrn znaků, které vyjadřují povahu věci, avšak bez jednotlivostí, jaké má ve skutečnosti. Tyto úkony ducha se nazývají abstrakcí.

Abstrakce provádí v duchu analýsu, rozkládá znaky poznané věci.

Skládá-li je zase dohromady, činí syntézu. Myslí-li po sobě na dvě věci a pozná-li mezi nimi vztah, pak toto dvojí chápání se nazývá srovnáním.

Chápání skutečné věci je zření čili intuice. Nazývá se zření na rozdíl od pojímání věcí, které můžeme pojímat jako ideální bez vztahu ke skutečné existenci.

Někdy může být rozdíl dělaný rozumem čistě dílem rozumu, mají-li oba pojmy týž obsah.

Někdy však rozdíl dělaný rozumem je odů-

vodněný věcí, když dva pojmy vyjadřující tutéž úplnou skutečnost pod různým zorným úhlem. Toto rozlišování je virtuální. Tak na př. v člověku je jen jedna duše, avšak můžeme pomocí virtuálního rozlišování uvažovat o této jediné duši jako o principu smyslového života, nebo jako o principu duchovního života.

Soud a dokazování jsou též povahy jako úkon chápání.

Soud záleží v tom, že se přiděluje jedna věc druhé čili ve zření, že dvě věci pochopené se nějak shodují nebo ne. Soud je úkon chápání, týkající se totožnosti dvou pojmů nebo slov, které jsme už pochopili; je to složité chápání nebo týká se složitých věcí na rozdíl od jednoduchého.

Dokazování je vlastně spojování několika soudů. Rozum srovnává dva pojmy s třetím, středním; totožnost dvou pojmů srovnávaných není známá bezprostředně. Srovnáním se středním pojmem se pozná totožnost nebo netotožnost vzájemná.

V základě tedy, úkony chápání, ať mají jakoukoliv formu buď soudu nebo dokazování, jsou totožné, je to zření toho, co věc je. Poznává-li mysl vlastní úkony, zvláště duchovní, chápání se nazývá vědomí.

Úkon poznání obecně vzniká buď výhradně vlivem zřejmosti věci a pak se nazývá poznání přímé; někdy však pomocí svobodné vůle, která přiměje rozum k pozornosti buď k nějakému pojmu odtažitému nebo k dřívějšímu úkonu; v tomto případě poznání je reflexivní.

Reflexe je buď věcná čili ontologická, věnujeme-li pozornost věci obsažené v pojmu. Je psychologická nebo subjektivní, má-li na zřeteli úkon, který znamená určitou změnu v myslícím objektu.

Všechny úkony, které byly popsány, jsou v jádře chápáním toho, co věc je »quod quid est«. Rozlišování je úkon myslí, jímž si uvědomujeme, že jedna věc není druhá. Věcí nebo předmětem myslí, id quod ob-jicitur cognoscenti, je všechno, nač můžeme myslit.

Je-li jedna věc jiná než druhá nezávisle

na myšlení, existuje mezi nimi věcný reálný rozdíl. (Na př. mezi jedním člověkem jako jedincem a druhým je věcný rozdíl.)

Je-li skutečná věc, sama v sobě jediná, pojata dvěma pojmy, rozdíl mezi těmito dvěma pojmy vzatými z téže jediné věci, je logický.

Tento úkon stále týž pod různými formami pochází z téže poznávací schopnosti, nazývané inteligencí, myslí nebo rozumem.

V. Vlastnosti odtažitého pojmu dávají možnost soudu a dokazování.

Každá existující věc v přírodě je sama sebou a ne jinou, je to nesdělitelný jedinec; nelze ji chápat jako věcně patřící jiné nebo, aby byla přisouzena jiné. Člověk Jan je sám sebou, není nikým jiným; tento strom je tímto stromem a ne jiným. Odkud tedy pochází, že můžeme tvrdit jednu věc o druhé v pronášených soudech? Duch zří věci bez jejich jednotlivostí čili abstrahuje ve vlastním smyslu.

Tím odtažitým způsobem zření věc v pojmovém tvaru je nebo může být v mnohých jedincích a může jim být přisouzena našimi soudy (universale in praedicando). Pomocí myšlenkové abstrakce věci jsou přisuzovatelné nebo přidělitelné jedna druhé. Odtažitě pojmy všech přirozených věcí se dají přisoudit celému druhu nebo rodu, obsahují třídní znaky, rodové a druhové. Odtažitost umožňuje i dokazování, protože toto předpokládá střední pojem universální. Odtažitost čili universálnost je důsledek abstrakce.

Závěr: Tak jsme poznali vznik čili účinnou příčinu uspořádání myšlení a jeho způsobu činnosti.

Člověk a jeho inteligence je nositelem a dává vznik materiálu logického řádu a zároveň jej spojuje. Rozum provádí toto své dílo závisle na smyslovém vnímání jak vnějších tak vnitřních smyslů pomocí abstrakce a zobecňování.

Pojem pro svůj ráz odtažitý a obecný může se stát přísudkem a tak v soudu se stává součástí logického řádu. D. J. Mercier

**K dobru je nutno vésti mládež, ale také lidi dospělé, aby v dobru setrvali.
K tomu jest potřebí dobrých zákonů, které jsou řečí rozumnosti a rozumu a
které mají donucovací moc. Zákon tudíž má význam ethický; nucením má při-
pravit podmínky k mravní svobodě.**

Aristoteles

Je náboženství a mravnost subjektivní nebo objektivní?

(Z psychologie náboženství.)

Zkušenostní fakta náboženského vývoje nejsou méně jasná než jiná fakta duševního dění. Určité náboženské zážitky přicházejí spontánně, jiné jsou pěstovány prostředím rodinným a školním. Přijde však doba, kdy probuzené vědomí sebe čili vnitřní »já« touží a snaží se po osobním a vlastním prožití a proniknutí do náboženských oblastí a hodnot. Někdy spadá takový náboženský zájem do touhy a snahy po theoretickém objasnění smyslu života a světa. Něco z náboženské touhy a potřeby je nepochopitelně u každého člověka, jak zdůrazňuje Spranger.

Vědomé hledání na rozdíl od spontánního má ráz osobní snahy a osobního pokusu přivlastnit si náboženské hodnoty a vžít se a poznat jeho skutečnost. To co člověk dostal, hledá alespoň vlastním způsobem prožít silnějším chvěním duše nebo doplnit vlastním souhlasem a přesvědčením. Takový pokus se vždy nezdaří. Positivnějšího výsledku se dopracuje ten, kdo při této snaze osobního života náboženského odhalí v něm nové věci. Tímto novým se probouzí něco uvnitř, ale předpokládá to objektivně — náboženský materiál na př. Písmo sv., nauku nebo praxi náboženskou.

Objektivně - náboženské bohatství se tím nemění, začíná-li se probouzet v duši jedince nový poměr a nový život. Je to nová vážnost, s jakou nový účastník vchází do náboženského života a stává se opravdu náboženský. Je-li tento nový osobní účastník založen vědecky, hledá na př. vystavět si život Kristův přesně, naráží na překážky, snaží se je překonat atd. Rozvíjí se pomalu poznání záhad života a skutečnosti čili světozorných otázek. Vnitřní život po svém propuknutí už člověka neopouští. Může se stát, že nábožensky povrchní prostředí dovede člověka odvést od hlubšího života, může být i mnoho jiných možností na př. odvrát od náboženství atd.; všimněme si dnes vývoje jedné osobnosti duševního života náboženského ve vlastních jejích slovech: »Je nutné, abych formulovala v hlavních rysech vývoj svých názorů, z něhož by bylo patrné mé založení i zábrany, které stojí v cestě tomu, abych přijímala bez námitek křesťanství a zvláště katolictví za své. Slyšela jsem mnohé věci z katolické nauky formulovány do takové šířky a přitom to bylo katolické, že bych to nikdy nebyla

pokládala za možné, že je katolictví schopno jít do takové šířky a hloubky«.

Tyto první věty prozrazují osobnost s vědeckým základem a s theoretickou potřebou řešit světozorné otázky, zvláště náboženské. První rys její je hledání. Toto je patrné z dalších vět: »Niméně zůstává ještě několik principů v katolictví, které pokládám za typicky katolické, které jsou užší a které se týkají věcí, jež dovedou jiné filosofie, jak se mi zdá, pojati šířeji. Snad se dají též formulovat jako filosoficky a rozumově přijatelné. Mám asi duši křesťansky zkonstruovanou, (soudím-li podle některých lidí, kteří tvrdí, že i lidé s duchovním životem nemusejí myslet, cítit a tvořit křesťansky), poněvadž mne uspokojoval sv. Augustin, který vyslovoval mé touhy, a s nímž jsem hledala cíl. Pak však jsem přišla do školy vědy a filosofie, přesněji do školy profesorů filosofie a slyšela úsudky: »Jistota sv. Augustina a jemu podobných je čistě psychologická; je to pocit jistoty. Přijmeme-li za poznávací metodu ty různé stavy duševní jako je intuice, víra, cit, musíme pak, abychom byli důslední, věřit poslednímu fetišistovi africkému, neboť tu nemáme žádných objektivních kritérií«. S tím jsem souhlasila, neboť není-li v křesťanství nic reálnějšího, jsou-li rozumová odůvodňování v katolictví prohlašována za správná jen potud, pokud neodporují Bibli či spíše tradici církve, pak je tu dvojí pravda; jedna zjevená, druhá dosahovaná postupně vývojem lidských duševních schopností. Později jsem si to formulovala: »Věříš spíše legendě nebo věříš v autonomní rozum a jeho poznávací schopnost?« Rozhodla jsem se pro druhé a uspokojovalo to můj realistický a kritický smysl a část bytosti.« V tomto duševním rozboru a vývoji se setkáváme nejdříve s potvrzením »anima humana naturaliter christiana«. Každý člověk svou lidskou přirozeností tíhne za poznáváním i té Nejvyšší skutečnosti a zároveň má v sobě přirozené vlohy pro mravní jednání; to jsou ty Augustinovy touhy a hledání. V menším nebo větším stupni podle hlubšího nadání v každém člověku se rodí touhy a hledání Boha. Přirozenou cestu vývoje znemožnily školy profesorů filosofie s úsudky, že jistota sv. Augustina a jemu podobných je čistě psychologická; je to pocit jistoty.

Noëticky a psychologicky je nesprávně vy-

jádřena jistota jako pocit. Jistota je stav mysli, v němž se mysl kloní k souhlasu věci, o níž nabývá přesvědčení, že se nemýlí. Pocit jistoty je spíše důsledek celé bytosti lidské jako reakce na pevný a jistý stav mysli. Takové vědomí jistoty vzniká buď z důvodů objektivních nebo ze subjektivních. Není tedy každá jistota jen subjektivním pocitem nebo není jen ryze psychologická. Psychologické jevy a zážitky mají svůj obsah, který je někdy objektivní, někdy může být subjektivní podle toho, co uvede lidskou mysl k pevnému souhlasu. Někdy jsou to věcné důvody a pak jistota je objektivní; jindy jsou to více citové pohnutky nebo chtění vůle nebo fanatismus a z toho vzniká jistota ryze subjektivní. Věcné důvody jsou patrné někdy bezprostředně a vzniká jistota spontánní; někdy vědeckým zkoumáním nebo filosofickým a vzniká jistota reflexivní.

Je mnoho samozřejmých a spontánních jistot, na kterých budujeme bezpečně svůj život, protože pro běžné věci to stačí, pro jiné není možné mít větší jistotu, jinde lidé více nepotřebují. Vědecká a kritická jistota je vyhrazena jen málo poznatkům. Ve filosofické jistotě se může dosáhnout až toho stupně, že věcně se zjistí, že věc je taková, že to jinak být nemůže na př. že člověk je živá bytost z těla a duše. Bez jednoho nebo druhého prvku člověk by nebyl člověkem, je to absolutně jisté, že člověk se musí skládat z hmoty a ducha. V praktickém a běžném životě se opíráme nejvíce o věcnou, ale spontánní jistotu, mnozí lidé subjektivní se spokojí jistotou subjektivní, ne - věcnou. Psychologická jistota není každá subjektivní, i když ji subjekt prožívá. Badatelský duch sv. Augustina se nespokojuje s jistotou citu nebo jinak ryze subjektivní, je to duch hledající objektivní řád skutečnosti, jak je patrné z celého díla Augustinova.

Noeticky není totéž psychologická jistota jako intuice, víra a cit.

Intuice podle definice franc. akademie je bezprostřední zření na přítomnou věc. Zření zahrnuje nejen smyslové poznání, nýbrž i rozumové. Rozum si uvědomuje přítomnou věc. V této definici ani intuice není zdrojem jen subjektivní jistoty. Je to první a přímý postoj lidského ducha ke skutečnosti, v němž je věcné jádro; je to předpoklad jak k vědeckému tak přímému či spontánnímu poznání.

Víra je souhlas rozumu s pravdou nebo věcí, kterou nevidíme bezprostředně, nýbrž známe ji jen ze svědectví. Čím hodnověrnější je svědectví, tím větší je jistota z víry. Máme-li na př. absolutní bezpečnost, že mluvící svě-

dek zná věc a mluví pravdu, tedy rozumně s ním souhlasíme čili věříme. Jde-li o víru v Boha a v učení Kristovo, nemůžeme nazvat ani tuto víru jen subjektivní jistotou. Duch lidský i ke křesťanství má své požadavky rozumnosti a věčnosti. Kdyby nebylo křesťanství věcně věrohodné, nebylo by rozumné, bylo by nelidské. Křesťanství předpokládá na př. historičnost osobnosti Kristovy a evangelí a mnoho jiných věcných prvků existence Boží atd., nutných proto, aby víra byla rozumná a tedy věcně, nejen subjektivně jistá. Rozumné předpoklady musí mít víra v Krista a celé katolictví. Je falešné, že křesťanství nemá objektivních kritérií. Tento názor se vyvinul z protestantského vysvětlování náboženství jako čistě subjektivního prožívání poměru k Bohu a tedy jakési zjevování Boha v duši pomocí zážitků. Katolictví kritizuje tento subjektivismus protestantské teologie a ukazuje na věcnou a objektivní cestu člověka k Bohu pomocí pravdy, kterou rozum sice sám vynalézt nemohl, ale kterou za rozumných předpokladů přijímá a s níž souhlasí, protože je to účast na První Pravdě. Přitom přirozeně dosažitelná pravda, dosahovaná postupně výboji lidských schopností, tím není ani odstraněna ani zmenšena ani nahrazena. Jen duševně neúplní se mohou domnívat, že přirozený řád pravdy mohou opomenout nebo nahradit řádem víry. Jedno nenahrazuje druhé; jsou to pravdy spíše v tom poměru, že se doplňují. Tím dospívá člověk k vyššímu realismu, který nezavrhne ani dobytou pravdu ani skutečnost a věcnou hodnotu víry. Je tedy velmi mnoho noetických nepřesností v pojetí víry a jistoty, jak ji uvádí citovaný text. Víru nelze nazvat legendou, protože i ona má své objektivní a odůvodněné bytí a je rozumným projevem ducha. Proto naprosto nesprávná je i definice náboženství, jak ji dále uvádí citovaná osobnost: »Náboženství je koncentrací lidských hodnot a jejich objektivací, je vypracovaným ideálem uvnitř člověka a jeho promítnutím, zobektivněním«. »Je dovršující, docelující klenbou nad poznáním, nad tím, co už člověk má.«

A vskutku, říkala jsem si, je-li člověk stvořen k obrazu Božímu, není-li to jen obměna, obrácení skutečnosti, že člověk si utvořil Boha podle svého obrazu jako objekt, který nemá jiných vlastností než subjekt, má je jen ve vyšším stupni?

Tyto definice náboženství jsou dovršením subjektivismu, do něhož se uzavírá introvertní povaha autorčina jako do začarovaného kruhu. Jenže předpoklady náboženství a celý náboženský život jsou docela jiné. Osvobozující je pro nejasný subjektivní svět objek-

tivní realita a její zákonitost. Už primitivní člověk se dostává k existenci Boží pomocí objektivní reality. Poznává, že je mnoho věcí a mnoho dění nezávislých na člověku a soudí, že jako nejmenší věc, kterou sám potřebuje, na př. příbytek, nepovstane sám sebou, nýbrž předpokládá strůjce, tak svět a jeho dění předpokládá inteligentní a mocnou Bytost. Týž princip kauzality nebo dostatečného důvodu nebo řád světa atd. vedou i kulturního člověka k rozumovému odůvodnění existence Boží a závislosti člověka na Bohu. Náboženství se rodí v hloubce rozumnosti lidské, v níž člověk poznává a uznává Nejvyššího a vzdává mu čest a slávu pro jeho svrchovanost a dobrotu, z níž všechno pochází. I náboženství má svou realitu nejen psychologickou, nýbrž i ontologickou. Na téže základně rozumnosti a odůvodnění jsou i předpoklady ke křesťanství, jak bylo řečeno.

Duchovní realita jak lidské duše tak Boží je předmětem filosofického poznání, nepatří jen k domněnkám nebo subjektivním postulatům. Positivismus i Kantovsko-Hegeliánský subjektivismus je v těchto věcech překonán poctivějším realismem. (Víme, že i T. G. Masaryk došel k tomuto duchovnímu realismu duše a Boha).

Existence duše je zjistitelná, (jak bylo dokázáno v minulém čísle Filosofické revue, Duše ve zkušenosti) je dokazatelná i existence Boží a řádu Božího. Tento řád Boží se projevil jednak přirozeně stvořením přírody a člověka, jednak skrze Krista novým dokonalejším způsobem. Proto neexistuje jen závislost duševního světa na hmotě, nýbrž i hmoty na duši. V živých bytostech, zvláště v člověku hmota je oživena, dostává tím novou zákonitost, v člověku nemyslí hmota, nýbrž duch, protože vlastnosti myšlenky jsou jiné než hmotné, i když k myšlení je třeba spolupráce těla. (Viz článek o člověku).

Materialismus i v nové formě dialektické je dalekosáhle nedostačujícím principem vysvětlení člověka a jeho ducha, tím méně celého duchovního života a potřeb lidských. Jednoduché a stále opakované tvrzení, že hmota myslí, nic nedokazuje; materialismus tvrdí protiklady, které jsou pro každého myslícího zřejmé, i když je to dialektický materialismus, jak ukazuje Masaryk ve svých sociálních otázkách. Masarykovo překonání dialektického materialismu by nemělo být přehlíženo. Největší nedostatek je ten, že sám dialektický materialismus je ploidem největšího subjektivismu a jednostrannosti Heglovsko-Feuerbachovy a klade se jako protiklad proti subjektivnímu idealismu Heglovu. Ani jeden ani druhý extrém neříká

pravdu. Pravda je v realismu, který zdravě konstatuje existenci hmotného ale i duchovního řádu. Duchovní řád má svou zákonitost, má své projevy života, na př. myšlení, rozhodování, mravních hodnot, náboženství, umění, touhy po duchovním štěstí a radosti atd. Řada podrobností je vysvětlena v článku o člověku. Křesťanství v tomto reálném pojetí je největší skutečnost života, v němž se realisuje největší možné dobro, nejhlubší pravda, křesťanství dává nejvíce duchovní síly a plodnosti duchu. Duch lidský má už od přirozenosti mnoho možností rozvinout svůj život, ale křesťanství svou propracovaností a důsledností jde za všechny kulturní snahy a za všechny kulturní výsledky na př. jak byly v ethickém životě řeckém, vede až ke svatosti. Výsledků se dopracuje každý, kdo je bere vážně. Náзор, »že křesťanství je světový názor primitivního, dětského člověka a proto příliš anthropolomorfisující, i v principech personifikující, příliš naivní; že zachycuje několik všelidských citů a tužeb«, je zastaralý názor pozitivistický. Positivismus se nechtěl vyrovnat s křesťanstvím poctivě, zkréslil si je do vývojových teorií a nadarmo se ukazuje, že to, proti čemu bojuje, není křesťanství, nýbrž vylhaná podoba jeho, positivismus stále trvá. Křesťanství má svou objektivní historii, dosvědčenou historickými dokumenty; podle nich vzniklo tak najednou, že není možno určit dobu jeho vývoje. Vzniká s Kristem, žije hned po něm, nabývá jen většího rozmachu.

Protestantské chápání je subjektivistické a nemá nic společného s pravým pojetím objektivního rázu skutečnosti křesťanství. Objektivní jsoucno a zákonitost jsou osvobozujícím prvkem pro nejasný, subjektivní život a jeho dění, ne naopak.

V subjektivním světě člověka je však i možnost vlastního života duchovního, vypěstovaného ze smyslového materiálu vnímáním a snahovým napětím smyslovým. Materiálem je duch závislý na smyslech a na jejich vnímání hmotného světa, ale způsob práce ducha (t. j. myšlení, chtění vůle, duchovní radost, síla, láska, atd., je samostatný a dokonalejší než smyslová činnost. V duchovním životě vládne mravní zákon; v něm se vůle sama rozhoduje pro dobro nebo zlo, není v něm absolutní determinace mechanického dění nebo instinktivního života jako u zvířat. Skutečnost několika oblastí a jejich zákonitostí v člověku je též prokázána v článku o člověku.

Objektivní zákonitost, která má pro subjekt osvobozující ráz, si člověk uvědomuje pomocí rozumu. Rozum však netvoří zákony, nýbrž v mravním řádě si uvědomuje přiroze-

ný zákon v člověku, t. j. má přirozenou schopnost rozlišovat dobro a zlo, chtít dobro a odklánět se od zla, takže tímto přirozeným zákonem je vybaven každý člověk. Záleží na dalším jeho mravním vývoji nebo úpadku, v čem uznává mravní dobro, v čem mravní zlo, zda dává přednost zdánlivosti před správností. Jeho rozum však má možnost i kontrolovat a poznat, že zdánlivé dobro nebo věc dříve považovaná za dobro je mravně špatná, nebo naopak. Bezprostředním mravním rozhodčím je svědomí, t. j. rozum schopný vidět rozdíl mezi mravním dobrem a zlem. Toto vidění není libovolné, i když se může rozvíjet k lepšímu nebo může upadat k horšímu podle subjektivních dispozic. Vidět správně a jednat podle toho je závazné, protože mravnost je zákonitost duchovního života. Tak jako každá jiná přirozená zákonitost působí, že pří-

rodní dění dospívá k svým výsledkům čili cílům, tak duchovní život mravností dospívá k cílům lidského života, nakonec k poslednímu cíli.

Poznávat cíle života a rozhodovat se pro vhodné nebo lepší prostředky, dává mravnosti objektivní ráz a je úkolem mravního svědomí.

Jak náboženský život tak mravní má svou ontologickou skutečnost. Jen lidé introvertní se sklony k subjektivismu ruší tento objektivní ráz života a obracejí se skoro výhradně k subjektu a tam zabřednou do začarovaného kruhu, do sebe, odkud jim skoro nekyne vyvážnutí. Přesto, že náboženský a mravní život u každého člověka má ráz osobní, má současně svou objektivitu a realitu.

J. M. - H.

O čem soudí filosofie

Věda a život.

Život člověka se projevuje způsobem velmi rozmanitým, můžeme jej pozorovat a posuzovat z různých stránek; vegetativní, smyslové, duševní. Naším tématem je už samo sebou dáno, že pod slovem život budeme myslet jen duševní život, t. j. tu stránku lidské bytosti, která právě člověka dělá člověkem a odlišuje jej od tvorů nižších řádů, od zvířat a rostlin. — Leč i tento duševní život člověka se projevuje velmi rozmanitým způsobem. Hledíme-li jen ke stránce rozumové (a nezkoumáme-li zatím poměr mezi ní a stránkou citovou a zejména volní a nehledíme-li k harmonickému sepětí všech složek duševního života v totalitu, v níž toliko se tento život projevuje), můžeme si činnost člověka s tohoto hlediska rozdělit do několika řádů: Lze ji totiž rozdělit na činnost rozumu spekulativního (t. j. na činnost, směřující toliko za poznáním) a na činnost rozumu praktického (t. j. na činnost, která nepoznává jen proto, aby poznávala, nýbrž aby jednala, a to a) tvořila nějaké dílo nebo b) užívala prostě své svobody a jednala buď mravně dobře nebo zle).

Rozumu spekulativnímu odpovídá tudíž jako činnost čistá věda (t. j. podávání důkazů vyvozovaných z příčin), zvl. filosofie (t. j. věda o chápání principů a prvních příčin), a u člověka neškoleného v přísném postupu vědeckém t. zv. lidová moudrost, t. j. filosofování zdravého selského rozumu.

Rozumu praktickému, v němž člověk spěje k tomu, aby poznání využil k nějaké činnosti, k vytvoření nějakého díla, odpovídá oblast umění a řemesla. (Rozdíl je tu jen stupňový: dílo umělecké je cílem už samo o sobě, t. j. jeho úkolem je ukazovat krásu, t. j. cíl konečný; výtvar řemeslníka není takovýmto cílem, nýbrž — alespoň zároveň — nějakým prostředkem, t. j. má nějaký cíl pozemský.)

A té konečné činnosti rozumu praktického, která spočívá ve svobodném jakožto svobodném užívání našich schopností (v provádění naší svobodné vůle), odpovídá jednání (mravně dobré nebo zlé). Tato oblast řádu praktického souvisí s volní stránkou člověka. O poměru náboženství a spekulativního řádu k ní později. Jenom budiž poznamenáno, že v tomto poměru (včetně vzájemného poměru mezi náboženstvím a vědou) jsem viděl jádro celé této přednášky.

Vidíme tedy, že věda (po případě ta její populární forma, filosofování neškoleného člověka) tvoří jen část duševní činnosti člověkovy, u někoho menší, u někoho větší. Než se budeme moci dostat k otázce o poměru mezi vědou a životem, k otázce, jaký má vliv věda na život člověka (hlavně na oblast jeho mravního jednání), musíme si napřed ujasnit několik otázek předběžných.

Především bude třeba rozdělit si vědy podle jejich důležitosti (ta plyne z jejich povahy a z jejich předmětu), neboť není každá věda pro život lidský stejně významná (i když je samou svou podstatou každá vznešená a krásná, neboť i sama duše lidská je krásná a vznešená, jsouc stvořena k obrazu Božímu, a krása spočívá i na všem stvořeném, poněvadž vše bylo stvořeno Bohem, který je Krása sama. Každá věda tudíž rozněcuje lásku k Němu a přivádí k Němu). — Máme tu nejprve vědy přírodní, jejichž oborem je zkoumání anorganické přírody, t. j. světa fyzického a chemického a jeho zákonů. Dále vědy biologické, jejichž předmětem je svět živý (rostlinný, zvířecí, lidský — po stránce vegetativní), a fyziologické (mají za předmět život smyslový). Konečně pak psychologie (nauka o duši lidské) a různé vědy duchové, jí příbuzné (na př. jazy-

kověda — ale obecná, ne normativní gramatika). Zvláštní skupinu tvoří ony vědy duchové, jež lze nazvat uměními zkumnými (patří sem hlavně všechny vědy normativní, ale i logika a matematika: odnášejí se sice k rozumu spekulativnímu, ne výkonnému, ale jsou i uměními, neboť přinášejí dílo, jež má být vytvořeno, třeba ne dílo hmotné, nýbrž náležející inteligenci a směřující za poznáním, spočívající v tom, že uvádí řád do našich pojmů, že buduje předpoklady a závěry). Postavení zcela zvláštní má další věda duchová historie a vrchol všech věd konečně tvoří filosofie, v níž se, jak praví její jméno (= láska k moudrosti) vědění má spojit s moudrostí. Je tedy filosofie věda všech věd, neboť má nejvznešenější předmět: chápání principů a poznávání prvních příčin.

Postavili jsme filosofii na nejvyšší místo mezi vědami. Ale snad některým z vás — jako katolíkem — napadne: A co theologie? Není to snad věda — anebo splývá s filosofií? Neboť není přece možno, aby stála níže. Vždyť známe přece větu »philosophia ancilla theologiae«. Abychom si poměr mezi těmito dvěma vědami ujasnili, musíme si nejprve všimnout poměru mezi vědou a náboženstvím.

Náboženstvím, zjeveným náboženstvím (a řekněme přímo křesťanstvím) se nám otevírá jiný pramen poznání, pramenem poznání už tu není jen smyslová skutečnost a rozum ji chápající — rozum tu zůstává nadále nejvyšším kritériem. Pramenem poznání je tu přímé Zjevení Ducha Svatého. Ale toto poznání není v náboženství účelem samo o sobě, nýbrž je zároveň prostředkem, abychom si uvědomili svůj poměr k Bohu a zařídili se podle toho. K tomu nám pomáhá nejen samo náboženské poznání, ale hlavně svátosti. Jejich účinek však nespočívá ovšem jen v této pomoci na čistě lidské základně naší přirozenosti, nýbrž ony mají svou podstatou plnit daleko vyšší a nejvlastnější účel a cíl náboženského života: učinit z člověka přirozeného člověka nadpřirozeného, t. j. člověka účastného božského života Kristova, člověka v milosti posvěcující. Pro většinu z nás to zůstává mrtvým slovem, poněvadž nežijeme na tomto stupni života vpravdě křesťanského. Ale alespoň pojmově si tedy musíme ujasnit, že milost posvěcující povyšuje člověka do vyšší, božské přirozenosti, která je novým organickým stupněm v hierarchii stupňů stvoření. Tak jako nesmrtelná duše lidská, lidský rozum a vůle, odlišuje člověka od zvířete a dělá ho podobným k obrazu Božímu, zrovna tak odlišuje milost posvěcující člověka, jsoucího v této milosti, od člověka čistě přirozeného. Ten první stupňový rozdíl (mezi člověkem a zvířetem) vidíme — vlastně zažíváme prakticky — všichni zřetelně. Ten druhý už nikoli; protože, jak jsem již řekl, tímto životem vpravdě křesťanským nežijeme buď vůbec nebo jen málo. Ale je to rozdíl zrovna tak veliký. — Člověk v milosti má ovšem zdokonaleny i všechny přirozené prameny poznání (a to už tím přenesením do vyššího hierarchického stupně stvoření a účastenstvím na darech Ducha sv.) a vírou se mu otevírá poznání nové, zdokonalené. On může chápat nedostatečnost a nevědomost člověka jenom přirozeného, nikoli obráceně, neboť vyšší stupeň stvoření zahrnuje vždy stupeň nižší, ale ne naopak. Pro člověka

bez této milosti platí zplna slova »Neuvěříte-li, neporozumíte« — a naopak, kdo chce lépe rozumět (prohloubiti své poznání) »věř, a bys rozuměl«; neboť milost zdokonaluje i přirozenost. — Jenom mimochodem budiž upozorněno, že jistě ani na tomto stupni člověka poznání nebudou odhalena všechna tajemství, neboť dokonalá moudrost přísluší pouze Bohu, člověku pak jen láska k ní. Po tomto předběžném rozlišení pochopíme už lépe poměr mezi filosofií a theologií. Filosofie chce zůstat na přirozené základně lidského poznání, chce budovat z poznání jen rozumového, i když osvětleného milostí — což je pro rozum jen výhodné, neboť stavem milostí se zdokonalují i přirozené síly a schopnosti duše. Úkolem jejím je potom vskutku odstraňovati (a právě na čistě přirozené základně poznání odstraňovati) předsudky a nesprávnosti, které by bylo možno vznést proti a) vůbec možnosti nebo b) platnosti pravd nadpřirozených, plynoucích jenom ze Zjevení, o nichž jedná theologie, věda s jiným pramenem a s jinou metodou poznání. Vzhledem pak k tomu, že ze Zjevení plynou i mnohé pravdy přirozené (poznatelné i pouhým rozumem), stýká se filosofie v mnoha bodech s theologií přímo. Ze všeho toho plyne, že filosofii lze nazvat »služkou theologie«, leč spíš bych řekl s hlediska nekřesťana; neboť u křesťana filosofie — po praktické stránce, i když theoretické vymezení zůstává, jak bylo nahoře řečeno — zahrnuje i Zjevení. I když s ním neoperuje jako s výchozím pramenem poznání, potvrzuje mu mnoho pravd přirozených, zjasňuje jeho duchovní pohled a rozum lidský nemůže nevidět že Zjevení je (— jak by řekl přirozený rozum —) i velmi důmyslným (a jak řekne rozumná víra, osvětlená milostí —) i nutným doplňkem filosofie přirozené.

*

Naznačil jsem, že filosofie je na nejvyšším místě mezi vědami a budeme si tedy všimati hlavně této vědy, neboť ona jakožto nejdůležitější bude mít jistě největší význam pro život lidský a stát k němu v poměru nejpříjemnějším.

Její předmět je totiž poznání základních principů a prvních příčin, hlavně poznání toho, co člověka nejvíce zajímá: Odkud jsem já, jaký má smysl můj život? Filosofie takto chápáná — ať už v sobě (— u křesťana —) zahrnuje (— prakticky aspoň —) theologii čili nic — se dá potom nahraditi slovy »světový názor« (v jejich obvyklém významu). Filosofie jinak chápáná, zejména chápáná jenom jako souhrn vědeckých poznatků z různých vědních oborů, nemá nám co říci. Žádný souhrn poznatků z různých věd neudělá sám o sobě filosofii, t. j. nedá nám odpověď na otázky, co je bytí, příčina, pravda, poznání atd., odkud je svět a kdo je jeho a mým Původcem, jaký k němu mám vztah, jaký je smysl mého života?

Mnozí v tom budou se mnou souhlasit, ale řeknou: Dobrá, filosofie sice není snůškou vědeckých poznatků, ale musí na nich nutně budovat (nejde-li zrovna o filosofii takovou, která má svůj pramen jenom ve Zjevení). Ještě o této věci bude se třeba zmínit.

V poměru mezi filosofií a jinými vědami bylo mnoho nejasného a zmateného a to tím víc, čím

hlouběji jdeme do minulosti, tím více, čím nepřesněji byly stanoveny hranice mezi vědami, čím nepřesněji určen jim předmět a metoda zkoumání, čím nejasnější byl obor jejich působnosti. Ti, kdo by dnes tvrdili, že filosofie se nutně musí vázat na nejnovější výsledky vědeckého badání, řekněme v oboru přírodních věd, by se dopouštěli chyby v tom, že by porušili její podstatu (a tímto do jisté míry zužovali její oblast). Udělali by z filosofie souhrn dobových zkušeností, měnících se, a to vývojem věd v posledních dobách velmi rychle. Ale to, co je podmíněno časově, nesmí se vztahovat na podstatné a všeplatné. A odpověď na otázky podstatné nemůže být přece časově podmíněná, musí být všeplatná. (Kdybych z jakýchkoli důvodů připustil relativnost své odpovědi po smyslu života, ztrácí moje nynější odpověď tím samým úplně svou cenu jakožto odpověď; stala se možným — dokladem, ne odpovědí). Smysl života lidského nemůže býti nyní jiný, než před prozkoumáním atomového jádra. Filosofie je opravdu i po této stránce nadřazena vědám a ne jejich výslednicí. Ona jim může naopak všelijak pomoci, ujasnit jim předmět i metodu badání, ale na jejich výsledcích je takřka suverenně nezávislá — což ovšem zase neznamená, že by se jim vyhýbala, že by jí samé nemohly výsledky jiných věd (zvl. duchových) být k užítku. Jenže v každém případě může více dát než brát a v žádném případě nemůže philosophia perennis být závislá na kolísání názorů. Jenom matením pojmů se dají vysvětlit různé zdánlivé nesrovnalosti.

Filosofie může zcela dobře budovat na zkušenosti předvědecké, kteroužto zkušeností je člověk nejbližší skutečnosti. Předvědecká zkušenost, právě proto, že je neměnná (mění se až pak už vědecké výklady o ní) a nevytržená z totality — dává nám solidní základnu pro výstavbu světového názoru, aniž se tím ztrácí spojitost se skutečností. Spojitost se skutečností, která předchází veškeré poznání, má též vcházeti — i když v očištěné formě — do vědeckých poznatků. — A tu filosofie právě svou totalitou myšlení zachraňuje vědy samy před různými prostředky, plynoucími z izolovanosti, z odloučení od celkové totality, od harmonické složitosti v jednotě veškerého dění.

Abych uvedl některé konkrétní příklady. Vykládal jeden p. prof., že světlo jakožto kvalita (jakožto světlo) neexistuje, existuje jen vlnění etheru. A kdybychom neměli oka, jež toto vlnění vnímá jako světlo, nebo kdyby nebylo toho vlnění, neviděli bychom nic. — No, to je pravda. Jenomže my na něšestí oko máme. A tím se stává, že vidíme tedy světlo — a poněvadž máme i oko duchovní, vidíme, v čem p. prof. chyboval. V tom, že chápal skutečnost úplně postranně; jenom s hlediska hmotného, fyzikálního. V tomto světě snad existuje ovšem jenom to vlnění (snad; alespoň podle dosavadního stavu badání). Ale do oblasti smyslového života se tento fyzikální děj transformuje jako světlo (jako barva), což není o nic méně platnější realita. Že existuje světlo a barva je přece ve světě smyslovém realita naprosto jasná a nepopíratelná. (Ba možná, že to je pravá skutečnost, kdežto vědecká zkušenost přírodovědce představuje jen abstrakci). — Tedy tentýž jev se jeví jinak na stupni fysicko-chemic-

kém — a jinak na stupni života smyslového. A zploštělý pohled na svět jenom s jednoho hlediska vede potom k výstřelku, že to jeden jev popře. Právě takovéto výstřelky »vědy« zabsolutňují svoje pojetí bez zření k totalitní skutečnosti všeho dění, musí filosofie uvádět na pravou míru. — Co se pak týče druhé půlky tvrzení, že kdyby se nic »nevlnilo« (t. j. správněji, kdyby nebylo nějakého materiálního podkladu), že bychom též nic neviděli, je správné, ovšem. Vyšší stupně bytí basírují vždy na nižších, zahrnujíce je v sobě, to je přirozený řád věcí. I naše rozumová činnost má hmotný podklad (vlastně filosof. podklad a ten má zase podklad hmotný).

Řekli jsme dříve, že filosofie v poměru k ostatním vědám více dává než bere. Filosofie může jednotlivým vědám prospěti tím, že jim vymezí hranice, pomůže ujasnit základní problémy, dát předpoklady pro správný metodický postup, pomůže je zkrátka rozlišit, takže jedna věda může pak začít až ve vyšším řádu bytí, tam, kam se druhá vůbec nemůže dostat. — V minulých dobách, kdy takových přesných hranic nebylo, kdy se zase naopak filosofie sama míchala do věcí, do kterých jí nepříslušelo mluvit, mohlo dojít k četným nedorozuměním se strany filosofie a se střetnutím se správnými poznatky různých jiných věd; k nedorozuměním, která podlamovala pak prestiž filosofie v její vlastní oblasti a která se třebas i scholastice dosud přiřítají za vinu. Na to je třeba jen říci: chybami se učíme. Na tom, co bylo řečeno, to nic nemění, je to jen dalším potvrzením správnosti toho, co bylo řečeno.

Z dob, kdy se filosofie sama zřekla svého vznešeného cíle a své podstaty (za pozitivismu, ale vlastně už dříve za kantianismu) a ztratila tím vlastně své oprávnění, začala se datovat její neoblíbenost u vědců a stávalo se, že byla na posměch a že hana této filosofie zasahovala i filosofii pravou, nejsoucí ovšem v módě a proto nerozlišovanou a házenou s vládnoucí filosofií do jednoho pytle. Ale její nadřazenost alespoň v organizační funkci mezi vědami se uznávala i tehdy a uznává tím více dnes, o čemž svědčí to, že dnes není vědy, která by se nesnažila dáti své práci filosofický podklad (i když se to tak nenazvalo), t. j. nesnažila se nejdříve o ujasnění svých principů, o vymezení svého předmětu a metodického postupu. — Ovšem, opačné případy, že totiž více odborné vzdělání bez souvislosti s totalisujícím stanoviskem filosofie — nebo sofistickým zneužitím tohoto stanoviska — se snaží zobecnit svoje hledisko a přenášet je do oblasti, jež se jeho okruhu vymyká, nevymřou asi nikdy. Stačí tu vzpomenout — mimo zmíněný už případ — na Úlehlovy články ve »Vědě a životě«, kde dokazuje, že mezi živým a neživým není žádného podstatného rozdílu mimo jiné touto zajímavou sofistickou:

Říká se, organismy usilují o zachování sebe. Ale i různé útvary nerostné usilují o zachování sebe. Tedy prosím: organismy usilují o zachování sebe — neorganismy usilují o zachování sebe; ergo: po této stránce org. = neorg. — Ovšemže! Ale až tehdy, až to »sebe« bude v obou těch úměrách indentické. V tom je ten vtip. Zatím je indentické jen gramaticky.

Každá neúplně vyjádřená, t. j. úzce odbornická vědecká skutečnost, vytržená z totality a v tomto odloučení pak neoprávněně zabsolutněná, je tedy vlastně zkreslením pravé skutečnosti. Proti takovému zkreslování skutečnosti, vzniklému tím, že vědecký poznatek překročil meze své kompetence a že se potom do celkové totality zařazuje jeho snahy vedlejší místo podstatných, musí být filosofie korektivem. Chrání proti tomuto zkreslování mnohdy i zcela prostá filosofie zdravého selského rozumu.

Jeden otec má dvouleté děvčátko. To nemůže vyslovit jméno So - sí - ko - va (říká ko - sko - si - va); sousedovo děvče to vysloví. Poněvadž je otec inteligent, nemůže připustit první nejzřejmější a nejen nejvíce nasnadě jsoucí, nýbrž i podstatné vysvětlení, že jeho má méně obratný jazyk, slabší paměť atd., že je zkrátka nešikovnější než to druhé. Kdepak! On si to musí vysvětlit vědecky: Poněvadž při předřikávání jména So - sí - ko - va slabika ko utkvěla dítěti nejvíce v paměti, začne právě tou slabikou (a přidává ostatně podle svého dojmu — své zvukové představy — slyšeného slova). Ten otec má v tomto vysvětlení zajisté pravdu. A tak je tedy všechno v pořádku. Ona se totiž každá chyba — i potom ve škole — dá takhle nějak vědecky vysvětlit. Nevím, mám-li říci omluvit, neboť v mínění takových vědeckých rodičů vysvětlená chyba přestává být chybou (ta dělá někdy z dítěte svérázného fenomenu) a jak by taky mohla být, když se to dá vědecky vysvětlit. — Hle, to matení podstatného s vedlejším. Podstatné je, že tu jde o vadu. Její vysvětlení může mít mimořádný význam terapeutický, ale nikdy nemůže zvrátit zákl. skutečnost, že tu jde o vadu. — Malý obrázek, jak vědecký poznatek — vytržený ze svých hranic — zkresluje skutečnost. [Je též vidět, že »filosofický« poznatek (poznatek zdravého rozumu) se obejde bez přínosu čistě vědeckého, neboť pro jeho zjištění (že dítě je méně obratné) stačí předvědecká zkušenost (zjištění řady chyb.)]

Jaký je tedy nakonec význam vědy pro život lidský?

V nejprůběžnějším poměru k životu lidskému je v tomto směru filosofie. Myslím, že podstatně nechybují, pokládám-li za filosofii (tedy jaksi za »vědu«) jakýkoliv světový názor, t. j. i filosofii člověka prostého. — (Přesné to není jen v tom směru, že vědu nedělá sám předmět a souhrn poznatků o něm, nýbrž i metoda, jimiž se k nim dostáváme) — anebo filosofii, zahrnující v sobě Zjevení, nebo prostě opírající se zcela o náboženství; (tu vzniká též nepodstatná nepřesnost, poněvadž pro náš praktický výsledek metoda není tou hlavní). V tomto rozšířeném pojetí filosofie jakožto vědy (třebaže ne vědy v přesném — i co do metody — slova smyslu, ale přece myšlené v oblasti rozumu spekulativního) lze říci, že mezi světovým názorem člověka a jeho životem v praktické oblasti jednání je souvislost přímá. Věda (= svět. názor) je tu nejen obsahem a předmětem rozumu spekulativního, nýbrž svět. názor je tu i určujícím činitelem v praktickém řádu, a na mysli mám hlavně oblast (mravního) jednání. Alespoň tolik je jisto, že každý se snaží jednat podle svého světového názoru, i když plná

kongruence světového názoru a jednání podle něho v životě závisí na činiteli lidské vůle (a ovšem na opravdovosti naší — intelektuální víry v tento názor). Mezi oběma těmito činiteli, určujícími lidské jednání (roz. názor a vůle) lze totiž pozorovat vzájemný boj. Nejenom že rozumový názor táhne za sebou vůli, aby prosadil své uskutečnění v praktickém řádu, nýbrž vzniká i tendence opačná; že buď (obyčejně oslabená) vůle lidská se snaží přetvořit a přitvořit si intelektuální názor tak, aby rozpor mezi ním a tím, co chce nebo čeho je schopna vůle, nebyl příliš veliký; anebo ovšem i naopak může vůle svým přirozeným sklonem korigovat názor špatný, křečovitý a nepřirozený postoj člověka ke světu a zabránit aspoň praktickému provádění — když už ne způsobit přímo intelektuální zlepšení — tohoto falešného názoru.

Myslíme-li si pod slovem věda něco jiného než filosofii (a to i ve zmíněném už rozšířeném pojmu, nejenom filosofii jako čistou vědu), není tu už nikdy tak silného vztahu k člověkovu životu. — Myslíme-li si na př. jen jednotlivou vědu (u odborníka vědce), může sice mít pro jeho život význam značný, ale nepřekračující význam řemesla nebo jiného povolání pro člověka, který své povolání miluje. Může tu být ovšem rozdíl v intenzitě této lásky, zvláště je-li tato věda zapojena do souvislosti se svět. názorem. — Věda, myšlená toliko jako spekulativní metoda zušlechťuje ovšem rozumovou mohutnost člověka a má tak aspoň nepřímý vliv na celkový jeho život, neboť jej nějak obohacuje. — Je-li ovšem někomu věda jen souhrnem (mnoha) přesných poznatků, pak se jeho život bez veliké škody může bez většiny jich obejít. A ponechá-li si je přece (aniž jich užil pro stavbu svého svět. názoru), jsou jako spousta nábytku, který musíme mít z nedostatku místa a možnosti použití ve skladišti, kde nám dělá starosti, neboť jej musíme časem oprášit a opravit, nemá-li sejit neuznáním; podobá se bohatství, s kterým neumíme vládnout a užít ho k dobru lidstva — a proto o ně obvykle přijdeme.

Dr F. Kopečný.

Tři poznámky o křesťanství a demokracii.

Abychom se vyhnuli všemu nedorozumění, chtěl bych poznamenati tři věci.

Především, slovo demokracie má u moderních národů mnohem širší význam než v klasických pojednáních nauky o vládě. Znamená nejprve a především všeobecnou filosofii života lidského a života politického a jistý stav ducha. Tato filosofie a tento stav ducha nevyklučují a priori žádný z režimů nebo forem vlády, které klasická tradice uznala za legitimní, totiž za slučitelné s lidskou důstojností. Monarchický režim může být demokratickým, jestliže se shoduje s tímto stavem ducha a s principy této filosofie. Avšak jakmile to historické okolnosti dovolují, dynamismus demokratické myšlenky sám od sebe směřuje jako k svému nejprůběžnějšímu způsobu uskutečnění k formě vlády téhož jména, která spočívá podle vyjádření Abrahama Lincolna ve vládě, prostřednictvím lidu a pro lid.

Za druhé, pokud jde o nynější stav světa, je jasné, že bude potřeba, aby osvobozené národy si mohly po vítězství dát svobodně vládu podle své volby nebo, když již měli takový režim jako měl na př. francouzský národ: režim republikánský, aby si mohli dát novou ústavu podle vlastní volby. To je totiž axiomem demokratické myšlenky. Ale je neméně jasné, že nebude možný trvalý mír, jestliže režimy, o něž jde, nebudou zahrnovati v sobě dohodu myslí o hlavních zásadách společného života, o respektu lidské důstojnosti a o právech osobnosti. Skutečně můžeme s jistotou předpokládati, že vlivem mučení a útlačů, jež lidé museli vytrpěti od pohanských mocností, budou se vášnivě obracet k ideálu svobody, rovnosti a bratrství — nebo podle amerického hesla k ideálu svobody, spravedlnosti a blaha — také v zemích, které neměly demokratickou tradici. Avšak nebezpečí nových forem diktatury, zrozených z bídy, pomstychtivosti nebo z nacionalistických hnutí a nebezpečí vytvářená duševními návyky národů, které nebyly vedeny ke svobodě, které dědičně uctívají vojenskou sílu a jejichž mládež byla otrávena nacistickým nihilismem, toto nebezpečí bude překonáno jen velkou politickou bdělostí, velkým výchovným úsilím, jež bude vyžadovati od svobodných národů, aby se ujaly svých bratrů se stejnou měrou spravedlnosti a lásky jako rozhodnosti. Je nutno pochopiti, že smyslem přítomné války není pouze skoncovat s fašismem, rasismem a militarismem, nýbrž zahájení rozhodně pomalou a nesnadnou výstavbu světa, kde strach a bída nebudou tížiti jednotlivce, a národy, kde nacionalismy slepě jdoucí za svými požadavky ustoupí organisovanému mezinárodnímu společenství, kde přestane útisk a vykořisťování člověka člověkem a kde každý bude moci bráti podíl na dědictví civilisace, aby mohl žít životem opravdu lidským. Přítomná válka ve svých dosud nevidaných rozměrech (nejen pokud jde o její světové rozšíření ale i pokud jde o hloubku změn, které ohlašuje) je a musí býti válkou osvobozovací. Krev tolika lidí není prolévána, aby všem národům byla vnucena forma demokratické vlády, je však prolévána, aby v nás všech nabylo vrchu vědomí, že lidské pokolení je povoláno uskutečnit v časném životě zákon bratrské lásky a duchovní hodnotu lidské osobnosti, která je duší demokracie.

Za třetí — pokud jde o vztahy náboženství a politiky je jasné, že křesťanství a křesťanská víra nemohou býti připoutány k žádné politické formě, tedy ani k demokracii jako formě vlády, ani k demokracii jako filosofii života lidského a politického. To svítá ze základního rozlišování zavedeného Kristem mezi věcmi, jež patří Cesarovi a věcmi, které patří Bohu, rozlišování, které se vyvíjí uprostřed řady zjevů během našich dějin a které osvobozuje náboženství od veškerého časného zotročení tím, že zbavuje stát všech posvátných nároků, jinak řečeno tím, že stát posvěšťuje. Vírou křesťanské duše se prosazují pouze věci zjevené Bohem, nikoliv však nauky nebo myšlenky původu pouze lidského, třeba byly sebe pravdivější. Můžeme býti křesťany a pracovati pro své blaho, bojujíce pro jakýkoliv politický režim, avšak s podmínkou, že tento režim neuráží přirozený zá-

kon a zákon Boží. Člověk může býti křesťanem a pracovati pro svou spásu, když hájí jinou politickou filosofii než filosofii demokratickou, jako mohl býti křesťanem v době říše římské, když přejal sociální režim otroctví nebo v 17. století, když přistoupil na politický režim absolutní monarchie.

Avšak není důležité pro politický život světa a pro rozřešení krise civilisace tvrditi, že křesťanství je spojeno s demokracií a že křesťanská víra nutí každého věřícího, aby byl demokratem; důležité je konstatování, že demokracie je spojena s křesťanstvím a že demokratické hnutí vyvstalo v dějinách lidských jako častý projev evangelické inspirace. Zde nejde o křesťanství ve smyslu náboženského kředa a cesty k věčnému životu, nýbrž o křesťanství jako kvas sociálního a politického života národů, jako nositele časné naděje lidí, ne o křesťanství ve smyslu pokladu božské pravdy udržované a hlásané Církví, nýbrž o křesťanství jako historickou energii při práci ve světě. Křesťanství nepůsobí takto ve výšinách teologie, nýbrž v hlubinách světského poznání a světského bytí, často běže na sebe heretické formy nebo formy revolty, takže se zdá, jako by popíralo samo sebe, jako zlomené části klíče k ráji, padající do našeho bídného života a spojující se s kovy země, dovedly lépe oživovati dějiny tohoto světa než čistá podstata nebeského kovu. Nebylo popřáno věřícím, důsledně věrným katolickému dogmantu, nýbrž racionalistům, aby prohlásili ve Francii lidská a občanská práva, puritánům, aby zasadili v Americe poslední ránu otroctví, bezvěreckým komunistům, aby v Rusku odstranili absolutismus soukromého zisku. Tato poslední operace by byla bývala mnohem méně pokažena mocí omylu a stála by méně katastrof, kdyby bývala byla provedena křesťany. Úsilí osvoboditi práci a člověka od panství peněz vychází však z proudů otevřených na světě hlásáním evangelia stejně jako úsilí směřující ke zničení otroctví a úsilí k uznání práv lidské osobnosti.

Kristus přinesl meč do srdce lidských dějin. Lidské pokolení vyjde z období velkých bolestí teprve, až skrytá pobídka, kterou křesťanský duch postupuje a pracuje za krvavou cenu v noci lidských dějin, se opět spojí s osvícením, jímž tento duch uvádí duše do pravdy a do života království Božího. Tohoto cíle nebude dosaženo na konci této války, ale přítomná válka nám odhaluje jakoby apokalyptickým znamením směr, kterým máme jíti kupředu. Mír — bude-li vyhrán — bude znamenati, že tvořivé síly, které působí v dějinách, se rozhodně orientovaly v tomto směru.

Křesťanský duch je dnes ohrožován ve své existenci nesmiřitelnými nepřáteli, fanatiky rasy a krve, pýchy a panství a nenávisti. V strašné zkoušce vše nasvědčuje tomu, že v hlubinách lidského vědomí se připravuje mocná obnova náboženská, která zasáhne najednou a která přivede k živým pramenům všechny pronásledované, všechny věřící velké rodiny žido-křesťanské, nejen pravověrné členy církve katolické a církve protestantských, nýbrž také příslušníky židovského náboženství, jejichž utrpení pod nepojmenovatelným bezprávím a mečem odporých vyhlazovatelů by bylo pro duši nesnesitelným skandálem, kdybychom v tom nespárovali

strašnou připomínku příslibů jejich Boha. Tato duchovní obnova, třeba že s sebou nese nezjednodušitelné rozdělení na pole dogmatické a vlastní pole náboženské, bude mít svým působením ve změní světského života k přeměně časné existence společný účinek a vytvoří společné plody.

Demokracie je ohrožena také v samé své existenci a stejnými nepřáteli. I když její pramen je evangelický, i když vychází ze skryté pobídky, o níž jsem mluvil výše a již křesťanství oživuje nejasně pozemskou historii, přece se ve světě objevila ve spojení s mylnými ideologiemi a blouznivými směry. Ani Locke ani Jean Jaques Rousseau ani encyklopedisté nemohou být pokládáni za myslitele věrné neporušitelnosti křesťanského pokladu. Zde také vše nasvědčuje tomu, že se uskutečňuje velká duchovní obnova, směřující k vrácení demokracie její pravé podstatě a k očistě jejích principů. Revise hodnot a historické úsilí, které by byly mohly zachránit demokracie před válkou, kdyby byly bývaly podniknuty včas, se nyní provádějí a budou prováděti uprostřed ruin.

A tak v ohromném historickém obratu, kdy pohanské mocnosti riskují vše, aby likvidovaly společné křesťanství a demokracii, vyhlídky náboženství, poznání a civilisace se shodují s vyhlídkami svobody jsou pak totožné s vyhlídkami evangelického poselství.

Jakub Maritain.

(Výňatek z knihy »Křesťanství a demokracie«, která vyjde v českém překladu v Edici rozprav, Praha — originál »Christianium et Democratic« vyšel v New Yorku v r. 1942.)

Filosofie a přírodní vědy

Filosofická neschopnost se projevuje u profesora Úlehly a jiných přírodovědců především v neznalosti nauk jednotlivých škol filosofických, o nichž však pronášejí autoritativní úsudky, dále v nepochopení a splétání obecných pojmů filosofických, jejichž jasnost je předpokladem každé filosofické spekulace a konečně v nepochopení a sofistickém zmatení pojmů, společných filosofii i přírodním vědám, v našem případě tedy biologii.

Prof. Úlehla pronáší úsudky o názorech, které vydává za nauku Aristotelovu a scholastiků, ač s nimi tyto filosofické směry nemají nic společného. Tak na str. 65 se dovídáme, že podle scholastiky: 1. Každá vlastnost je samostatné bytí, podle něhož se jednotlivé věci uskutečňují, 2. látka je totéž co substance. Tomu, kdo zná aspoň zhruba dějiny filosofie, není třeba dokazovat, že prof. Úlehla zde připisuje Aristotelovi a scholastikům názory, zcela se příčí jejich nauce. Nepřekvapí proto dále, když se dočteme, že kausalismus (roz. scholastický, ovšem

v pojetí Úlehlově) vede k materialismu. Prof. Úlehla nezná aristotelovský pojem příčinnosti a nedovede rozeznávat mezi příčinností a determinismem materialistickým, jemuž sám propadá, ač si toho není vědom. Doporučujeme mu však, aby hledal poučení (cítí-li už neodolatelnou touhu po tom, o čem se domnívá, že je filosofická spekulace) také jinde než u Dratkové, jejíž dílo přes všechnu úctu k upřímné snaze autorčině nelze považovat za spolehlivý a dostatečný pramen poučení o filosofii.

Stejně neznámý je prof. Úlehlovi scholastický pojem finality nebo teleologie (str. 310). Již rozdělení těchto dvou pojmů je zábavné. Teleologie je prof. Úlehlovi naivním antropomorfním názorem, že vše je účelně zařízeno k člověku. Na př. prut, který se hodí ke srážení ovoce, vyrostl tak proto, aby mohl posloužit k tomuto účelu. Toto pojetí účelnosti vydává prof. Úlehla s drzou nevědomostí za pojetí středověké. Finalita je prý naopak účelnost pojatá obecně, nikoli vzhledem k člověku »aniž by se předpokládalo, že je to účelnost úmyslná«. Prof. Úlehla si neuvědomuje vnitřní rozpor v pojmu účelnosti, která není úmyslná (čímž není řečeno, že věc nemající rozumového poznání a chtění se sama určuje k cíli), totiž bez zaměření k určitému cíli a právě k tomuto spíše než k jinému. Nelze si myslet, že by se vývoj mohl vůbec uskutečnit bez účelnosti již dané, že by nerozumná věc teprve jakousi »zkušeností« se naučila působit účelně. Chceli se pan prof. Úlehla jasně poučit o filosofickém pojmu účelnosti, doporučujeme mu knihu od Garigou Lagrange: *Le réalisme du principe de finalité* (Desclé de Brouwer, Paris). Ze suverenní jistoty, s níž prof. Úlehla pronáší právě uvedené a jiné filosofické zmatenosti, však soudíme, že by patrně naši rady neposlechl, i kdyby snad došla jeho sluchu. Tento druh jistoty a způsob vyjadřování svědčí totiž o duševním stavu, jenž se dá nejpřiléhavěji vyjádřit pojmy zavrhané scholastiky a to »Ignorantia crassa« (doslova: nevědomost tučná) a zároveň »invincibilis« — nepřekonatelná. Abychom odstranili nevědomost, musíme ji jako takovou pocítovat. Zdá se však, že pan prof. je ve svých filosofických znalostech příliš »utvrzen«.

Pokud jde o další filosofické omyly a nepochopení základních pojmů filosofických, uvedeme jen nejdůležitější, které se týkají vesměs příčinnosti účinné a účelové a jeví se i v Úlehlově pojetí úkolu biologie. Jest to především již zmíněné splétání pojmů kauzality a materialistického determinismu. Aristotelův pojem příčinnosti, který je vědecký a všeobecně uznávaný (alespoň prakticky) se nekryje s determinismem, který byl z Newtonovy mechaniky rozšířen na celou fysiku a snažil se ovládnout přírodní vědy vůbec. Determinismus předpokládá, že vše je nutně řízeno přírodními zákony, které objevuje přírodní věda. Zapomínal, že tyto zákony jsou pouhé abstraktní souhrny pozorovaných skutečností a že se nemusí vždy krýt s přírodními zákony skutečnými. Pojímal je proto jako skutečnosti, které působí na dění jako příčiny. Kausalita znamenala totéž co předvídatelnost dění podle zákonů. Jakmile však se poznalo, že přírodní zákony sice existují, nekryjí se však vždy s Newtonovou mechanikou, takže nová fysika se musí omeziti při předvídání

¹ Tento článek by se měl vlastně jmenovat biologie a filosofie, neboť vznikl nad knihou prof. Úlehly: *Zamyšlení nad životem*. (Život a práce, 1941). Cílem tohoto článku je upozornit na některé filosofické omyly, jimž propadají mnozí přírodovědci, když se pokoušejí filosofovat o předmětu vědy. Prototypem takového matení pojmů je právě zmíněná Úlehlova kniha.

jevů atomových na pravděpodobnost, spatřovali v tom mnozí popření kauzality, zatím co šlo pouze o empirické prokázání nesprávnosti determinismu, který kladl rovnítko mezi kauzalitou a předvídatelností. Prof. Úlehla trvá na tomto pojetí přírodních zákonů a kauzality i v biologii a spatřuje její cíl proto v dosažení schopnosti předvídat osudy jednotlivců i druhů, a to i druhu lidského (str. 266 a násl.).

Jedním z dokladů filosofické a vůbec vědecké nemohoucnosti je okolnost, že si někde odporuje, aniž by to pozoroval. Prof. Úlehla na str. 291—294 celkem správně mluví o neurčenosti, autonomii a svobodě lidské vůle a jejím vlivu i na fyziologickou a biologickou stránku člověka. Přes to vidí cíl biologie v oné jisté předvídatosti, o níž mluví na str. 266 (viz předchozí odstavec), jakoby onen svobodný, neurčený a nepředvídatelný prvek v životě lidském, totiž vůle, vůbec neexistovala. Tento rozpor neodstraní ani obsah stránek 296 — 301, kde prof. Úlehla mluví o objektivním pohledu na život, na jehož zákonitost prý nemají vlivu vůle ani jiný duševní činitel. Souhlasíme, že vůle nemůže změnit zákonitost života v tom smyslu, že by mohla změnit vztah určité příčiny k určitému výsledku. Jsou však příčiny, jejichž působení na organický život člověka jest v moci vůle. Člověk nemůže zabránit, aby určitý vliv, na př. soustavné opíjení se, neměl na organismus škodlivý účinek, jest však v jeho moci, aby pil nebo nepil. Totéž lze říci o počinech a prostředcích zdraví prospěšných. Kdyby nebyl žádný vliv na fyziologickou a biologickou stránku člověka v moci vůle, neexistovala by hygiena, ani lékařství. Poněvadž alespoň tímto způsobem může působit svobodná vůle na biologický a fyziologický stav člověka, není možno předvídat biologické osudy jednotlivce ani lidstva, leč jen velmi neurčitě a s platností toliko podmíněnou.

Jako třetí závažný nedostatek knihy: Zamyšlení nad životem jsme v úvodu označili zmatené a sofistické vykládání některých pojmů společných biologii i filosofii. Jde tu vesměs o pojmy, které vyjadřují známky života, jichž užívá biologie a filosofie.

O Úlehlově pojetí účelnosti v životě podal výstižnou kritiku Dr. Habáň v Psychologii (Jitro, Praha, 1941) na str. 33—38. Dr. Habáň ukazuje, že prof. Úlehla neprávem postupuje při své úvaze o životě toliko analyticky, tedy metodou biologie, jejímž předmětem jsou jisté životní jevy, kdežto život sám je jev syntetický, pochopitelný jen v celku svých projevů. »Ve své struktuře a celku i ve svých jednotlivostech, zvláště po své vnitřní stránce a immanenci životních jevů, zůstane účelnost životního průběhu výsledkem vnitřního principu, t. j. zdroje aktivity duše.

Život pozorován čistě analyticky není už život, už je uváděn na hmotné a mechanické součásti, které sice mají své místo v živé bytosti, ale nejsou jediným činitelem v životních jevech«. (Psychologie, str. 38).

Prof. Úlehla uvádí dále jednotlivé známky života a dovozuje, že žádná není pro život charakteristická a specifická! Kromě otřepaných a dávno vyvrácených analogií mezi růstem krystalu a živého organismu jsou tu mnohé jiné, z nichž se vyvozuje

základní totožnost živého a neživého se sofistikou tak komickou, že je přímo zábavné čísti je.

Nejzávažnějším případem Úlehlovy sofistiky je snaha zprovodit ze světa tajemství assimilace tím, že ji definuje vždy pomocí toho znaku, jehož obdobu možno nalézt v říši neživé. Tak na př. definuje assimilaci jako chemickou reakci, při níž z jednoduchých látek vznikají složité a zvyšuje se tak hladina energie. Pohotově však dodává, že chemie dovede v laboratoři podobné věci, a lidské stroje také přeměňují energii. Stroj nedovede spravit nebo nahradit pokaženou součástku, organismus to však někdy nedovede také. Živý organismus se sice vyvíjí ze zárodku nebo dělením, avšak i prvky v přírodě se podle některých domněnek vyvinuly jakýmsi rozpadem prvotní hmoty, jejíž obdobu máme v jevech radioaktivního rozpadu. Toto přirovnání však není právě vhodné, neboť radioaktivní rozpad prvků připomíná spíše rozklad mrtvolky než vývoj živého organismu. Úzkostlivě se vyhýbá prof. Úlehla slovnímu a věcnému obsahu pojmu assimilace, která není ničím jiným než připodobněním, přeměnou cizích látek v podstatu organismu, který je přijímá. Prof. Úlehla by asi těžko hledal v neživé přírodě obdobu skutečnosti, kterou uvádí D. Pecka v knize: Cesta k pravdě. Tímtož kravským mlékem se živí kočka, pes a dítě. V prvním případě přejde mléko v podstatu těla kočky, ve druhém se stane částí psa a ve třetím z něho vyroste člověk.

Znakem živého není jen jakýkoliv pohyb, ani určité reakce chemické či obnova tělesné integrity, nýbrž pohyb životní, specificky různý od pohybu mechanicky zvenčí sděleného, pohyb vycházející z vnitřního principu, výživa a růst, které mají základ nikoli v mechanickém přidávání stejnorodých látek, ale v podstatné přeměně různých cizorodých látek ve vlastní tělesnou podstatu. Znakem živého je dále smyslová a rozumová činnost, která je nejvyšším projevem života. Prof. Úlehla zapomíná, že analogie životních projevů, které uvádí ze světa neživého jsou jen dokonalá a čistě vnějšková napodobení jednotlivých činností, které živý organismus vykonává sám jediný a tak uspořádaně, že to slouží jeho celkovému dobru. Obdobu životních projevů, které uvádí prof. Úlehla, jsou často protichůdné, takže se nemohou vyskytnout u jednoho neživého činitele. Nelze si představit krystal, který by napodoboval živé dorůstáním v roztoku a zároveň napodoboval vývoj živého něčím takovým jako je rozpad radioaktivní. Prof. Úlehla soustavně a úmyslně potlačuje syntetický, celistvý pohled na život a proto mu také správný pojem živého a jeho specifická odlišnost od neživého nutně uniká. V tomto ohledu je prostá předvědecká zkušenost života mnohem pravdivější a cennější. Tuto zkušenost mají děti, divoši, filosofové i profesoři biologie. Povaha a hmota této zkušenosti není ohrožena tím, že děti považují někdy tikající hodinky za živé a divoši mají třeba při prvním pohledu plachetní loď za velrybu. Takové omyly se týkají pouze málo častých konkrétních případů a znamenají pouze mylnou aplikaci správného pojmu živého na konkrétní předmět neobvyklý a povrchně poznáný. Taková obecná lidská zkušenost považuje právem za podstatný znak života pohyb, vycházející z vnitřního principu, a poskytuje

tak filosofické spekulaci o životě základ mnohem bezpečnější než vědecká zkušenost biologická, pokud je zkreslená a znásilněná materialistickými a jinými bludnými názory úzkoprsých vědců. Obecné zkušenosti sice mnoho podrobností ujde, zejména jí chybí schopnost rozeznávat v některých případech, zda jde o skutečný znak života nebo jen zdánlivý, jako taková však nikdy nevede k podobné doktrinářské slepotě vůči prostým skutečnostem, jaká se projevuje na př. na str. 210 knihy Zamyšlení nad životem. Prof. Úlehla se tam komicky snaží srovnávat individuální jednotu živých bytostí podrobných výměně látek s jednotou plamene, v němž hoří stále nové a jiné částičky plynu a přece je plamen stále »týž«. Panu prof. Úlehlovi by neškodilo, kdyby se od pohrdavé scholastiky naučil rozeznávat mezi jednotou podstatnou a pouhou jednotou hromadnou.

Neméně zábavné je Úlehlovo srovnávání smyslové a rozumové paměti (str. 227—228) s »návykem« rostlin zavírat a otvírat květy a listy podle vysvětlení, který se mění jen poměrně zvolna při změně podmínek střídání světla a tmy, a dokonce s jistými jevy pozorovanými u koloidů, které jsou patrně téže fyzikální a mechanické povahy jako ony, které technika nazývá únavou materiálu. Další kulhavé přirovnání paměti ke skutečnosti, že na př. housle na něž se hodně hraje nabývají lepšího zvuku, by značně získalo na průkaznosti, kdyby se housle naučily samy vydat i jen jediný tón. Také zde by prof. Úlehlovi velmi pomohla scholastická nauka o vlohách a pohotovostech.

Materialismus autora Zamyšlení nad životem diktuje jeho postoj k životu duchovému, nebo jak sám říká »duševnu« (str. 301—302). Činnost rozumu a vůle vyřazuje Úlehla ze života vůbec. Podklad života, — duše (vyjádřeno filosoficky) nemůže být podle prof. Úlehlly duchové povahy, poněvadž prý si dovedeme představit sice život bez »duševna« (rozumu a vůle) nikdy však duševno bez života. Máme oprávněné pochybnosti, dovede-li si prof. Úlehla představit desetitisícůuhlíků se všemi jeho stranami, nepochybujeme však, že má o něm správný pojem a že nevyřazuje tento útvar z geometrie proto, že si nedovede o něm udělat smyslovou představu. Jako si nedovedeme představit ani rozumem pojmut živočišný život bez vnímání smyslového, tak si nemůžeme myslet normální život lidský bez rozumu a vůle. Okolnost, že vegetativní život podmiňuje, třebaš nepůsobí a nevysvětluje, život sensitivní v živočichu a obojí život: vegetativní i smyslový slouží v člověku stránce rozumové, která zase prof. Úlehlovi zcela uniká. Toto a mnoho jiných okolností, které postřehujeme sebevědomím neboli zkušeností vnitřní, svědčí o tom, že všechny projevy života i u člověka vycházejí z jediného a téhož principu.

Prof. Úlehla ovšem neuznává vnitřní zkušenost za pramen poznání »duševna« a tvrdí na str. 302, že »že kdyby si duševna všimla víc věda přírodní, která to umí jen »zvenčí«, znala by toho o něm možná víc než filosofové a duchové náboženští, zabraní plně introspekci«. Nechceme panu profesoru brát jeho dětinou a jistě dojemnou víru v úspěchy přírodovědecké metody v oblasti života tak vnitřního, jako je život rozumu a vůle. Velmi by-

chom mu však byli vděční, kdyby naznačil metodu, která by nám umožnila přírodovědecky pozorovat úkony rozumu a stanovit »zákony« svobodného rozhodování vůle. Biologie jako experimentální věda je možná proto, poněvadž můžeme životní jevy a pochody smysly a přístroji pozorovat. Jevy života duševního však můžeme pozorovat jen onou zavrhanou introspekci, kterou odsuzovaná scholastika nazývá zkušeností vnitřní, a považuje ji v oboru duševního dění za jedinou možnou zkušenost, která je právě tak bezpečná, ne-li bezpečnější než vnější zkušenost v oboru přírodních věd.

Vrcholem zmatenosti je však článek na str. 263 až 265, kde se profesor Úlehla snaží dokázat, že »život můžeme pochopit, nikoli však vysvětlit.« Tento výrok dokazuje, že pan profesor je na štíru s pojmy pochopení a vysvětlení, jak jim všichni normální lidé rozumějí. Všeobecně se má za to, že vysvětlit dovedeme jen to, co jsme pochopili a pokud jsme to pochopili. Podle prof. Úlehlly však něco pochopit znamená totéž jako předpokládat, že se to děje podle zákonů přírodních. Chápe-li tedy biologie život, znamená to, že »odmítá rozlišit život a svět neživý ve dvojí oblast nesměrnou a chce naopak zkusit všechno, aby zjistila, zda obě tyto symfonie jsoucna jsou řízeny týmiž zákony skladebními... Asi v tomto obmezení chce biolog pochopit život, asi tak, jako fyzik chce pochopit atom... Uplatní-li se v tomto vymezení zření biologovo, docházíme k závěru, že... život nikdy vysvětlit nedovedeme«. Vysvětliti pak znamená podle prof. Úlehlly, poznat dokonale (normální člověk by řekl: pochopit) ony zákony, jimiž se poznávané jsoucno přírodní řídí.

Srozumitelně vyjádřeno to znamená, že vědec, který chce něco pochopit, musí věřit, že se to řídí zákony, které nejsou pro něho zásadně nepochopitelné a je tedy snad jednou pozná a bude moci věc vysvětlit. Biolog tedy chápe život, když věří, že se jeho zákony neliší podstatně od zákonů neživé hmoty, že se živé liší od neživého pouze stupněm a ne druhem (str. 371).

Je však známo, že nová fyzika odhalila nevypočitatelnost atomových dějů a octla se tak před tajemstvím. Poznala, že mechanická abstrakta, považovaná mylně za »přírodní zákony«, tu prostě selhávají. Můžeme předpokládat zcela rozumně, že i život se řídí svými zákony, musíme si však uvědomit, že vědecká abstrakta nevystihují tajemství těchto zákonů, poněvadž jsou pouze abstrakce zevšeobecnujících výsledky pozorování. Věřeli prof. Úlehla v zákonitost dění, nechápeme, proč odmítá účelnost. Není-li přírodní dění zaměřeno k určitému cíli spíše než k jinému, nemůže být zákonité, pravdivé a tedy ani předvídatelné.

Nemožnost předvídat přírodní dění neznamená, že přírodní zákony neexistují, že příroda není »kausální« nebo »teleologická«, ale svědčí jen o nedokonalosti našeho poznání. Život můžeme pochopit pouze jako projev tajemného principu, ježž Aristoteles a po něm i na př. Driesch nazývá entelechií a ježž vědecká filosofie nazývá duší, ať už běží o duši rostlinnou nebo specificky odlišnou a dokonalejší duši živočišnou a nejdokonalejší duchovně duši lidskou. Pochopit život můžeme jen s hlediska filosofického, nikoli tedy biologického či vůbec přírodovědeckého.

Prof. Úlehla zapomíná, že na konci každého rozumového zkoumání nalézáme tajemství. Toto tajemství není jenom nějaká fikce, ale tajemná skutečnost, která je nám přístupná pouze v některých svých projevech. Poněvadž nemáme intuici bytnosti věcí, ale poznáváme je pouze v projevech a vnějších vlastnostech, nevymizí pro nás ve světě skutečna nikdy tajemství. Proto je a zůstane tajemství vždy vlastním vysvětlením věci, ale zůstane-li jedna věc tajemná, stanou se všechny ostatní pochopitelnými (Chesterton, Orthodoxie).

Jest vlastností velkých básníků, kteří se zmocňují jsoucna pod rázem krásného a velikých vědců, kteří poznávají jsoucno pod rázem pravdivého, že

si přes všechnu bohatost poznatků vědecké zkušenosti zachovávají svěží dětský pohled na skutečnost v její celistvosti, skromnost v oceňování vlastních poznávacích mohutností a úctu k tajemství jsoucna. Objevy nové fyziky tento postoj vědci přimodiktují.

Prof. Úlehla jest mechanický materialista, třebaž tvrdí, že uznává i skutečnosti »duševní« a jako takový pokládá vše za vysvětlitelné a předvídatelné, alespoň zásadně, mechanickými zákony, do nichž se snaží vtěsnat pozorovanou skutečnost životní. Jako špatný filosof je slepý k tajemství jsoucna a přes obdivuhodné znalosti odborné i k tajemství života, jež proto nedovede pochopit a tím méně vysvětlit.

Dr M. Skácel.

Poznámky

Jackques Maritain: Poselství (Messages).

Na podzim 1945 vyšla v nakladatelství Paul Hartmann v Paříži kniha J. Maritaina »Messages«, ve které autor po prvé vydává své projevy, které měl v letech 1941—1944 na vlnách britského a amerického rozhlasu k francouzskému národu. V jednotlivých statích se zabývá vnitřními problémy Francie, vztahy Francie k ostatnímu světu, současnými problémy křesťanství a demokracie a snaží se najít cestu pro poválečné řešení. Maritain pronesl tyto projevy jako příležitostné úvahy a přesto z nich vane nadčasová hodnota.

K obnovené civilisaci.

Poválečný svět bude podroben příliš tvrdým nutnostem a příliš protikladným silám, takže časný ideál křesťana bude nejdříve popřen. A přece svět už skončil s neutralitou. Chtě nechtě státy se budou muset rozhodnout volit pro nebo proti Evangeliiu, budou formovány buď duchem totalitním nebo duchem křesťanským. Katolíci vědomi si svého poslání mají zaměřit své energie k ideálu nového křesťanství, k civilisaci vpravdě křesťanské: říkám k ideálu civilisace, křesťanské ve své inspiraci a ve své realitě, křesťanské evangelicky, která odpovídá historickému klimatu naší doby: říkám k ideálu civilisace, která zve ke společné práci všechny ty, kteří uznávají lidské hodnoty, o kterých nás Evangelium uvědomilo, důstojnost a práva osobnosti, mravní základ autority a závaznost ve svědomí, která patří k spravedlivým zákonům, zákon bratrské lásky a přirozeného práva. K takovému ideálu civilisace mají katolíci vědomí si svého poslání zaměřit své energie. Tak budou moci ukazovat cestu a být v čele cesty lidstva ku předu.

Budou se muset pro to vzdát vyžadovat pro sebe privilegované postavení ve státě. Katolická Církev zdůrazňuje princip, že pravda má mít vrch nad omylem, a že pravé náboženství, je-li poznáno, má

být podporováno ve svém duchovním poslání přednostně před náboženstvími, jejichž poselství je více méně chybné a kde se omyl mísí s pravdou. Bylo by přesto velmi falešné uzavírat, že tohoto principu se nemůže použít, leda žádající pro pravé náboženství absolutistickou moc nebo vojenskou asistenci, nebo že katolická Církev žádá na moderní společnosti ta privilegia, ze kterých se těšila ve středověku. Je to duchovní poslání Církve, kterému se má pomáhat. A politika klerikalismu je právě povahy zkompromitovat, ne pomoci, tomuto duchovnímu poslání. A tak vnitřní zkáza náboženství, na které pracují diktatury typu totalitně-klerikálního, je horší než pronásledování.

Je než jedno společné časné dobro, dobro politické společnosti, stejně jako je jen jedno společné dobro nadpřirozené, dobro Království Božího, které je nadpolitické. Během moderní doby politická společnost přestala se lišit v časné oblasti. Zavést do ní zvláštní obecné dobro, které by bylo obecným časným dobrem pro věřící jednoho náboženství, byť by to bylo pravé náboženství, které by pro ně vyžadovalo privilegované postavení ve Státě, znamenalo by to zavést princip rozdělení do politické společnosti a chybovat tak proti obecnému časnému dobru. Jak to podivuhodně ukázal Kardinál Patriarcha lisabonský, stát nepomáhá více duchovnímu poslání Církve, když si ji chce připoutat k sobě časnými výhodami, které tato platí cenou své svobody. Pomáhá se jí, když se na ní více žádá — když se žádá na jejích kněžích, aby šli k lidu, připojili se k jeho životu, aby v něm rozšiřovali kvas Evangelia — když se žádá na náboženských řádech, aby spolupracovaly na dílech sociální pomoci a na výchově občanské společnosti, na laických průkopnících a organizacích mládeže, aby pomáhali v mravní práci národa a rozvíjeli v sociálním životě smysl svobody a bratrství.

Obnovená demokracie.

Mohl bych také mluvit o nové demokracii. Neboť tomu, kdo pozoruje věci do hloubky, je jasné, že přes parazitní ideologie a tragická nedorozumění jméno demokracie není ničím jiným než všedním jménem křesťanského ideálu.

Naše civilisace nepůjde normálně kupředu, leda že křesťanská inspirace a inspirace demokratická se vzájemně uznají a smíří.

Pro křesťana je jasné, že křesťanství nemůže a nesmí se dát v léno nějaké politické formě nebo politické filosofii, ať je jakákoliv. To vyplývá pro nás ze základního rozlišení uvedeného Kristem mezi věci, které patří Césarovi a věci, které patří Bohu. Žádná doktrína nebo mínění pouze lidské, ať je jakákoliv pravdivé — jen věci zjevené Bohem mají místo ve víře křesťanské duše. Můžeme být křesťany a dojít spasení, bojující pro kterýkoli politický režim, ovšem pod podmínkou, že neuráží jako odpor- ný nacistický nový řád přirozený zákon a zákon Boží. Můžeme být křesťany a dojít spasení, hájící jinou politickou filosofii než filosofii demokratickou, jako byli křesťané za časů Římského Imperia, přijímající otrocký sociální režim nebo v 17. století přívrženci politického režimu absolutní monarchie.

Je důležité pro politický život světa a řešení civilizační krise, že se netvrdí, že křesťanství je vázáno na demokracii. Je důležité konstatovat, že demokracie je vázána na křesťanství a že demokratická vlna vyvstala v lidských dějinách jako časný projev evangelické inspirace. Jinými slovy, západní civilisace, rozvinutá na podkladě řecko-latinském, vychází ve své duchovní podstatě z proroků Israele a z Evangelia Kristova. Nejedná se zde o křesťanství jako náboženském credu a cestě k věčnému životu, ale o křesťanství jako kvasu sociálního a politického života národů a jako nositeli časné naděje lidí; nejedná se o křesťanství jako pokladu Božího učení, udržovaného o rozšiřovaného Církví, ale křesťanství jako historické energie, pracující ve světě. Křesťanství tak nejedná ve výšinách teologie, nýbrž v hlubinách všedního vědomí a všední existence, někdy na sebe bere kacířské nebo dokonce vzpurné formy, kde se zdá zapírat sebe sama. Nebylo dáno věřícím zcela věrným katolickému dogmatu, nýbrž racionalistům, aby prohlásili ve Francii práva člověka a občana, puritánům, aby dali v Americe poslední ránu otroctví; atheistickým komunistům, aby zničili v Rusku absolutismus soukromého zisku. Tato poslední operace by byla méně pokážena mocí omylu a byla by stála méně katastrof, kdyby byla provedena křesťany. Úsilí oprostit práci a člověka z nadvlády peněz vychází přesto z proudů otevřených na svět kázáním Evangelia jako úsilí zničit otroctví a úsilí o uznání práv lidské osobnosti.

Kristus přinesl meč do srdce lidských dějin. Lidský rod nevyjde z éry velkých bolestí, dokud skrytý popud k jednání, kterým křesťanský duch pracuje za krvavou cenu v noci pozemských dějin se nespojí s osvěcovací činností, kterou křesťanský duch vede duše k pravdě a životu Božího království. Tohoto cíle nebude dosaženo na konci této války. Ale přítomná válka nám zjevuje jako apokalyptickým znamením směr, kterým máme jít dopředu; a mír, až bude získán, ukáže, že tvořivé síly v historii rozhodně zamířily tímto směrem.

Proč je tolik křesťanů desorientováno?

Křesťané mají ve svých rukou poklady Evangelia. Křesťanství učí, že politika je vnitřně závislá na

mravnosti a přirozeném právu. Je to křesťanství, které naučilo svět, že nespravedlnost je nejhorší nepořádek a že bez spravedlnosti a bez lásky není možný autentický sociální řád ani opravdový mír; je to křesťanství které nás naučilo, že dějiny světa postupují v jednom směru a blíží se potácivě k lepším stavům; je to ono, které otevřelo naše srdce smyslu lidské důstojnosti a ideálu svobody a bratrství.

Jak to, že v přítomné agonii světa tolik křesťanů je desorientováno? Jak to, že v mnoha zemích určití katolíci jako by zapomněli praktický význam pravd, které jsem připomněl? Zdá se, že zoufají nad Božími úmysly v lidských dějinách, neboť vkládají své naděje politickým režimům, které si jen stelou přirozeným právem nebo se obrací k ilusorním modlům minulosti. Tam, kde bychom měli mít na jedné straně evangelické pojetí náboženství a na druhé straně skutečnou politickou zkušenost, stává se někdy, že máme na jedné straně politické pojetí náboženství a na druhé straně vůbec žádnou politickou zkušenost. Nesmíme se tedy divit výsledku.

Duchovní stav, o kterém mluvím a který vytváří v mnoha zemích rozdělení mezi křesťany vzhledem k světským zájmům, je bez pochyby jen přechodný zjev. Hrozí však přesto vyprovokovat nedorozumění a hroznou zášť tam, kde se zdálo existovat solidarita mezi náboženstvím a politickými příčinami jeho nehodnými. Ve Francii na příklad je téměř jisté, že iluze vzbuzené u jistých katolíků mythem maršála Pétaina by vyprovokovaly po osvobození země vážnou krizi antiklerikalismu, kdyby zde nebylo podivuhodného odporu živých sil francouzského katolicismu proti kolaborantnímu režimu, které nesou svědectví před národem.

V každém případě křesťané musí, aby byli připraveni hrát v poválečném světě onu úlohu, ke které jsou povoláni, očistit svá srdce a své myšlenky, jako každý z lidí, kteří prožívají zkoušku těchto hrozných časů a slyší její ponaučení. Musíme odhodit tento zvyk dávat přednost slovům před skutečností, který byl velkou ranou moderní epochy. Musíme lépe chápat, že to, co je skutečné a životně křesťanské, vskutku křesťanské, je důležitější než to, co je dekorativně křesťanské nebo zdánlivě křesťanské; musíme chápat, že, jestliže lidské věci mají chránit věci Boží, je přece mnohem pravdivější říci, že Boží věci mají chránit věci lidské. Nechme Boha jednat! Mějme k Němu důvěru! Spíše než stavět hradby a zakopávat se v pevnostech, ať se křesťané roztýlí mezi lidmi, ať vstoupí do hlubin světa, spoléhající na sílu Boží, která je silou lásky a pravdy.

Nemáme na starosti jen své vlastní zájmy, máme na starosti všechny naše bratry, náš Bůh je uražen všude, kde je urážena spravedlnost a soucit, je zasažen v našem těle všude, kde porobení a pronásledování jsou zbavování základních práv lidské bytosti, deportování, mučení, popravování. Co se na nás nejdříve žádá, je vědět, jakého jsme ducha.

Křesťan má být všude a zůstat všude svobodným. Katoličtí laikové budou povoláni pracovat na díle rekonstrukce v časném plánu s lidmi, náležejícími velmi rozličným, mnohdy nepřátelským, duchovním rodinám, kteří jsou jejich spoluobčany v pozemské

Obci. Nezmýlí se při výběru cest a při zaujímání postoje.

Po porážce.

Národ může žít v demokracii na cestě rozkladu a nebyť sám v sobě rozrušen v hlubším řádu života jednotlivých osob. Francouzský národ byl poražen, ale nebyl v úpadku. Není to jeho přichylnost k zábavě a snadnému životu, která zavinila katastrofu, jak to krutě namlovala určitá oficiální prohlášení v rozhlase v okamžiku žádosti o příměří. Nesmí se svalovat odpovědnost, která patří vůdcům, vůdcům všech kategorií a všech stran a chybám generálního štábu a politiků, na ty, kteří při mobilisaci odešli s obdivuhodnou důstojností, s klidnou a vznešenou rozhodností a kteří po tisících darovali své životy.

Po každé historické katastrofě mysle jsou vystaveny pokušení uchýlit se k globálnímu zavržení slabostí a chyb všech a každého, vyhýbajíce se tak nesnadnějšímu hledání opravdových příčin neštěstí, je něco dojemného a záslužného, ale také mnoho ilusorního a intelektuálně slabého, v tomto útěku do mravnosti. Je jasné, že v každém lidském kolektivu má zlo velký podíl a proto bude vždy snadné najít u poraženého národa dosti chyb, abychom jej mohli odsoudit. Je vždy snadné, ne-li velkodušné, zlořečit nešťastným.

Ve Francii bylo mnoho bezstarostnosti, zmatku, nedbalosti, lhostejnosti, anarchického individualismu. Úroveň mravnosti sexuální, hospodářské a občanské byla dosti nízká; byla však jistě výše než v totalitních zemích, smysl pro osobní odpovědnost byl vyvinutější v soukromém životě lidí a při nejmenším jsme ještě byli alespoň ve stavu soudit sami sebe. Nejhorší byla administrativa a byrokratická organizace, která se zdála být schválně zřízena k tomu, aby zamezovala přístup veřejné moci těm, které jejich zásluhy pro to označovaly. Všechny tyto nedostatky měly jistě podíl na současné katastrofě, ale jako vzdálené dispoice, ne jako vlastní a rozhodující příčiny. Je zřejmé, že porážka Francie, jako každé velké neštěstí přináší na všechny a na každého požadavek mravní očisty a obnovy. Ale je dokonale protismyslné hledat vlastní a rozhodující důvod této porážky v hříších Francouzů, když hříchy jejich protivníků volají do nebe.

I když si má Francie vyčítat mnoho chyb, zůstala věrna duchovním hodnotám, smyslu toho, co je lidského, co je pravdivého, co je svobodného a co je pokorně šlechetného v každodenním životě. Znala sílu a cenu chudých prostředků, respektovala důstojnost těch, kteří zvolili být chudými, aby žili podle svého vnitřního snu, byla asylem umění a poesie celého světa. Její civilizace a její moudrost nesídlila v řídké vrstvě kulturních aristokratů, ale v samých hlubinách jejího lidu. Byla zásobnicí duchovnosti národům světa, země křesťanství par excellence. Před touto válkou byl francouzský intelektuální život v plném rozkvětu; dělaly se odvážné pokusy a došlo se k pozoruhodným úspěchům ve vědě, v průmyslu, ve velkých technických podnicích. Od dvaceti let zde byla nejautentičtější a nej-

plodnější náboženská renesance, jak v oblasti ducha tak v sociální činnosti, a ta nesla nyní své plody na mládeži studentské a dělnické. Francouzští katolíci strávili náboženskou persekuci, využili ji, aby získali svobodu vůči státu, aby dali v sobě ožít smyslu Evangelia, aby žili a cítili s lidem, aby zažehli, s duchovní svobodou připravenou ke každému boji, apoštolský oheň nesrovnatelně aktivní. Francouzský národ byl politicky demoralisován, ale nebyl mravně demoralisován.

Bylo velmi málo ideologie v jeho psychologii. Jednalo se pro něj o věci velmi prosté, velmi konkrétní, velmi základní, o které nechtěl smlouvat. Jednalo se o to, aby se mohlo svobodně dýchat; aby se mohlo každého rána vstát bez dozoru četníků; aby se mohlo jít za prací, kterou si každý sám zvolil a nebyť násilně mobilisován do pracovních táborů; aby se mohla kritizovat vláda, číst noviny, ke kterým sice nemáme velkou důvěru, ale které přesto nelžou sborově z nařízení Státu. Jednalo se o to, aby se mohly uzavírat sňatky, aniž se muselo nejdříve jít k zvěrolékaři nebo si ověřovat, že babička nebyla z tak zvané nečisté krve. Abychom mohli vychovávat děti podle svého mínění, abychom mohli před nimi říci to, co si myslíme, a i více, a nemuseli jsme se bát, že nás půjdou udat na policii. Jednalo se o to, abychom mohli vést život, který ostatně od šesti nebo sedmi let se stával stále tvrdším a plným starostí, ale život člověka, ne stáda; abychom zachovali dědictví trpělivosti, inteligence a svobody našich otců a dědů a připravovali dny, kdy se žilo spravedlivěji a lidštěji.

Hle, proč obyčejný Francouz rozuměl, že se musilo říci ne jednou pro vždy nacistické útočné vůli. To znamenalo, že válka, do které vstupoval, byla válkou o civilizaci; ne obyčejnou národní válkou, ani obyčejnou válkou policejní, ani svatou válkou, ani ideologickou válkou, nýbrž válkou o civilizaci.

V těchto perspektivách myslím na svůj národ a na jeho přítomné utrpení. Národ pokořený, národ podivně opuštěný. Víím, že polský národ v neslýchaném mučení, kterému jej podrobuje ďábelský disciplinovaný sadismus, je ještě více opuštěný. Víím, že židovský národ je opuštěnější. Ale opuštění, které zakouší francouzský národ, má paradoxnější ráz a v jednom smyslu je i horší. Dnes je ve Francii ohromné úsilí o dobrou vůli. Toto úsilí však nezabráňuje, aby francouzský národ nebyl mravně opuštěn. Ne ze špatného úmyslu, neboť se domnívali, že slouží národu svým způsobem, ale ze slabosti a z iluze, neboť se zhroutili také, jeho přirození vůdcové, obdaření časnou autoritou, jeho vedoucí třídy, oficiální nositelé jeho tradic, aby jej přenechali jemu samému v krutém okamžiku. Všechna moc nepřítel, který jej nenávidí, který chce zničit jeho duši, se svírá kolem něho, hledá přístup k němu, aby zasáhla jeho srdce. Nacismus jej chce uvést jen k bezmocnosti a k fyzické desorganizaci, chce zasáhnout také jeho ducha. Je to jeho duch, kterého chce zkazit. Použije všech prostředků, aby zotročil Francii. A proti těmto temným uraganům se staví papírové zákony a sny »realistické« politiky.

vychovává. Hoch na střední škole podléhá vlivům, o kterých jeho profesor buď nemá tušení nebo které přehlíží. Řekněme v Anglii má student daleko méně povšechného vzdělání nežli u nás, ale zato anglická škola formuje spíš charakter. U nás si mladý chlapec musí osvojit aspoň dočasné spoustu znalostí, ať ho to zajímá nebo ne; ale jednat, obcovat s lidmi, reagovat na skutečné vlivy života, tomu se nenaučí. Proto naše snaha o pozvednutí celkové úrovně studentů se musí ubírat směrem, který naznačil T. G. Masaryk. Rozhodně však nezvýšíme úroveň střední školy upřílišněním theoretickým studiem jednotlivých předmětů. Nesmíme zapomenout, že střední škola má svůj osobitý charakter, jenž nemůže být libovolně pozměňován (již s ohledem na věkovou a intelektuální determinaci svých žáků). Nesmíme také přehlížet nesmírný význam střední školy pro povšechné vzdělání, neboť to slouží všem středoškolským absolventům. Těm, kteří odcházejí do praktického života jako těm, jež se dále věnují výhradně svým odborným disciplinám.

Končím v pevné víře, že reforma našeho školství po náležité úvaze a výměně názorů všech opravdových odborníků a pedagogů bez rozdílu politické příslušnosti se stane základem dalšího kulturního a mravního rozkvětu, po němž již oprávněně tak toužebně voláme. S. T.

Emil Svoboda: Lidé a skutky,

Nakladatelství Edvard Fastr, Praha.

Schopnost psát o filosofii byla dostatečně vyjádřena o E. Svobodovi v minulém čísle Filosofické revue, v kritice dr. Skácela o jeho knize Záhady života.

Sám autor začíná novou knihu úvahou o determinismu tělesného i duševního života a tím i odpovídá na otázku, proč vlastně píše knihu, která má působit na čtenáře určitým, zamýšleným směrem? »Na to nemohu odpovědět jinak«, praví, »nežli, že vznik této knihy je výsledkem dosti složitě souhry vlivů kolem mne a ve mně.« Autor stejně píše pro čtenáře obojího druhu, pro ty, kteří to přijmou i pro ty, kteří to zavrhnou. »Ale kniha se stane článkem řetězu, skovaného řádem nátnosti.« Tím se patrně autor ozbrojuje proti kritice, protože i záporné skutky, tedy i odložení nečtené knihy, i kritika proti ní, jsou svědectvím o duševním nalažení lidí. E. Svoboda se dává s novou chutí do řešení velkých problémů, na př. o karakteru, o základním motivu, osudném pro celý život člověka, o počáteční nespravedlnosti »vedoucí lidi ke spáse nebo k zatracení.« Výklad o tomto problému bere z toho, že ví ledačo o dědičnosti i o její problematice. Čtenář zdůrazní v jeho větě slovíčko »ledačo«. Je tak charakteristické pro filosofické znalosti a předpoklady Svobodovy knihy, že zná skutečně jen ledačo a to ještě ledačakým způsobem. Tak tedy je tu zase závěr, že jako Božena Němcová, Havlíček, Mánes se nedají přeložit do dnešní doby, že přišli, kdy musili přijít, byli takoví, jací musili být,

a stalo se s nimi, co se muselo stát, tak tedy i E. Svoboda přišel se svou knihou, protože musel přijít, napsal to, co napsal, protože to musel napsat. Rozdíl je však v tom, že Božena Němcová, Havlíček, Mánes přinesli své době nové myšlenky a nový duchovní rozmach, kdežto E. Svoboda přináší deterministické zboží 19. století. Tedy přece jen jakýsi změněný postup ve vývoji věcí a myšlení. Zapomněl si všimnout, že i filosofie i biologie pokročila zase o něco dál i ve výkladu dědičnosti a o působení prostředí a doby. Všechno je marné pro E. Svobodu, co bylo dokázáno o povaze vitálních jevů, o duševní zákonitosti a j., autor zůstává pevný ve svém determinismu. Muselo být napsáno, co je napsáno, to je omluva pro každou ledačakost vědeckou a filosofickou. O duševním světě odhaluje stejně autor své znalosti a předpoklady v kapitole o duševně tělesné jednotě. »Duší nebo duchem, duševním nebo duchovním životem rozumím jen výraz pro jednu funkci psychologické jednotky lidské osobnosti, pro funkci, izolovanou analyzujícím rozumem pro usnadnění vyjadřování.« Opravdu si usnadnil nejen vyjadřování, nýbrž i celý duševní a duchovní život. Nadarmo bychom očekávali, že takové zjednodušené pojetí bude také odůvodněno. Nanejvýš nepodařený výrok se uvede jako zde třeba Karla Vorovky nebo nemožná analogie ze světa hudby a jeho nástrojů. Libovolně stavěné pojmy o duševním dění a o duševních schopnostech jsou přece jen příliš odvážné a nesmyslné. Vzniká z toho nepřesné předivo zmatku a nejistot. Nejen libovolnost je vlastností tohoto »filosofického« myslitele, v jeho snaze zjednodušit si co nejvíce a uvést na společného jmenovatele všechny jevy a schopnosti duševní, rozum, cit, vůli, tělo, duši, to vše ukazuje nepoctivost a neschopnost vědeckého a filosofického myšlení u autora knihy. Nepředpojaté poznání věci jde na skutečnost, jak je v sobě, pomocí podrobných a hlubokých analýs vědecko-filosofických. Tento základní zákon a požadavek vědeckého poznání nemůže být bagatelisován; jinak vědecké poznání je spíše šilenstvím, vydávajícím nezdravé pokusy o myšlení než skutečné badání.

Odezíráme-li od některých rozumných statí, kterých je v knize Svobodově velmi málo, postrádáme v tomto díle to, co měla znamenat, t. j. poučení o lidech a skutečích. Odstraněná tajemství nebo popřená nebo jinak násilně zjednodušená nevysvětlí nic z velikosti a tak bohaté zákonitosti a pestrosti, jakou je skutečnost lidská a mravní. Nelogické a nesoustavné hromadění tvrzení a citátů nestvoří nové dílo! To je stará bolest vědecká mnohých »spisovatelů« a »filosofů«, že nedovedou říci nic logicky uceleného o povaze věci, o které hovoří, třebas na 160 stranách, jak to činí i E. Svoboda. Přitom je přesvědčen, že filosofie, zvláště jeho, není vyloučena z říše věd (str. 154.). V pojednání E. Svobody je patrná převrácenost, že vše, o čem jedná, ať je to člověk nebo Bůh, ať je to duševní nebo mravní život, učiní to nejdříve podobné sobě, t. j. svým předpokladům a úzkým pojmům a pak se proti tomu rozhorlí, pak to potírá a zavrhuje. Stačí mu na všechno jako předpoklad mechanismus. Zbývá ovšem otázka: Co s loutkami a chimerymi mezi živými?

Josef Resl: Katechese,

2. díl, 1942, Nakladatelství u sv. Jindřicha Bohuslav Rupp v Praze.

S hlubokým kněžským rozhledem a na základě dlouholetých pedagogických zkušeností vydal vikář Josef Resl v r. 1941 první díl svých Katechesí, kterými do značné míry byla rychle zaplňována ona více než citelná mezera v naší katechetické literatuře. Rázem byly totiž rozpoznány výborné pedagogické a metodické přednosti Reslovy knihy, která svými kvalitami, podle slov odborné kritiky, namnoze předstihuje i stejnou literaturu cizojazyčnou. Druhý díl Katechesí měl následovati záhy po dílu prvním, ale jeho vydání za okupace nebylo dovoleno. Vychází tedy druhý díl těchto Reslových Katechesí (vydalo nakl. B. Rupp v Praze) teprve nyní. Mimořádné úkoly, které dnes připadají při výuce náboženství a při náboženské výchově, činí tuto knihu nad jiné téhož druhu aktuálnější a závažnější. Kniha je určena pro 2. až 5. třídu obecných škol a pro školy malotřídní. Obsahuje čtyřicet důkladně propracovaných katechesí o narození, dětství a veřejném působení Páně s příslušným učivem katechismovým a liturgickým. Zvláštní pozornost je věnována době vánoční, dětství a mládí Páně, což dosud nebylo nikde probráno s takovou bohatostí a poutavostí jako zde. Podobně závažnou částí jsou čtyři katechese o modlitbě Páně. Všechny katechese jsou podávány názorně, důkladně a slohem vybroušeným. Tak se nový díl katechesí stává událostí v naší náboženské literatuře, stejně jako nezbytnou příručbou jak pro studium katechetické, tak pro výuku. Cena knihy je 90.— Kčs za váz. výtisk. Další díly budou v krátké době následovati.

Dr R. W. Hynek: Muž bolesti.

Mysterium Golgothae tremendum, (sv. I., Revoluční ráz dob Kristových.) Cyr.-Met. knihkupectví G. Francel, Praha.

Zajímavým pohledem dívá se autor na římskou nadvládu nad Palestinou v době Kristově. Tento historicko-politický stav doby ukazuje, že Umučení Kristovo, zvláště proces u Piláta a ostatní dějství golgotské, se odehrálo velmi vášnivě, drsně a ukrutně; bylo to »Mysterium tremendum«. Dr Hynek zasvětil svou práci studiu podrobností z utrpení Kristova a dopracoval se k úžasným výsledkům, jak to dosvědčují všechny jeho další spisy vydané v této věci. Tato kniha je velmi krásně upravena.

Bohumil Stašek: Kázání u sv. Vavřinečka v osvobozeném Chodsku.

Nakladatelství Bohuslav Rupp v Praze.

Jako radostný a vděkoplný dovětek, kterým vyšehradský kanovník a dachauský vězeň Msgre Stašek přivítal osvobození naší vlasti ze jha německé okupace, bylo Staškovo proslulé »Kázání na pouť

u sv. Vavřinečka v osvobozeném Chodsku (knižně vydalo nakl. B. Rupp v Praze). Jím Stašek dopověděl svá prorocká slova z r. 1939, kdy u sv. Vavřinečka kázal po prvé a kdy jménem celého národa vyslovil pevnou víru, že věčná spravedlnost bdí nad naším národem a nedá jemu nikdy zahynouti a uvede jej opět v plnou svobodu. Němci se mu za tato slova hrdého češství odměnili šesti lety koncentračního tábora. Ale zvítězil, jeho slavná slova, pronesená v historickém prostředí chodském, se naplnila skutečností. Odtud Staškovo Kázání bude přijato jako vzácný dokument češství pevného, nesmlouvavého, trpícího, ale vítězného. Je to kniha krásná, která svým půvabem vnitřním a vnějším je radostnou kapitolkou našich nových knížek. Cena knihy 15.— Kčs.

Bedřich Golombek: Co nebude v dějepise.

1945, Průboj, Naklad. K. Smolky v Brně.

Kniha Golombkova je lehkým a poutavým vypravováním historických podrobností, spojených s událostmi a přeměnami posledních let. Autor vynaložil všechno své umění, aby takové události, které vyvolávají jen pocity hrůzy, zklamání a prožitého zoufalství před a za německé okupace, byly vypravovány krásnou, lehkou, novinářskou ale elegantní formou. Jak brzy i takové události nabývají historický ráz!

Listy o poesii a kritice;

vzájemné dopisy F. X. Šaldy a F. Chudoby, vydal B. Rupp v Praze.

Korespondence dvou pracovníků ducha neobsahuje běžný život s povrchními dojmy a opotřebovaným lyrismem, nýbrž jde o duševní práci dvou velkých kulturních pracovníků, jak se v ní navzájem podporovali a v ní si rozuměli. Dílo je uzavřeno proslovem F. Chudoby na vzpomínkovém večeru 1937 o osobnosti F. X. Šaldy. Veliký český kritik a znalec duševního života se takto dostává znova k tomu, aby ožila jeho kritická velikost jak v literatuře tak v politice. Dnešní doba potřebuje znovu, aby byla upozorňována na kritické dílo F. X. Šaldy.

MUDr Jiří Štefl: Život a smrt.

Knižnice vědy a života, Fr. Borový, 1945.

Kniha Štefla není originální ani hluboká. Je to populární popisování některých úkazů biologických velmi běžných, o kterých jedná řada obdobných spisů. Je to jen nový důkaz, že česká biologie není originální? Tam, kde se vyskytly snahy originality jako u prof. Herčíka nebo u prof. Úlehly, tam vlastně do biologie byla vkládána filosofie. Filosofie však v rukou biologů utrpěla diletantstvím a sofistikou. I u Štefla je patrný základní nedostatek postavit se k filosofickým problémům o životě a duši tím větší, hledáme-li nějaké řešení. V knize Štefla není žádné.

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Sociologie jako věda	65
Člověk a jeho duch	37
Základy Bergsonovy filosofické soustavy	74
Logika	78
O čem soudí filosofie: Poměry populární vědy. Jacques Maritain: Poselství (Messages). Filosofická pravda a politická praxe	80
Poznámky: Aristoteles: Metafysika. Dvacet pět let katolické university v Miláně. Duch a zásady. Recense	91

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. - Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. - Vychází šestkrát do roka. - Předplatné 80.— Kčs, pro studenty 60.— Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Theologické tvoření a theologická kritika

Po delší přestávce vyšel opět časopis slovanských bohoslovců Museum (č. 1. roč. 73) v říjnu 1945. Nutno s povděkem konstatovat, že vydavatelé si dobře uvědomují, jak plyne z redakční poznámky, že časopis psaný bohoslovci a pro bohoslovce musí sloužit dobré přípravě budoucích kněží. Nezbytnou součástí této přípravy je soustavné a nikdy neustávající studium zjevené pravdy. Proto již jméno časopisu naznačuje, že chce především sloužit vědě theologické, theologickému vzdělání budoucích kněží.

S tímto krásným programem vyplývajícím z dlouholeté slavné tradice Musea divně kontrastuje úvodní článek msgre Karla Rebana: Dvojí potřebné. Toto dvojí potřebné je podle msgre Rebana theologické tvoření a theologická kritika. Odmítnuv hned na začátku mínění, že by theologické tvoření a theologická kritika měla něco společného s vědou theologickou, kterou nazývá »vysokou theologii« a vyhrazuje několika málo vyvoleným duším, horlí msgre Reban pro tak zvanou theologii praktickou, »užitou«. Tato praktická theologie, theologické tvoření, jest dle msgre Rebana »katechese, kázání a přednášky, drobná literární činnost k účelům pastoračním« a podobné.

Osvojit si tuto užitou theologii jest třeba učení, které podle msgre Rebana spočívá v tom, že »dnes zvláště mladý klerus sáhne rád po hotové věci, po předloze, po vzorku, schematu.« Ač odmítá pouhé přejímání a napodobování, varuje přece msgre Reban před odmítáním schemat jako před nerozumem a nebezpečím. Ideálem kněze, »tvořivého theologa« je tedy podle msgre Rebana ten, který opomíjí moudře »vysokou theologii« a »podle osvědčených vzorů pracuje si ... svědomitě kázání, katechese, příležitostné přednášky ... Takový kněz nestárne duchem, protože s léty a obtížemi mu rostou křídla, roste pracovní zdatnost a výkonnost.« Toto nadšené a skvělé líčení nového typu tvořivého theologa podle srdce msgre Rebana svědčí o skutečně moderním pojetí theologie a kněžského působení, neboť živě připomíná známá a neobyčejně působivá hesla o roztáčení kol, úderných pracovních brigádách a hrdinech práce.

Neméně zajímavé je, co rozumí msgre Reban theologickou kritikou, která je podle něho »soustavou vědeckých zásad a měřítek platných všeobecně a pro každý theologický obor zvláště«. Předpokladem této kritiky není však podle msgre Rebana důkladná znalost vědy theologické, »vysoké theologie, která podle našeho skromného mínění jediná do-

vede poskytnouti »měřítko platná všeobecně a zvláště pro každý theologický obor«, avšak »dostatek materiálu a vzory, typy, s nimiž srovnáváme posuzovanou práci a směr.«

Souhlasíme s msgre Rebane, že je zapotřebí rozumné pastore, kterou on nazývá theologickým tvořením. Právě tak je nutná theologická kritika, i když její předpoklady spatřujeme spíše ve »vysoké theologii« než v zásobě vzorů a typů. Zásadně se však rozcházíme s msgre Rebane v postoji vědě theologické a theoretické, která podle zdravého rozumu a výslovného přání papežů má být spolu s filosofií základem kněžského vzdělání a podkladem veškeré kněžské činnosti praktické. Nedovedeme si představit dobré kázání, dobré vedení duší, úspěšné-získávání typů »nábožensky mrtvých« ani dobré poučování snoubenců bez solidních vědomostí theologických, bez vědeckého školení filosofického a theologického. Bez »vysoké theologické« podkladu je katechese a zejména »drobná literární činnost k účelům pastoračním« mlácením prázdné slámy, nechutným přežvykováním líbivých frází, které mate a uráží věřící a nevěřící dává důvod k oprávněnému posměchu.

Nechceme zajisté od každého kněze, aby mu stačilo k přípravě kázání Písmo svaté, svatí Otcové a Summa theologická, ač by to bylo ideálem. Avšak i k úspěšnému použití dobré předlohy je zapotřebí důkladných vědomostí theologických a filosofických, neboť k pochopení a použití dobrého díla je zapotřebí státi alespoň na přibližně stejné úrovni s jeho autorem.

Právě dnešní doba vyznačující se neslýchaným zmatkem v základních pojmech a hrubou neznalostí pravd přirozených i nadpřirozených vyžaduje od kněží především důkladných vědomostí theologických a filosofických. Pochopení pro naprostou nezbytnost takového vzdělání a účta k vědě theologické, k vysoké theologii, je také to nejmenší, co můžeme a musíme vyžadovati od těch, jimž je svěřena výchova budoucích kněží.

Kněz má být podle příkazu Kristova solí země. Má chránit společnost před intelektuální a mravní hnilobou tím, že ji osvěcuje světlem zjevené pravdy a prohřívá ohněm své apoštolské lásky, kterou budí poznání a stále dokonaleji studovaná a poznávaná pravda. Studium veritatis, věda theologická, je tedy pro kněze povinností z přísné spravedlnosti i lásky vůči Bohu, sobě i bližnímu. Quod si sal evanuerit, in quo salietur? Ad nihilum valet ultra nisi ut mitatur foras et conculcetur ab hominibus.

7. XI. 1945.

Dr M. Skácel.

Sociologie jako věda

Úvod.

Sociologie jakožto samostatná věda není starého data, čímž není tvrzeno, že věda o společnosti lidské neexistovala dříve, než vzbudila všeobecný zájem pod svým dnešním jménem »sociologie«. Věda o lidské společnosti je stejně stará jako věda filosofie, k níž položili základy Platon a Aristoteles.

Příčiny dnešního všeobecného zájmu o sociologii nutno hledati ve více či méně uvědomělé snaze o poznání prostředků, které by vyvedly dnešní společnost z hospodářských zmatků, do nichž ji uvrhla kapitalistická výrobní anarchie, a zabránily katastrofám, které zejména v posledních letech postihují téměř celý svět. Je zcela správné a přirozené, hledá-li se v obecné nesnazi kořen zla, k čemuž v našem případě jistě může dopomoci vědecké poznání společenských vztahů, tedy vědecká sociologie.

Společnost lidská byla ve všech dobách předmětem vědeckého poznávání; pokud existovala i vědecká filosofie, existovala i sociologie, i když se nenazývala tímto jménem a byla pěstována jako součást filosofie. Duchovní stav té které doby určuje však vždy postoj vzdělců i prostých lidí k zásadním otázkám lidské společnosti a způsob jejich řešení.

V posledních dvou nebo třech stoletích zvolna, ale neustále proniká materialismus jakožto praktický světový názor velkého množství jednotlivců, jemuž odpovídá ve filosofii skepticismus a pozitivismus, ve vědách přírodních pak a v přírodní filosofii mechanicismus. Zdá se, že česká věda přes všecko slovní zdůrazňování světovosti a evropanství chce býti poslední baštou pozitivismu, který je v ostatním vědeckém světě dávno překonán.

Pokud jde o otázky sociální, projevuje se tento duchovní stav dnešních vzdělců zejména ve snaze hledat příčiny současného hospodářského a mravního rozvratu výlučně v činitelích hmotných a v naivním přesvědčení, že vše bude dobré, změní-li se organizace a instituce. Nelze ovšem říci, že všichni dnešní vzdělanci přehlízejí mravní příčiny světové krise, ani že všem uniká skutečnost, že bez mravní obrody jednotlivců náprava institucí pomůže málo, ba mnohdy se ani nedá provést. Toto poznání však, pokud tu vůbec je, není dosud tak jasné a všeobecné, aby vedlo k činům.

Tentýž materialismus, který viděl vysvětliti všech záhad vesmírného a světového dění

ve slově »evoluce« a hověl si v naivním přesvědčení, že nepochopitelný děj se rázem vysvětlí, nechá-li se probíhat jako zpomalený film a posune-li se jeho začátek kamsi do nekonečna, projevuje se až do nedávna téměř všeobecně i v sociologii. Vliv materialismu a pozitivismu v sociologii se dá vyjádřit jako snaha oprostit sociologii zcela od vlivu filosofie a vytvořit z ní vědu tak »positivní« jako je na př. chemie nebo fyzika. Jako se vlivem pozitivismu namnoze dosud považuje experimentální psychologie za jedinou možnou vědu o duševnu, tak v sociologii odmítají mnozí dosud jiné hledisko než empirické a historické. Tato hlediska jsou zcela oprávněná a nutná pro vědecké poznání společnosti lidské, nejsou však jediná a výlučná. Jak se pokusíme ukázat v dalším, nesmí se sociologie omezit na zjišťování skutečného stavu společnosti, ale musí se snažit studiem společnosti dospět k poznání sociálního ideálu, který by se mohl státi cílem politické činnosti, předmětem politiky jakožto praktické vědy a umění uskutečnit ve statní společnosti určitý sociální ideál. Tento ideál nemůže poznati sociologie, tedy věda o společnosti lidské, jen metodou empirickou a historickou, ale musí použiti i hledisek filosofických a zvláště etických. Jinými slovy vyjádřeno to znamená, že empirická sociologie není jedinou možnou vědou o lidské společnosti, neboť její metoda není s to vyčerpati všechnu možnost poznání a rozumového zvládnutí svého látkového předmětu, společnosti lidské. Kromě empirické sociologie a sociální historie je zapotřebí i sociální etiky a sociální filosofie, přesněji řečeno sociální metafyziky.

Jedním z úkolů tohoto pojednání je stanoviti poměr filosofie a sociologie a odůvodniti možnost a nutnost sociální filosofie. Tuto nutnost dokazují nepřímě i ti sociologové, kteří přímo popírají jakýkoliv vztah mezi filosofií i sociologií, po př. popírají filosofii vůbec. Tato zajímavá skutečnost se projevuje dvojmým způsobem. Útočí-li někteří sociologové na sociální ideál, který má objeviti sociální filosofie, a to nikoli jen vzhledem k jeho praktické neproveditelnosti, ale pokud jde vůbec o vnitřní možnost takového ideálu, popírají ideál jako takový. Pro toto popření nemají opory v empirické sociologii, vycházejí proto nutně, ať už vědomě nebo bezděky, z úvah filosofických. Avšak i sociolog, který popírá oprávněnost filosofických a etických hledisek při vědeckém poznávání společnosti, překračuje hranice empirické sociologie a upadá do spekulace filosofické.

Žádná věda částečná nemůže svou metodou a se svého hlediska vymeziti svůj předmět a hranice. Vědosloví nebo »teoriso-
vání o teoriích«, jak praví Doc. Pelikán, jest věcí filosofie. Tato skutečnost získává mezi moderními sociology uznání stále obecnějšího.

Materialismus a mechanicismus filosofický zklamal naprosto v přírodních vědách, o něž se chtěl opírat. Dnes už alespoň mezi vynikajícími fysiky nenajde vážného zastánce. Minuly také doby, kdy pozitivistický světový názor pronikal jako Volná myšlenka do širokých vrstev lidových a projevoval se často tragikomicky na populárních přednáškách dojemně radostným nadšením a potleskem prostých lidí, když se jim »vědecky« dokazovalo, že nejsou nesmrtelní a že se nijak zvlášť neliší od zvířat.

Dnešní doba ztratila smysl pro podobné hříčky, neboť strašlivé důsledky materialistických nauk filosofických se začínají katastrofálně projevovat v životě jednotlivců i národů. Pro společnost není jiné zachrany mimo opětne praktické uznání mravních a duchovních hodnot. Prostředkem a projevem této nutné duchovní obrody jest v oblasti poznání opětne uznání prvenství filosofie, a sice vědecké filosofie skutečna.

Obrody filosofií potřebuje i moderní sociologie, která byla a často dosud je skladištěm všech možných a nemožných věcí, které právě nelze jinak zařadit, aby se stala opět vědou s vlastním předmětem a metodou, která se neomezuje na poznání skutečného stavu lidské společnosti, ale vychází z tohoto poznání a snaží se s pomocí filosofie objevit objektivní a uskutečnitelný sociální ideál, který by ukazoval lidstvu cestu ze současných zmatků.

Úkolem tohoto pojednání jest stanoviti výměr a předmět sociologie jakožto vědy o lidské společnosti a všech jejích samostatných částí. Proto pojednáme nejprve o vědě a vědeckém poznání s filosofického hlediska, pokud toho vyžaduje vlastní předmět pojednání, a tyto obecné poznatky pak budeme aplikovat na vědecké poznání o lidské společnosti.

Věda a vědecké poznání.

Vědeckým poznáním, vědou, rozumíme jisté poznání toho, co věc je, a to z jejích příčin.

Vědy se dělí podle různých hledisek. Již okolnost, z jakých příčin vysvětluje věda svůj předmět, nám poskytuje důležité dělítko. Vědy přírodní a vůbec vědy částečné vysvětlují svůj předmět z příčin nejbližších, bezprostředních, kdežto filosofie usiluje o poznání všech věcí z příčin či důvodů nejvyšších.

Velkého významu nemá dělení věd podle látkového předmětu. I když se některé vědy omezují na určité druhy věcí (botanika, zoologie), přece může býti často táž věc předmětem několika věd. Hmotná příroda je předmětem zkoumání fysikálního, chemického a jiného.

Mnohem důležitější je rozdělení věd podle formálního předmětu, jímž rozumíme onu stránku věci, onen ráz, nebo méně přesně »vlastnost«, kterou ta která věda ve svém předmětu především poznává. Tak jako na př. zrak vnímá předměty pod rázem barevného, tak i různé vědy zachycují vždy určitou stránku předmětu. Předmětem fysiky jsou fysikální jevy a vlastnosti těles (pohyb, teplo, zvuk, elektřina), chemie zkoumá hmotu, pokud jde o její vnitřní složení chemické (prvky, sloučeniny, zákony afinity chemické).

Jsou vědy, které jsou si vzhledem ke své metodě a formálnímu předmětu značně podobné, jiné zase, ač mají třebas látkový předmět společný, se značně od sebe liší svým předmětem formálním. Jest určitá podobnost mezi fysikou, chemií a vědami přírodními vůbec. Všechny se shodují v tom, že jejich předmět uvažujeme abstraktně od jednotlivé, individuální existence. Předmětem botaniky jsou druhy rostlin, nikoli jednotlivé květiny. Fysika zkoumá volný pád těles, ne volný pád kamene, dřeva a pod. Ba i přírodní filosofie, třebas zkoumá svůj předmět, jsoucno hmotné, spíše pod rázem jsoucna, jak se sluší na filosofii, podobá se přírodním vědám co do stupně abstrakce. Nesmí nás mýlit, konají-li přírodní vědy pokusy s konkrétními věcmi. Fysik nezkoumá na př. určité kovové kuličky, aby zjistil třebas specifickou teplotu právě této kuličky, ale kovu, z něhož je vyrobena. Podobně přírodopisec nepitvá rostlinu nebo zvíře, aby se poučil o anatomii právě této kočky, ale kočky vůbec. Jednotlivá věc je předmětem přírodní vědy nikoli jako jednotlivá, ale jako příklad druhu.

Mnohem abstraktnější vědou je matematika, která má za předmět pouhou kvantitu. Proto má matematika zvláštní vztah k vědám, zabývajícím se neživou přírodou, jejichž pozorování se dají měřit a vážit (fysika, chemie, astronomie) a slouží jim často k vytváření teorií a k vyjadřování přírodních zákonů. Jiné vědy, jako experimentální psychologie a biologie mají s matematikou málo společného, poněvadž životní projevy, které tyto vědy studují, přesahují hmotné síly fysické a chemické a nedají se jimi vysvětlovat.

Vědou nejabstraktnější je vlastní filosofie, ontologie, či metafysika, jejímž předmětem jest vše, co je, nebo může býti, tedy všechny

skutečně existující i možné věci pod rázem jsou, který je všem obdobně společný.

Formální předmět a stupeň abstrakce určuje také do jisté míry metodu té které vědy. Všechny vědy musejí užívat logických zákonů, můžeme tedy označiti dialektiku, čili formální logiku za obecnou metodu vědeckého poznání. Na základě této metody si každá věda vytváří metodu vlastní, uzpůsobenou vlastním potřebám. Všechny vědecké metody můžeme rozdělit na dvě skupiny podle toho, převládá-li při vědecké úvaze té které vědy logická činnost, kterou nazýváme indukci, nebo jiná činnost, zvaná dedukce. Vědy prvního stupně abstrakce mají metodu převážně induktivní, vycházejí ze zkušenosti a snaží se dospěti od jednotlivostí k celkovému poznání svého předmětu. Přírodní filosofie používá zase poznatků zkušenosti vědecké i předvědecké k tomu, aby z nich vyvodila (dedukovala) správné poznatky filosofické a vysvětlila svůj předmět, jsoucno hmotné, které má společné s vědami empirickými, přírodními, z nejvyšších příčin a důvodů. Tak na př. ze skutečnosti podstatných změn těles dedukuje přírodní filosofie jejich vnitřní složení z principu trpného a činného, uvažuje poměr podstaty a kvantity atd. I metafysika musí vycházet ze zkušenosti, zkušenost jest jí však východiskem k filosofickým závěrům povahy deduktivní. Takřka čistě deduktivní vědou je matematika, neboť vysvětluje vlastnosti svých předmětů nikoli indukcí na základě zkušenosti, ale dedukcí z bytnosti věci. Že má trojúhelník součet vnitřních úhlů 180° , nevysvětluje matematika zkušeností a indukcí, ale deduktivní matematickou úvahou z bytnosti trojúhelníka samého.

Útek mnoha vzdělanců od filosofie diktovaný strachem před mravními závazky, které ukládá každá poznatá pravda, jest mnohdy maskován pseudovědeckými námitkami proti dedukci vůbec. Duchovním otcem tohoto zvráceného pojetí dedukce jest Bacon Verulamský. Jeho prostomyslní následovníci odmítají dedukci jako něco zastaralého a velebí indukci jako jedinou správnou vědeckou metodu. Toto stanovisko je obdobné počínání učitele tělocviku, který by svým svěřencům doporučoval, aby zanechali už jednou cvičení zastaralých svalů napínacích a věnovali se výlučně pokrokovým svalům stahovacím. Bez dedukce se neobejdou ani induktivní přírodní vědy. Bez dedukce není důkazu. Prohlásí-li přírodopisec nějakou tělesnou vlastnost za charakteristickou pro určitý druh, nečiní tak proto, že zjistil tuto vlastnost u všech představitelů tohoto druhu, ale poněvadž z okolnosti, že se tato vlastnost vyskytuje u všech

známých jedinců příslušného druhu, usoudil, dedukoval, že taková pravidelně se vyskytující vlastnost je projevem bytnosti všem jednotlivcům téhož druhu společná. Velkolepým příkladem dedukce ve vědách přírodních je objev Neptuna matematickým výpočtem a vůbec funkce matematiky ve vědách přírodních typu astronomie a fyziky.

Odpůrci filosofie i méně inteligentní odpůrci dedukce vidí vrchol přesnosti a důkazní moci v matematickém důkaze. Tam jim dedukce nevádí. Předností matematického důkazu jest však pro tento druh lidí to, že se jím nedá přímo dokázat ani existence osobního Boha ani nesmrtelnost lidské duše, základních to pravd nejen teoretických, ale i nejpevnějších opor mravního a společenského řádu. Jest pravda, že důkazy filosofické mají proti některým matematickým důkazům tu nevýhodu, že se nedají učinit pomocí smyslových představ názornějšími. Přesto však pravdy filosofické nejsou méně jisté a zřejmé než pravdy matematické. Každý normální člověk snadno pochopí základní metafysickou a logickou zásadu, že nic nemůže být a v témže smyslu současně nebýt. Na tuto větu se musí každý vědecký důkaz filosofický dát uvést. Objektivní zřejmost této zásady snadno pochopí každý normální člověk, i přívrženec Hegelovy filosofie, který si namlouvá něco jiného. Pochopí ji snadno i nadšenec indukce a matematických důkazů, jemuž je matematický důkaz existence Neptuna stejně nesrozumitelný jako babylonský nápis, v jehož správnost však oddaně, a připuštěme, že i zcela rozumně a důvodně věří.

Filosofie a vědy částečné.

Z toho, co jsme už řekli o formálním předmětu filosofie a věd přírodních, plyne jasné jejich vzájemný poměr. Filosofie jakožto věda o jsoucnu a jeho nejvyšších principech má hledisko nejvyšší a nejuniversálnější. Proto je schopna shrnouti poznatky všech věd částečných a vlastní metodou vytvořiti to, čemu se obecně říká světový a životní názor. To nedovede žádná věda částečná ani jejich souhrn. Filosofie se obejde bez věd odborných, třebaž tyto vědy mohou nepřímou filosofické poznání zdokonalit, neboť za východisko její spekulace dostatečně slouží bezpečná zkušenost předvědecká. Empirické vědy se však nemohou dobře obejít bez filosofie. Jakožto věda s nejvyšším hlediskem může filosofie vymezit všem ostatním vědám předmět a hranice, což žádná částečná věda nemůže svou metodou a se svého hlediska. Filosofie je tak lidskému duchu přirozená a potřebná, že i vě-

dec, který ji neuznává, je nucen filosofické úvahy užívat, chce-li správně vymezit svůj předmět. Nemožnost obejít se bez filosofie se projevuje u mnohých pozitivistických učenců tím, že se snaží udělat ze své částečné vědy jakousi filosofii, vědu věd, a řešiti i otázky filosofické metodou nějaké vědy částečné. Tak dochází i k naivním pokusům o »přírodní filosofii« prostým sestavením výsledků jednotlivých přírodních věd a o tak zvaný »přirodovědecký světový názor«.

Vědy teoretické a praktické.

Úvahou o poměru filosofie k vědám částečným jsme si usnadnili řešení otázky poměru filosofie a sociologie, k níž přistoupíme později. Předběžné úvahy, jimiž se zabýváme, nutno však doplniti ještě jedním hlediskem, podle něhož se vědy dělí na teoretické a praktické. Toto hledisko má velký význam pro zapojení sociologie do soustavy věd.

Teoretické nebo spekulativní jsou ty vědy, které slouží poznání, zdokonalují lidský rozum, nemají však přímého vlivu na lidskou činnost praktickou, to jest nevykonávají na ni vliv, který by ji usměrňoval v určitém praktickém směru. Příkladem teoretické vědy jsou filosofie, ale i přírodní vědy a matematika.

Praktickými nazýváme ty vědy, které dávají poznání pro činnost, zdokonalují rozum v tom smyslu, že mu dávají správné pojmy nějakého vnějšího díla, které možno vykonat. Taková praktická věda se může nazvat také uměním v širším slova smyslu. Příkladem takové praktické vědy je umění lékařské, které používá výsledků mnoha věd teoretických (anatomie, fyziologie) k praktické činnosti, k uzdravování lidí. Praktickou vědou je technika, ale i řemeslo a v jistém smyslu i krásné umění, zejména výtvarné.

Mezi těmito dvěma skupinami věd stojí vědy teoreticko-praktické. Jejich poznatky jsou povahy teoretické, při tom však alespoň nepřímou a vzdáleně řídí činnost lidskou, zejména tu oblast lidské činnosti, kterou na rozdíl od tvoření (vnějších děl) nazýváme jednáním. Takovou vědou teoreticko-praktickou je etika, která se zabývá řádem lidského jednání, mravními, tedy uváženými a dobrovolnými činy lidskými. Má proto znalost etiky nepřímý a vzdálený vliv na jednání toho, kdo etiku jako vědu ovládá. Že je tento vliv skutečně jen vzdálený, o tom svědčí okolnost, že znalost etiky nepůsobí nutně, že člověk, který etiku zná, také ctnostně žije. Naproti tomu člověk skutečně ctnostný nemusí znát etiku vědecky, avšak žije správně, poněvadž má

ctnosti, které ho činí dobrým, poněvadž ovládá, abychom se tak vyjádřili, praktickou vědu či umění dobře jednati.

Pojem sociologie a její úkol.

Slovně znamená sociologie totéž co věda o společnosti. Učiníme-li předmětem vědeckého zkoumání společnost lidskou, znamená to, že se snažíme rozumem poznati a odůvodniti společenské vztahy, studujeme tedy člověka jako bytost společenskou. Již z této jmenné definice sociologie vyplývá, že pojem vědy o společnosti je velmi široký, že společnost můžeme studovati po mnoha formálních stránkách, že tedy společnost může býti předmětem více věd.

Zabýváme-li se empirickým, ovšem vědecky soustavným zjišťováním toho, jaká společnost jest, skutečných jevů společenského života a jeho zákonitosti, vysvětlujeme-li tedy společenské jevy a vztahy z nejbližších jejich příčin, pěstujeme empirickou sociologii, čili sociologii v běžném dnešním významu tohoto slova.

Všímáme-li si vznikaní, změn a osudů lidských společností, pěstujeme sociální dějiny, které napomáhají jistě vysvětlení mnoha jevů, jimiž se zabývá sociologie empirická.

Učiníme-li společnost lidskou předmětem spekulace filosofické, snažíme-li se vystihnout její ontologickou povahu a zejména její původ a cíl, máme sociální filosofii či metafysiku. Z filosofických poznatků o cíli společnosti vychází sociální etika, jejímž předmětem jsou společenské poměry a vztahy s hlediska mravního, tedy s hlediska toho, co má býti.

Všechna tato hlediska, všechny tyto vědy o společnosti mají své oprávnění a dají se spojit v jeden soustavný celek, v němž sice může převládat jedno hledisko, které tak dává sociologii takto zpracované určitý formální ráz, nikdy se však nesmí stírat rozdíly mezi uvedenými hledisky a metodami. Přirozeně je možné také pěstovat samostatně buď sociologii empirickou, nebo sociální filosofii a pod.

Poněvadž však všechny tyto vědy jsou nějak na sebe odkázány, nesmí jedno hledisko zcela zatlačit, a tím méně nahradit hledisko jiné. Všechny vědy o společnosti se musejí držet ve svých hranicích.

Takto splní sociologie nejlépe svůj úkol, jímž jest nejprve poznati skutečný stav, povahu a účel pospolitého života lidí a stanoviti pak práva a povinnosti, které mají tento život řídit. Je tedy sociologie vědou nejen teoretickou, ale i praktickou.

Sociální filosofie a empirická sociologie.

Již v úvodě jsme se zmínili o tom, že věda o společnosti je tak stará jako vědecká filosofie a že byla pěstována původně jako součást filosofie. To znamená, že nejstarší a jak uvidíme také nejdůležitější vědou o společnosti je sociální filosofie. Sociologii jakožto empirickou vědu začala pěstovat teprve doba moderní. Příčina toho je asi velmi prostá. Starověké a středověké poměrně málo složitě sociální poměry nevyžadovaly k svému poznání metodického studia, jak je tomu v dnešní době technického pokroku a průmyslové civilizace. Mohli se proto filosofové oddat badání o povaze a cíli společnosti na základě vlastní, přímé, předvědecké zkušenosti sociální. Taková zkušenost poskytuje filosofické spekulaci dostatečný základ, k němuž ani dnešní empirická sociologie nemůže přidati nic podstatného, nejedná-li se o úsudek o nějakém spleťtém sociálním problému. Je totiž jisté, že nejspleťtější sociální skutečnosti nebývají vždy nejdůležitější. Jednoduché a přímé pozorování nás seznámí se základními nutnostmi společenského života nejsnáze a nejdůkladněji.

I sociální filosofie tedy musí vycházeti z pečlivého a všestranného pozorování sociálního života. Z těchto daných sociálních skutečností dospívá filosofie abstrakcí k bytnosti »jsoucna sociálního«, zjišťuje jeho ontologickou povahu, nejvyšší metafysické principy společnosti lidské, zejména její cíl a objevuje tak všeobecně platný a směrodatný etický ideál, podle něhož nutno skutečnou společnost utvářet. Obecné zásady tohoto utváření společnosti podle ideálu stanoví sociální etika.

Poznání sociálních ideí abstrakční činností rozumu jest jistě obtížné a vyžaduje velké opatrnosti, není však nemožné. I jsoucno sociální jest jen kategorií jsoucna a podléhá proto obecným metafysickým zákonům, které při této abstrakční činnosti nutno stále mít na mysli. Snaha o poznání sociálního jsoucna a sociálního ideálu abstrakcí ze skutečností sociálních, avšak bez ohledu na metafysiku a její zásady, vede proto k libovolným a prázdným vědeckým abstrakcím.

Společenský ideál, objevený sociální filosofii, činí si nároky na uznání a uskutečnění. Odporuje-li skutečnost ideálu, nutno změnit skutečnost podle ideálu. Ideál se nesmí přizpůsobovat protikladným skutečnostem. Poznání takového absolutního a všeobecně platného ideálu společenského ukládá člověku závazek usilovat o jeho uskutečnění, o utváření společnosti podle tohoto ideálu.

Zneuznávání této povinnosti je prostě útekem před skutečností.

Naproti tomu empirická sociologie nehledá ideály, zejména ne mravní, ale zjišťuje to, co v sociálním životě člověka skutečně jest, co lidé o svých vzájemných vztazích skutečně myslí, a jaký vliv to vše má na sociální vývoj i na rozvoj osobnosti jednotlivce. Sociologie empirická je tedy vědou o skutečném sociálním životě a dění. Formálním předmětem empirické sociologie jsou skutečné »sociální vztahy« (Delos: *L'objet de la sociologie*). Metoda empirické sociologie musí tedy býti převážně induktivní. Sociolog shromažďuje skutečnosti, srovnává je a hledá jejich příčiny, pokud je lze objevit zkušeností, významuje skutečné podobnosti a rozdíly. Tím dospívá k stanovení typů a pravidelností sociálního života.

Také sociální filosofie vychází ze zkušenosti, z pozorování, používá ho však jinak než empirická sociologie, zpracovává obsah sociální zkušenosti způsobem filosofickým. Jednotlivý případ sociálního života nepojímá sociální filosofie jako takový, ani jako typický případ, ale jako konkretisaci určité ideje, jako látku k abstrakci, jako prostředek k poznání obecného obsahu a všeobecně platných zásad. Sociální filosofie a zejména sociální etika se táží po bytnosti sociálních jevů, po nutnosti fysické nebo mravní, která je vyvolala nebo měla vyvolati, zda v určitém případě byl přirozený řád porušen či zachován.

Formálním předmětem sociální filosofie je jsoucno sociální, ontologická povaha společnosti lidské, a cílem poznání přirozeně daného společenského řádu. Metoda je převážně deduktivní, neboť filosofii jde o to, aby z poznané skutečnosti vyvodila správné závěry.

Sociální etika.

Sociální etiku jsme si již definovali jako vědu o společných vztazích s hlediska mravního. Z dějin filosofie víme, že sociologie začala býti pěstována jako část filosofie, a to především v souvislosti s filosofií mravní, čili etikou. To mělo a má své hluboké odůvodnění. Etické hledisko v sociologii jest nejdůležitější pro praktický ráz této vědy, která tak může a má vykonávati skutečný vliv na utváření života sociálního.

Etickému hledisku v sociologii bývá často upírána platnost od těch, kteří uznávají pouze sociologii empirickou. Je pravda, že empirická sociologie má vlastní metody a hlediska, avšak žádná věda, tedy ani empirická sociologie nemůže usuzovat z okolností, že mravní

ideály nejsou jejím předmětem a mravní hlediska nejsou jejími hledisky, na vnitřní nemožnost mravních ideálů a nepřístupnost mravních hledisek. Empirická sociologie může nanejvýš svou metodou prokázat, zda a pokud skutečný život odpovídá ideálům nebo se jim odcizil.

Mravní hledisko v sociologii jest plně oprávněno, neboť jak vznik společnosti, tak i její život a trvání jsou podmíněny svobodnou a uváženou činností lidskou, tedy činností mravní.

Jak bylo již dříve řečeno, jest věda o společnosti bez předpokladů filosofických a zvláště etických nemyslitelná. Sociologie a světový názor teoretický i praktický spolu těsně souvisejí a musejí si navzájem odpovídat. Sociologie jako věda předpokládá obecnou etiku a staví na ní své závěry.

Rekapitulace.

Vše, co bylo dosud řečeno o sociologii a jejích jednotlivých částech, se dá krátce shrnouti takto:

Dokonalé poznání lidské společnosti, vědecká sociologie, zahrnuje v sobě samostatné vědy s vlastními metodami a formálními předměty, které se však shodují ve společném předmětu látkovém, jímž jest člověk jakožto bytost společenská. Tyto sociální vědy jsou:

1. Sociální filosofie, která zkoumá společnost lidskou nebo člověka jakožto tvora společenského pod formálním rázem jsoucna a dává tak jasné pojmy a vymezuje předmět a hranice

2. sociologii empirické, jejímž předmětem jsou sociální danosti, skutečné společenské vztahy. Metoda je převážně induktivní.

3. Sociální historie jest doplňkem sociologie empirické, již slouží jako vědy pomocné, na př. také ethnologie a statistika.

4. Sociální etika jako zvláštní aplikace etiky obecné, vybudované na světovém názoru teoretickém, čili na metafysice, hodnotí sociální skutečnosti, poznané prostou zkušeností předvědeckou nebo soustavně vědecky zachycené empirickou sociologií.

Doslov.

Velká praktická hodnota a důležitost vědecké sociologie empirické nejen pro sociální etiku, ale i pro politiku, která se snaží uskutečnit sociální ideál, jest zřejmá a nepopíratelná. Přeceňování však není ani zde na místě a může vésti k velkým zmatkům a vážně poškozovati praktickou cenu vědecké sociolo-

gie. V předchozích statích jsme se zmiňovali, pokud toho souvislost vyžadovala, o nesprávném pojetí empirické sociologie u některých vědců, které vyplývá z pozitivismu a je podporováno duchovním stavem velké části dnešních vzdělanců, kteří spíše bezděky než uvědoměle myslí ve falešných schemech pozitivistických a evolucionistických. Poněvadž se jedná o věci velmi vážné a důležité pro záchranu vnitřní hodnoty i vnější vážnosti vědy vůbec a zvláště empirické sociologie, věnujeme jim na konci tohoto pojednání ještě několik slov.

Positivismus neuznává jiného poznání kromě smyslového a empirického, a proto neexistuje pro něj jiná věda kromě vědy přírodní a empirické. Filosofie nemá v pozitivistickém pojetí vědeckého poznání místa. V článku o filosofii a vědách částečných jsme se už zmínili, že vědy částečné často zapomínají na to, že podávají jen částečné a zlomkovité obrazy skutečnosti. Jejich představitelé však povyšují čistě experimentální indukci získané poznatky svých částečných věd často na jakési všeobecné, absolutní zákony metafysické. Potlačení přirozené a naléhavé potřeby filosofie se však nevyplácí, neboť u odborných vědců, kteří nemají filosofie, hypertrofuje částečná věda na jakousi chorobnou pseudofilosofii, která zapomíná, že hledisko a metoda vědy částečně se hodí jen pro onen určitý úsek lidského poznání a snaží se je povýšiti na hledisko nejvyšší, všeobecné, zkrátka filosofické. V empirické sociologii se projevuje toto nesprávné pojetí vědy a opomíjení filosofie i u některých vážných sociologů, kteří chtějí všechny předměty poznání zvládnout hlediskem a metodou empirické sociologie a pojednávají na př. o sociologii toho neb onoho, zapomínajíce, že jediná možná sociologie jest sociologie lidské společnosti. Předmětem sociologie empirické tedy mohou býti jediné takové skutečnosti, které o sobě a přímo jsou zaměřeny sociálně a mají přímý a bezprostřední vliv na život sociální. Ze společenské přirozenosti člověka plyne, že snad všechny úkony lidského poznání a chtění, veškerá činnost člověka jsou, nebo se alespoň dají nepřímou zaměřiti sociálně. To však není důvodem, aby empirická sociologie zmocnila se všech těchto oborů lidské činnosti a dokonce i oborů dalších a rozrostla se tak na jakousi obudnou anthropologii nebo dokonce filosofii, vědu všech věd. Takové nezdravé zjevy jasně dosvědčují, jak pozitivismus vede nakonec nejen ke zhroucení filosofie, ale i »pozitivní« vědy. Bez zdravé filosofie, nadřazené všem vědám částečným, stane se vědecký svět blázcem monomaniaků.

Moderní věda, tedy i empirická sociologie naléhavě potřebuje opravdu vědecké filosofie, filosofie skutečna a zdravého rozumu. Jedině opětné uznání hledisk filosofických a etických

může uchránit empirickou sociologii nebezpečí naprostého ztroskotání a poskytnout účinnou podporu při plnění jejího vážného úkolu.
Dr Skácel.

Člověk a jeho duch

Dvoji cesta vedla a doposud vede člověka do říše ducha. Platonismus, který nabral během vývoje lidského myšlení velmi mnoho forem. Na druhé straně je to realistický aristotelismus, jehož různé formy zkušenostního postupu a poznávání někdy až i ducha opomíjely nebo zavrhovaly.

Platonská cesta neobsahuje jen Platona jako zase aristotelská jen Aristotela. Pojmenování je bráno jen ze zárodečného vzniku dvou cest filosofické námahy dostat se do říše ducha.

Z novějších autorů, kteří chtěli filosoficky a vědecky vyjádřit ducha a jeho život, jsou pozoruhodní dva representanti dvou starých a historických cest platonské a aristotelské. Je to R. Eucken, platonista a E. Spranger, který se ubírá po zkušenostní cestě.

Eucken praví, že duchovní život musí být tak samostatný, že člověk nemůže žádnou vlastní schopností zplodit nějaké tíhnutí k duchovnosti, nýbrž duchovní skutečnost se mu musí sdělit a přitáhnout ho k sobě.

Konstatuje v duši zvláštní hnutí, která dávají tušit působení a vliv nového a duchovního řádu; duše člověka dostává život z poznání celku vesmíru, a to takový život, který překlenuje protiklad mezi subjektem a objektem. Je to zároveň život, který není vázán na vnější věci a rozvíjí se sám v sobě. Tyto zvláštní rysy duchovního života vyniknou mnohem víc, uznáme-li duchovní život za samostatný a jedincům nadřazený.

Tímto způsobem R. Eucken myslí, že osvoobil život a dal mu přesnější rysy. Duchovní život tím dostává jednotu, která nemůže pocházet z mnohosti věcí a nemůže být ani konečnou fází mnohonásobného dění v jedincích. Tato jednota existuje proto, že duchovní život je sám v sobě jeden nad jednotlivci a klene se nad vši mnohostí. Tak myslí Eucken, že abstraktní pojem celku se stal živou skutečností, jejíž síla se uplatňuje na jedincích, spojuje je a povznáší je. Zároveň je přesvědčen, že tak vysvětlil, proč mimo přírodní mechanismus existuje jiný druh dění, které pochází z vnitra duše a může čelit přírodnímu dění a je mu nadřazené. Tak chtěl Eucken naznačit nejprve zrození duchovního života v člověku.

Je patrné, že v pojetí Euckenově spolupracují platonské ideje, zvláště idea života sama v sobě dostává životní formu, v tom je patrná idea účasti Platona velmi častá. Naproti tomu E. Spranger postupuje k duchovnímu světu z konkrétní skutečnosti a z duševně-organické činnosti smyslové každého jedince. Duchovní ráz člověka vyjadřuje hlavně tím, že duch dává a určuje smysl všemu konkrétnímu dění nebo ve všem hledá smysl.

Podrobnosti zrodu duchovního úkonu vysvětluje takto: Vnímám na př. oblíbenou věc. Zakouším nejdříve jako psychofysický subjekt, že na mne věc působí. V tomto působení si mohu uvědomit, že oblíbená věc má jakousi moc, kterou na mne působí. Může se stát, že působení je tak silné a intenzivní, že moje životní síla není dost pevná, aby mu čelila; může však působit i tak, že zadostčiní některému požadavku životnímu. Je jisté, že taková věc má vztah k mé psychofysické stavbě, a dává se znát třeba nejjasně v počátcích jako příjemná nebo nepříjemná. Zvětšuje-li se zkušenost a reflexe nad věcí, dostává ráz zážitku hodnoty, že věc je užitečná nebo škodlivá. V každém reálním vnímání je něco z tohoto hodnocení, i když někdy je velmi primitivní. Hodnotím je tím, že si uvědomuji, že se musím zabývat věcí, chci-li mít k ní duševní vztah. Zrakové vnímání na př. vyžaduje, aby viděná věc byla na nejjasnějším místě, takže upotřebení životní síly subjektu je řízeno ekonomicky. V duševním světě pozornost je součástí hospodaření s duševními silami.

Současně vnímaná věc je vnímána jako předmět. Tento předmět je duševně oddělen od ostatních věcí a přímo reliefně zdůrazněn a k němu se obrací celá pozornost. Tento úkon nazývá Spranger duchovní obrat k věci, kterým se věc objeví duchu jako totožná, takže každým novým a stejným úkonem může být stejně a znovu vyjádřena. Tím se stane, že předmět, i kdyby byl jediný, obecný, nabývá možnosti být vždy ztotožněn. Nabýváme zárodku duchovního poznání, které je obecné. Předmět dostává duchovní formu; konkrétní a smyslová skutečnost tím není vyčerpána. Konkretnost, na př. barvitost nebo zvuk věci, pocit z hmatu atd. působí stále na subjekt. Toto

působení nemusí být jen hmotné. Mohu zaujmout intuitivní a zadostčinný postoj k věci, k jejím liniím, probouzí se jakýsi duševní rytmus, vnímání v barvitosti nebo ve znění jakési duševní nálady, které vznikají ve mně, v mém duševním dění právě z těchto barev a smyslových jemností věci. Tak prožívám jakési sjednocení s věcí. Konkrétní smyslový dojem vyvolal v duševním světě počítky a sílu citu a způsobil určitá hnutí, že se stal současně i výrazem duševního světa; našel jakousi přibuznost v duši. Duševní zážitek splývá na první pohled s vnímaným předmětem, že se zdá, jakoby duševní dění bylo ve věci. V tom vidí Spranger zároveň zárodek estetických projevů ducha.

Každý zážitek se jeví jako objektivní i subjektivní zároveň. Ani to nejmenší hnutí není bezvýznamné pro celkový smysl a pro celkovou hodnotu života. Mohu na př. i v nepatrné kapce rosy vidět krásu a zamyslet se nad ní a vidět v ní něco ze smutku pomíjivosti, aniž bych jakkoli vyjádřil slovy tento zážitek.

V každém duchovním pohledu může být plno hledání nebo odhalení smyslu. Spranger určuje několikery smysl: ekonomický, který záleží v psychofysickém poměru sil mezi subjektem a věcí; teoretický smysl, který záleží v povaze věci vyjádřené obecným pojmem; estetický smysl, který záleží v dojmu a výrazu konkrétního a smyslového jevu věci; nakonec náboženský smysl, který určuje poměr mezi jednotlivým zážitkem a mezi smyslem celého života.

Duchovní úkony v lidském životě jsou nekonečně bohaté na vztahy, smysl jednoho se pohlcuje smyslem druhého a stupňuje se v nich plnost smyslu, takže jsou to zapředené struktury. V jádře jsou v nich základní motivy smyslu různě promíchány a vystupňovány. Mezi duchovní projevy člověka zařazuje Spranger úkony poznání, zvláště pokud dostávají vědecký ráz, pak jsou to estetické zážitky a náboženské úkony. To jsou individuální duchovní projevy. Mimo to existují podle Sprangera sociální úkony duchovní, mezi ně řadí moc a lásku. Duchovní struktura člověka tím není daleko vyčerpána, protože lze jít dál v jejím zkoumání a dospět až k zákonitosti duchovní stránky.

Sprangerova cesta k duchovní stránce člověka je zkušenostní a reflexivní.

Teoretický smysl.

Všimněme si více zrození, nebo lépe řečeno prvních jasnějších začátků duchovnosti v člověku po stránce psychologické, alespoň v některých projevech.

Velmi záhy v době dospívání se projevuje v nitru mladého člověka touha po informaci sebe a vnitřního dění, touha po jasnějším vyjádření toho, co je uvnitř nejasné a co je jakoby zdržováno. Vše se tlačí na světlo. Člověk hledá světlo ve všem. I když mládí miluje navenek nejhrubší formy projevů, v nichž se ukazuje mladistvá síla života a nepropracovanost nebo nekultura osobních projevů. Tyto projevy však nejsou cílem mladé bytosti. Nekultivované formy projevů, zvláště je-li více mladých pohromadě, ukazují jen vnějšek nebo snahu nějak imponovat nebo někdy jen obranný postoj vůči dospělým. Hloubka duše je jiná. Aby nebylo patrné nitro, volí se povrchní formy. Někdy důvod k povrchním formám je prostá nutnost hřmotnějších nebo silnějších projevů života a síly mládí. Nitro lidské už od této chvíle probuzeného vnitřního vědomí svého »já« touží po jednotě života a skutečnosti, po dokonalé formě. Touha po jednotě a formě je výraz duše. Vědomím svého vnitřního »já« si uvědomuje člověk propast mezi nitrem a skutečností; vše je jakoby vzdálené, cizí a nedosažitelné.

Vnitřní »já« je jakoby zajaté a touží se osvobodit. Proto tolik touhy a porozumění u mladých pro svobodu v jakékoliv formě. Nikdo nedovede chápat tolik touhu po úniku ze zajetí a touhu po svobodě jako mladý člověk. Spranger podotýká, že mládí volá z dále své duše. Toto volání nemá vždy přesných obrysů, někdy je to nevypověditelná touha po všem, není v tom ani člověk ani určitá věc. Je to metafysická touha, skrývající se za všemi touhami a za každým vyplněním, které připadá nepatrné nic.

Je jasné, že v těchto jevech života je více než organicko-smyslová touha jako výraz biologických potřeb člověka. V této touze se otevírají nutnosti duše a její duchovní struktury. Smysl této touhy je, že z ní pochází velká duchovní síla, která chce spojit člověka s lidmi a věcmi, která ho vede k hledání skutečnosti Boží i lidské, staví most mezi lidským »já« a mezi bohatstvím skutečnosti a jejím zákonitým řádem, aby tato skutečnost byla přenesena do nitra duše jako ovoce poznání a lásky, čili jako ovoce vlastní činnosti, které je schopno lidské »já«. Začíná dobývání skutečnosti u mnohých lidí povrchní a primitivní, u jiných prohloubené vědou a ušlechtilými formami lásky.

Touha po nových formách života, tvořivosti a projevů je charakteristická pro mladé lidi. Každý hledá své formy, proto se odehrává vždy se opakující zápas mezi starší a mladší generací. V jádře je to osobní »já«, které nemůže a nechce se spokojit s formami života a

práce jiných a hledá své vlastní. Není tím zajištěno, že najde každý své vlastní formy života a tvoření. Mnozí, snad většina, se spokojuje přejatými formami. To však není ideál ani cíl mládí, to je nedostatek buď síly nebo schopnosti nebo houževnatosti. V této touze po formaci je patrný ontologický ráz lidské duše, která je principem života, oživuje hmotu a dává jí formu živé a lidské bytosti. Tak je svým bytím principem podstatného tvaru člověka, tak jde přirozeně dál k utváření činnosti, k formování projevů života, k zákonité struktuře a k řádu života a jeho jevů, k zákonitosti poznání a lásky. Z toho plyne, že forma a řád je osvobozující. Často nahrazuje skutečnou formu díla nebo života jen fantastická forma; fantazie svou tvořivostí předbíhá skutečnou formaci vytvářením fantastických forem a fantastickým realizováním člověka a jeho díla. Taková forma nestačí a nenahradí skutečnost. Může však odvádět od skutečnosti. Libujeme si ve fantastických formách života, abychom tím unikli alespoň na chvíli od nezralých tvrdých forem každodenního života.

Touha po formaci je základním tónem člověka; formami se realizuje život a dílo člověka. Forma je dílo ducha. Každý kus hmoty musí být formován duchem, aby se stal užitečný a prospěšný člověku.

Život lidský vyžaduje mnoho forem a v každé z nich dostává svůj výraz duchovní. To, co nazývá Spranger smyslem života a člověka, není nic jiného, než dosažení formy jak po stránce ekonomické, tak po stránce estetické, tak po stránce teoretické, to znamená i poznání věci dává formu myšlení, takže myšlení je formováno věcně a objektivně, tak po stránce náboženské a mravní, kde lidský život dostává nejvyšší formy.

Mladý život nahrazuje skutečné formy života fantastickými a tak předbíhá to, co se má stát. Fantazie dává možnost výběru, podporuje tvořivost. Proto se přihází jen mladým lidem, že ve chvílích, kdy, nebo na místech, kde selže fantazie, jsou překvapeni ubohostí věcí a přímo jakousi ošklivostí skutečnosti a věcí. Fantastické formy jsou subjektivní, jsou čerpány ze subjektivního pramene. Mládí tím rozlévá sebe a přenáší sebe a svůj svět na okolí, na lidi, na životní projevy; proto je mnoho ilusí a zklamání z fantastických forem života a práce. Fantastické formy jsou naplněny toužícím hledáním a získáváním toho, co člověk nemá. Mládí si nelze představit bez touhy, protože by neměl mladý člověk vnitřního života. Toto toužící hledání forem zvětšuje předčasně v práci mladých vědomí, že formy, které vytvářejí, jsou vynika-

jící nebo hledí jim dát alespoň vynikající ráz.

Toužícím hledáním a fantasií si odívá mladý člověk vše, co může mít význam pro vlastní »já«, pro osobnost; odívá tím přírodu, lidi, vědu, práci, lásku, okolí atd. Nejvíce odívá sám sebe do těchto neskutečných forem a nezřídka i vnější chování je přeplněno umělými formami vnějškovými, nabubřelostí, módností, napodobováním jiných. Člověk hledá ve všem smysl sebe sama; hledá smysl života a jeho projevů, hledá realizovat sebe. Dozráváním myslí a vůle ustupuje znenáhla prvotní a fantastický ráz skutečné práci a dobývání forem života a životního díla.

V bujně fantasii mladých není vždy tvořivá fantazie umělecká. Některé povahy s bohatým duševním vývojem, jiné s opožděným, mají dlouho živou fantasii a proto se vyskytují někdy opožděné jevy pubertní. Pro dospělého člověka jsou to jevy nepřiměřené a směšné.

Všechny jevy tohoto druhu mají ráz hledání smyslu života, patří k duchovní stránce člověka, pokud člověk nutně potřebuje vyřešit si smysl života. Je to převážně zájem teoretický, ale úzce souvisí s praxí, je předpokladem praxe, řídí praxi a ovlivňuje každou práci a každé dílo. I vědecká práce má tento ráz hledání smyslu skutečnosti.

Esthetický smysl.

První pravé esthetické zážitky začínají až v době dospívání, kdy mladá bytost začíná prožívat samostatný citový poměr k přírodě. Tento základ esthetického duchovního života je velmi nedokonalý, je v něm velmi málo reflexivní práce. Dítě je ještě samo kusem přírodního života, zatím co dospívající mládí se už v centrálním bodě svého »já« osamostatnilo. Nežije už v přírodě, ale hledá poměr k ní tím, že vkládá do ní své nálady, představy a dojmy, čte nebo tuší přírodní dění a život. Tento poměr k přírodě je úplně sentimentální a subjektivní, je více v nitru mladé bytosti samé než v přírodě. Je však v mladé bytosti velmi silný a jemný cit pro přírodu. Poměr k přírodě je dost charakteristickou známkou v různých obdobích kulturního vývoje. Řecko na př. v klasické své době má velmi málo z tohoto subjektivního citu k přírodě, protože život řecký se odehrával víc navenek. Formy života i díla řeckého jsou v díle samém, v obci a její správě. Život se zabývá objektivní zákonitostí, tvorba tvoří formy objektivní a věčné krásy. Převládá symbol Apollona, symbol formy, i když Dyonisos, symbol proudění života, zmatku, pudovosti a subjektivnosti neopouštěl úplně řeckou skutečnost. Jsou jiná období kulturní, kdy se ži-

vot více obracel dovnitř, kdy byl více subjektivní a v něm bylo i více smyslu pro přírodu. Jiná období zase spojovala obojí životní proudění a vytvářela díla klasické renaissance. Romantismus je vrchol citu pro přírodu, na př. u Goethova Werthera.

Přirozenější a úplnější cesta je jak cesta vnitřní, do hloubky duše, tak zároveň obrát k osvobozující objektivní zákonitosti skutečnosti. Převaha jednoho nebo druhého rázu života dává člověku zvláštní typ života. Obrát na venek činí z něho extravertní typ, obrát dovnitř intravertní.

Esthetický začátek života z poměru k přírodě má v sobě hlubší, duchovní ráz. Prožívání takových chvil je možno vyjádřit jako nevypověditelné chvíle, prožité v tichu lesa nebo večera, které přepadají duši bolestným smutkem a teskností. Je v něm spojení s hledáním smyslu života. Tak na př. zážitek, že vše krásné končí, že zanikají projevy života, že existuje věčné umírání, vyvolává v každé době velmi mnoho esthetických dojmů, přitom je patrné, že se týká základního vysvětlování smyslu života a existence člověka.

Je mnoho jiných zážitků duše, které jsou spojeny nebo splývají v jednotě života jako esthetické projevy a současně touha po poznání smyslu a zároveň i třetí náboženský smysl se zhusta druzí do celku duševního dění. Na př. vnitřní samota probouzí melancholii, touhu, tušení vyšší skutečnosti, budí náboženské projevy. Všechny podobné zážitky vyvolává v člověku příroda. Člověku se zdá, že příroda má porozumění pro duševní stavy člověka. Vnitřní a duševní život člověka s celým svým pohybem a pestrými jevy potřebuje jakoby pozadí přírody pro své vyjádření. Přírodní dění pomáhá člověku najít výraz pro duševní svět. Je to patrné i tehdy, že člověk trpí, když se mu zdá, že příroda nedává žádné odpovědi na jeho nitro, nebo když nitro je prázdné, bez nadšení a zdá se, že je bezmocné. V tak-

vých chvílích i příroda je tupá, bez citu, nic neříká, je jakoby cizí.

Mezi přírodou a citovým děním člověka je jakoby stálý rozhovor. Tento rozhovor je patrný v literatuře. Bouřlivé proudění života nebo bolestná zklamání nalézají v přírodních jevech velmi mnoho příbuznosti. Umění má bohatství výrazů v přírodním dění pro vyjádření duševního života. Romantika mládí miluje na př. romantické úkazy přírodní, měsíční svit, hvězdné nebe, ticho v lese, pohoří nad jezerem, stará města, zříceniny atd. V citovém prožívání přírody se sjednocuje citící subjekt s přírodou. Příroda je plna melodie jevů a zákonitosti a člověk z ní dostává popudy k hlubokým duševním zážitkům; v mládí jsou to smělé sny o životě a jeho kráse, pyšné naděje na budoucnost, v dospělosti jsou to esthetické zážitky. Pomocí přírody se osvojuje se nevyslovené problematiky. Mládí se tak vypořádává se svým »já«, které touží po smyslu a realizaci. Je tam i mnoho nebezpečí zaplést sebe do vysněných velikostí a úloh životních a odvratu od normálního denního života a práce potřebné k realizaci osobnosti. Je mnoho jiných forem a možností duchovních zážitků esthetických, které všechny jsou znamením ducha a jeho života, nejen nad přírodními jevy, nýbrž i nad uměním.

Umění záleží v tom, že forma, která se zrodila v hloubce ducha a jeho rytmu života a jevů se vtiskuje hmotě jako materiálu. Tato forma, pocházející z ducha, dává hmotě nový obsah, nový život, nové bohatství a tím i možnost vzbudit v pozorovateli zálibu, city, nadšení a jiné odezvy nad krásou. Je v umění duševní bohatství přeneseno na hmotu a tím stvořené dílo žije rytmem duše. Kdo nezná nebo nedbá na vnitřní duševní rytmus, pro toho neexistuje uměním oživené dílo; svět umění zůstává uzavřen. Dr M. Habáň.

(Pokračování.)

Základy Bergsonovy filosofické soustavy

1. Vědomí a intuice.

Jako Sokrates, Descartes a Kant, vychází i Bergson ze studia lidského nitra z vlastního já. Osobní vědomí, vnitřní, duševní život jest mu základní jistotou, faktem nade vší pochybnost.

Postupuje však směrem opačným než královecký filosof: zatím co Kant hledá nazírací formy, jimiž subjekt postihuje vnější svět, autor *Essaye o bezprostředních datech* snaží

se poznati formy, kterými okolní, hmotný svět působí na chápání vnitřních stavů a shledává, že jsou to vžité pojmy prostorové rozměrnosti a číselného množství, které skreslují skutečnost »bezprostředních dat vědomí«.

Jejich vlivem prý se nám psychické stavy jeví jako řada jednotek v prostoru kvantitativně rozložených, čili číselně mnohých (city, představy, pojmy) a co do intensity rozdílných (silnější a slabší vzněty citů, vášní atd.). Ve skutečnosti však, praví Bergson, nelze du-

ševních jevů kvantitativně srovnávat, totiž počítati ani měřiti, jak to činíme s objekty prostorovými. Neboť hlubiny našeho nitra vykazují jedinou jednotu, jen kvalitativně diferencovanou jako na př. melodie o různých tónech, jež splývají v jednu harmonii.

Přístup k tomuto jádru našeho já otvírá intuice, myšlenkové úsilí zbaviti vědomí vlivů obraznosti a logických zvyklostí.

2. Reální trvání.

Kromě této jednoty, jež tvoří naše já, odhaluje nám intuice souvislou plynulost duševních stavů, z nichž každý minulý pokračuje v přítomném, přítomný pak přechází nepřetržitou kontinuitou v budoucí.

Tak se jeví Bergsonovi jako základní psychologická skutečnost souvislá plynulost, dění, reální trvání - *durée réelle*. Není zde tedy hotových stavů, nýbrž nehotová, stále se utvářející kontinuita dění, ne jako délka, nýbrž vlastnost, časovost, ustavičná proměnlivost.

Jsmo zde nepochybně u jádra celé Bergsonovy nauky. Tak se autor zdvořile ohraňuje proti výkladům, jež nepřihlízejí dosti k tomuto ideovému východisku: »Nebudete překvapen, řeknu-li vám, že ve vašem všeobecném výkladu mých myšlenek, který jste učinil, není ani kapitoly, kterou bych mohl v jejím plném rozsahu podepsati, a proto ani kritiky, která by se mi zdála vystihovati to, co jsem řekl nebo aspoň to, co jsem myslil. Podle mého mínění jakýkoli přehled mých názorů je zkreslí v jejich celku a vystaví je tím spoustě námitek, nebude-li se bez ustání opírat o to, co považuji za jádro své nauky: intuici trvání. Představa mnohosti vzájemného pronikání, zcela odlišná od mnohosti číselné, — představa trvání heterogenního, kvalitativního, tvořivého, — jest stanovisko, z něhož jsem vyšel a k němuž jsem se stále vracel. Vyžaduje to velmi značného úsilí ducha, rozbití mnoha forem, něco jakoby novou metodu myšlení (neboť bezprostřednost jest daleka toho, co je snadno postižitelné); jakmile však jsme již jednou došli k této představě a máme-li ji v její prosté formě (což se nesmí zaměňovati s rekonstrukcí prostřednictvím pojmů), cítíme, že jsme nuceni změnití svůj náhled na skutečnost.«¹ V témže smyslu praví

¹ »Vous ne vous étonnerez pas si je vous dit que, dans l'exposé général que vous avez fait de mes idées, il n'y a pas de chapitre auquel je puisse souscrire entièrement, pas de critique par conséquent qui me paraisse porter exactement sur ce que j'ai dit ou tout au moins sur ce que j'ai pensé. ... A mon avis, tout résumé de mes vues les déformera dans leur ensemble et les exposera par la

Olgiati: »Bergsonova filosofie je filosofií trvání.«²

3. Mechanismus a determinismus.

Touto naukou vystupuje Bergson proti módnímu tehdy mechanismu a jeho aplikaci v psychofysickém parallelismu a asocianismu, které atomisovaly vědomí v nesčíslné, na způsob objektů prostorových, hmotných, navzájem oddělené a přesně ohraničené stavy, anebo časově za sebou bez vnitřní souvislosti postupující jako jednotlivé pevné body na přímce.

Zdůrazněním jednoty a plynulosti našeho vědomí autor zároveň útočí na absolutní determinismus volních úkonů. Poněvadž vědomí je souvislý proud, každý jeho nový stav, byť i neobsahoval žádné jiné změny, liší se od předchozího aspoň vzpomínkou na něj.« tato vzpomínka je právě oním novým prvkem, oním tvořivým přínosem, analogickým novému tónu v melodii, v přistoupení tohoto nového prvku záleží právě plynutí času. Chápeme tedy, že duševní dění je svou podstatou tvořivé, každý přítomný okamžik znamená vynoření kvalitativního odstínu, který nebyl obsažen v minulosti a je nový, z předchozího neodvoditelný.«³

Z této ustavičně vznikající novoty vyvozuje Bergson nepředvídatelnost psychických aktů do budoucna i jejich neopakovatelnost, nenávratnost z minulosti do přítomnosti. K obojímu bylo by třeba určitý akt prožít; ale jak mohu nyní prožít to, co budu prožívat — za změněných podmínek — později? Anebo co jsem již prožil, opět za okolností jiných?

Chápeme, co autor chce říci o vyznávání

même, a une foule d'objections, s'il ne se place pas sans cesse a ce que je considère comme le centre même de la doctrine: l'intuition de la durée. La representation d'une multiplicité de pénétration reciproque, toute différente de la multiplicité numérique, - la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice, - est le point d'ou je suis parti et ou je suis constamment revenu. Elle demande a l'esprit un très grand effort, la rupture de beaucoup de cadres, quelque chose comme une nouvelle méthode de penser (car l'immédiat est loin d'être ce qu'on il y a de plus facile a apercevoir); mais, une fois qu'on est a cette représentation et qu'on la possède sous sa forme simple (qu'il ne faut pas confondre avec une recombinaison par concepts), on se sent obligé de déplacer son point de vue sur la réalité«. Uvádí H. HOFFDING, La philosophie de Bergson, exposé et critique, Paris 1916, str. 156 n; uv. OLGATI 1 c. str. XXII n.

² La filosofia de Bergson e una filosofia della durata«. L. c. str. 4.

³ M. ČAPEK, Henri Bergson, Praha 1939, str. 28 n.

minulosti vzpomínkou; méně však je zřejmé, že touto zbraní miní potírat determinismus; neboť jestliže tímto novým plus je pouze vzpomínka, co nám brání představovat si souvislost duševního dění vskutku jako arithmetickou řadu, v níž každé nové x ($x_1, x_2, x_3 \dots$) možno jako vzpomínku aspoň přibližně odhadnout z dosavadního stavu vědomí A ? Pak nový stav vědomí, B , rovná se $A + x_1$, C rovná se $B + x_2$ atd. Vskutku bychom před sebou neměli leč doklad vnitřního determinismu. Arci, jak praví Čapek, jen determinismu relativního.⁴

Stanovisko Bergsonovo možno formulovati takto: »V každém psychologickém aktu jsou tedy přítomny dva prvky: prvek determinující, zastoupený vyznáváním množství našich předchozích okamžiků, celou naší zhuštěnou historií; a prvek nepředvídatelnosti, zahrnutý v přítomné vteřině«. Nicméně rozpor zůstává, vždyť právě ono vyznávání minulosti bylo nazváno prvkem novým, tvořivým plus. Pak ovšem nezbyvá než uznati za tento nedeterminující prvek vůli.

Vliv přítomného okamžiku na změnu našeho já je zcela nepatrný, téměř nekonečně malý, a Bergson jej přirovnává ke kapce barevné tekutiny, jež ustavičně spadá na hladinu minulosti, aby se v ní vždy více rozplývala; přece však násobením tohoto vlivu každou vteřinu dána je tvárnost naší povahy. Je zvláštní, že zrovna v tomto organicky přirozeném růstu našeho charakteru a našich činů z naší minulosti, jako rozvíjející se růže z poupěte, vidí Bergson podstatu svobody!⁶

Osobnost není tudíž ničím statickým, nýbrž dynamickým, co se stále tvoří a zdokonaluje. O svobodě pak lze mluvit jen tehdy, běží-li o akty, které vskutku prožíváme, které vstupují do hlubin našeho já a stávají se vpravdě našimi, nikoli o představy cizí, jež zůstávají nezpracovány na povrchu našeho vědomí »jako zvadlé listy na hladině rybníka«. ⁷ Činy vpravdě svobodné jsou tedy vzácností. »Žijeme spíše pro vnější svět, než pro nás; spíše mluvíme, než myslíme; spíše se s námi jedná, než jednáme sami. Jednati svobodně znamená zmocnit se znovu sebe sama, umístit se opět v čistém trvání«. ⁸

⁴ ČAPEK l. c. str. 28; 34.

⁵ ČAPEK l. c. str. 41.

⁶ Bergsonův názor o svobodě snaží se uvést ve shodu s pojetím thomistickým A. D. SERTILLANGE, Psychologická svoboda u sv. Tomáše a u HENRI BERGSONA (přeložil B. Š.), Filosofická revue IX-3 (Olomouc 1937), str. 125-129.

⁷ Essai sur les données... str. 103; uv. OLGATI l. c. str. 6.

⁸ Essai sur les données... str. 178; uv. ČAPEK l. c. str. 109 n.

Opět těžko se ubrániti dojmů determinismu, čteme-li: »čím jiným jsme opravdu a čím jest nám náš charakter, ne-li zhuštěnými dějinami, které jsme žili od svého narození, ba — ježto s sebou přinášíme dispoce zděděné — před svým narozením?«⁹

4. Čas a prostor.

Z rozboru reálního trvání je patrné, že Bergson považuje také čas, vnitřní, psychický, za realitu, za něco, co trvá konkrétně.¹⁰ Složky této reality jsou sice různorodé (plynutí, tvoření ustavičných změn), leč pronikají se navzájem v souvislém proudu dění.

Právem rozlišuje Bergson psychologický čas od pojmu času, jehož užívá matematika a fyzika, od času absolutního a kvantitativního ($T = \text{tempus}$), který je homogenní a takřka nekonečně dělitelný. Autor praví, že je to dílo pouhé abstrakce či slovní fikce a věda jej promítá do prostoru jako řadu stejnorodých bodů na přímce, stejně od sebe vzdálených. Zde není v každém následujícím okamžiku žádného tvůrčího prvku a proto žádného kvalitativního rozdílu, který vyznačuje přítomný okamžik jako nový, zde není tedy ani onoho plynulého trvání, vlastního biologické reality času psychologického; zde T neznáčí souvislý tok, nýbrž vztah mezi současnostmi, mezi přítomnými veličinami.

Jakkoli zdá se záhada času moderní, zasluhuje povšimnutí, co praví Čapek:¹¹ »Čteme-li XI. knihu »Vyznání« sv. Augustina, kde on po usilovném a pracném přemýšlení o čase dochází konečně k závěru, jsme překvapeni jeho podobností se závěrem Bergsonovým«.

»Co je tedy čas?« táže se tam sv. Augustin. »Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu zvěstovati, nevím«. ¹² Myslím, že tato slova mohla by se státi i mottem k Bergsonovu výkladu o intuici a slovních výrazech rozumových pojmů.

5. Intuice a intelekt.

Realitu vnitřního světa, který se tají v hlubinách lidského já, může podle Bergsona postihnouti jen introspektivní schopnost in-

⁹ Vývoj tvořivý str. 16 n.

¹⁰ Srv. A. CARREL: Člověk, tvor neznámý (Praha 1937), kap. V.: Vnitřní čas, str. 142—168; F. HERČÍK: Život na ruby, Praha 1945, kap. I.: Život v čase; na str. 16—21 uvádí autor Bergsonovy názory o čase; tento vnitřní čas nazývá HERČÍK také fyziologickým nebo biologickým.

¹¹ L. c. str. 53 n.

¹² AUGUSTINUS AURELIUS SV.: Vyznání, překlad M. LEVÉHO, Praha 1926, str. 391.

tuice. Je to namáhavé úsilí zprostiti se vlivu všech myšlenkových prostředků a návyků a proniknouti přímo k jádru věci, k podstatě, k absolutnu. Je to jakýsi druh věšteckého tušení, jakési vnitřní naslouchání, jež postřehuje živý tep duše. Přece však je to přirozená vloha, která se někdy projevuje smyslem pro skutečnost a konkrétnost (le bon sens), zdravou kritičností, udržující vnitřní rovnováhu anebo vnitřním zřením nebezpečí v kritických okolnostech.¹³

»Je to lampa téměř vyhaslá, která zaplane jen chvílemi sotva na několik okamžiků. Avšak zaplane celkem tam, kde jest v sázce nějaký životní zájem. Na naši osobnost, na naši svobodu, na místo, které zaujímáme v celku přírody, na náš původ a snad též na náš osud vrhá kmitavé a slabé světlo, které však přece proniká temnotou noci, v níž nás zůstavuje intelekt.«¹⁴

Tato vloha může prý býti základem při budování nové jednotné filosofie — chápání života a všehomíra sub specie durationis a tím sub specie aeternitatis.¹⁵

Od tohoto hymnu na intuici ostře se odráží Bergsonova kritika intelektu. Původním a hlavním předmětem rozumové činnosti je prý hmota, a to jako neústrojná pevná tělesa. Odtud pochází již u primitivního člověka schopnost hotoviti nástroje a Bergson navrhuje tu pro lidský typ spíše název homo faber než homo sapiens.¹⁶ Člověk prý totiž původně nemyslel, leč jednáním: čin byl mu nutností, spekulace luxus. Intelligence užíval tudíž pračlověk k hotovení nástrojů, jimiž dělil hmotu.

Pojmy a principy odvozuje tedy Bergson z praxe, nikoli ze spekulace. Vskutku praví: intelekt je doma v oboru logiky a geometrie, které lze přesně aplikovati na hmotu, jakmile však překročí tento vlastní obor, říší neživých předmětů, a počne se zabývatí realitou a životem; dosahuje pravdy jen relativní, přestává být sluncem, jež ozařuje svět, a stává se jen lucernou, kmitající v podzemí.

Poněvadž činnost vlastní intelektu směřuje po výtce k utváření hrubé hmoty, pochopení života mu uniká. Hmota je totiž jen výsek z reality dění, takže intelekt chápe vše jako rozdělené a nehybné, statické, nikoliv jako dynamický tok skutečnosti. Proto rozum svými pojmy zavádí v obor ducha tutéž diskontinuitu jako u objektů materiálních, stírá individualitu osobnosti a původnost lidských

citů i myšlenek, působí dissociaci našeho vědomí v umělé a ze skutečnosti vytržené vjemy a představy: jsou to jakoby ustrnulé fotografické momentky, neživá schemata, sloužící pro pohodlí a potřebu společenského porozumění.¹⁷

Stejnou stopu ustrnulosti nese jiný plod rozumu, řeč se svými slovními výrazy: také slova označovala původně jen věci, předměty, nikoliv dění, proto namnoze až dosud jsou jen pouhými symboly, částečnými obrazy, ba stíny skutečnosti, jež nestačí k vystižení životního dění, plnosti a bohatství života, absolutna.¹⁸

6. Hmota.

Co však je hmota, k jejímuž formování je intelekt určen? K této otázce přistupuje Bergson již v díle *Matière et mémoire*. Obdobně k svému učení o souvislosti vnitřního dění prohlašuje, že také vnější, hmotný svět tvoří nedílnou kontinuitu, souvislou plynulost nesčíslných pohybů, a dovolává se pro to moderních přírodovědeckých teorií, které jevy světelné, tepelné atd. vskutku vysvětlují pohybem hmotných částic, ba samy atomy považují spíše za dynamická ohniska vibračních pohybů než pevná a přesně ohraničená jádra. Tyto pohyby lidská mysl kondensuje a opět dělí, vytrhávajíc je ze souvislosti přírodního dění, a vnímá pak jako různé věci, předměty, barvy atd.

Tak jako jednotlivé představy jsou jen výseky z jednotného celku vnitřního dění, podobně fyzické objekty jsou jen výseky z kontinuity světa hmotného.

Podle toho »naše vjemy dávají nám tušiti mnohem spíše obrys naší možné akce o věcech, než obrys věcí samých.«¹⁹ A toto vnímání tvarů a barev se řídí našimi životními zájmy a potřebami. »Jen tam, kde souvislá fyzikální realita je zhuštěna do té míry, že působí na naše smysly a zajímá naši praxi, vnímáme pevná tělesa. Protiklad plného a prázdného vyjadřuje vlastně protiklad našeho biologického zájmu a nezájmu«. Tak i podstatu světa hmotného tvoří pohyb, dění, časovost, reální trvání, »souvislé narůstání času o nové, různorodé, z minulosti neodvoditelné kvality, podobně jako u jevů duševních.«²¹ Pak ani fyzický čas, čas těles prostorových není, přesně řečeno, dělitelný do nekonečna, ač rozsah hmot-

¹³ K pojmu intuice viz M. HABÁŇ: Intuice jako úkon intelektu, *Filosofická revue* VII-3 (Olomouc 1935), str. 111-114.

¹⁴ *Vývoj tvořivý*, str. 362 n.

¹⁵ Viz *OLGIATI* I. c. str. 70—76.

¹⁶ *Vývoj tvořivý* str. 193.

¹⁷ *Vývoj tvořivý* str. 212 n; 228; 225.

¹⁸ *Vývoj tvořivý* str. 218 n. Srv. *OLGIATI* I. c. 40—56.

¹⁹ *Matière et mémoire*; uv. ČAPEK I. c. str. 69 n.

²⁰ ČAPEK I. c. str. 70.

²¹ ČAPEK I. c. str. 78.

né přítomnosti blíží se téměř bodu. I hmotná přítomnost značí tudíž přínos něčeho nového, ale tento prvek tvořivosti je zde tak nepatrný, že je smysly sotva postižitelný.

Fysický svět vyznačuje se tedy na rozdíl od psychického větším stupněm dělitelnosti, zato však menším napětím a tím i menším zhuštěním, jak ukazuje Čapek²² příkladem o vnímání jednotlivých barev: ve světě fyzickém úžasné číslo — množství pohybů, v životě duševním — zhuštěním v jednotný počet.

Bergsonův dualismus času a prostoru, vědomí a hmoty, jeví se zde proti radikálnímu rozlišování v *Essai sur les données immédiates*

²² ČAPEK ib.

již jen relativní.²³ Protiklad prostoru (hmoty) a času (vědomí) je tu zmírněn a uveden na společný základ — trvání, ovšem o rozdílném stupni souvislosti čili časového napětí,²⁴ které v oboru fyzickém ochabuje, jsouc uvolněno a zředěno v sledu nesmírně krátkých přítomností; různorodost dynamické souvislosti času (vědomí) přechází zde v poměrnou homogenost statické diskontinuity prostoru (hmoty).

(Pokračování)

Dr Balcar.

²³ Tento Bergsonův zdánlivý dualismus, který je vlastně monismem, nelze tedy jednoznačně klásti na roveň pojetí TOMÁŠE AKVINSKÉHO, jak činí A. DRATVOVÁ ve své *Filosofii pro nejvyšší třídu středních škol*, Praha 1936, str. 50.

²⁴ ČAPEK l. c. str. 81.

Logika

II. Hlava.

Logický materiál (Causa materialis).

Logický materiál znamená všechny prvky, z nichž je logický řád vybudován (id ex quo aliquid fit); jsou to jednotlivé součásti, které mají být budovány jako logický řád. Nejzákladnější a elementární prvky jsou pojmy a slova.

Věda, podle Taina, je souhrn vět, každá věta spojuje nebo odděluje podmět a přísudek.

Pojmy a slova jsou základem.

I. Pojmy, předmět a vlastnosti pojmů.

Pojem s logického hlediska se liší od psychologického pojednání o vzniku pojmů a o duševních vlastnostech.

S logického hlediska pojem je prvek soudu; může být postaven jako podmět nebo přísudek ve větě. (Lat. definice: notio subijcibilis vel praedicabilis in enuntiatione.)

Soud je hlavní úkon myšlení, chápáním připravujeme prvky soudu, úsudek nebo důkaz znamená nový soud pomocí soudů už známých. Soud pronáší myšlenou věc o jiné myšlené věci a vyjadřuje se větou.

Věc, která se pronáší o jiné, jakož i ta, o níž se co pronáší, jsou pojmy (objektivní).

Spojení se děje slovem být, je nebo není. Dva pojmy, podmět (nebo subjekt) (id quod est subjectum attributioni vel praedicationi), a přísudek (id quod praedicatur vel attribuitur) jsou dva výrazy (termini), tvoří části věty. Jsou to dva hraniční body.

Bossuet zdůvodňuje velmi přesně rozdíl

mezi chápáním (simplex apprehensio) a mezi soudem. Ve větě něco jiného znamená rozumět výrazům, z nichž je složena, něco jiného je spojovat nebo oddělovat: Na př. v těchto dvou větách: Bůh je věčný; člověk není věčný, něco jiného je rozumět výrazům Bůh, člověk, věčný, a něco docela jiného je spojit je nebo odloučit a říci: Bůh je věčný nebo člověk není věčný.

Rozumět výrazům na př. že Bůh znamená první příčinu, že člověk znamená rozumného tvora s tělem, že věčný znamená to, co nemá ani začátku ani konce, je vyjádřeno slovem chápání (simplex apprehensio). To je první úkon mysli. V praxi se skoro nikdy neomezí mysl jen na tento první úkon a proto někteří popírají tento první úkon. Avšak je patrné, že neuvažují, že rozumět výrazům přirozeně se předpokládá před srovnáváním, jinak bychom ani nevěděli, že je srovnáváme.

Přidělovat nebo oddělovat výrazy znamená jeden o druhém tvrdit nebo popírat, na př.: Bůh je věčný, člověk není věčný. To tvoří větu nebo soud. (Connaissance de Dieu et de soi-même, ch. XIII.)

II. Hloubka a šířka pojmu

(comprehensio et extensio conceptus).

Máme abstraktní pojem člověka. Uvažujeme-li, co všechno tento pojem obsahuje, najdeme v něm různé znaky abstrakcí získané z jedinců. Tento obsah pojmu, charakteristické rysy a znaky, které zahrnuje, se nazývá hloubka pojmu (comprehensio).

Uvažujeme-li o jedincích, kterým patří obsah abstraktního pojmu, v nichž je realizován,

jimž tedy se může přidělit nebo se jim přiděluje, vidíme rozsah možnosti přidělení pojmu, čili jeho šířku a rozsah.

Abstraktní a obecný pojem pozorujeme jako celek buď ve smyslu metafysickém nebo logickém.

Člověk je celek metafysický, pokud zahrnuje do sebe metafysické části své struktury, má tělo, život, smyslovou a rozumovou stránku.

Pojem člověka se dá přidělit nebo přisoudit všem lidem, minulým i přítomným i budoucím, nebo i lidem pouze možným; tak tvoří logický celek; lidé jako jedinci jsou jeho logickými částmi. Latinská slova *totus* (celý) a *omnis* (každý), vyjadřují přesně tento rozdíl mezi celkem metafysickým (*totus*) a logickým (*omnis*).

Nazýváme některý pojem hlubší více nebo méně, má-li více nebo méně znaků.

Má větší nebo menší rozsah nebo šířku, aplikuje-li se na větší nebo menší počet jedinců.

Hloubka a šířka jsou dvě vlastnosti pojmu a mají se k sobě opačným způsobem: čím má pojem větší hloubku, tím má menší šířku a naopak.

III. V jakém smyslu se zabývá logika prvním úkonem mysli, chápáním?

Logika se zabývá úkony mysli v tom smyslu, že je řídí k pravdě. Protože však není pravdy nebo nesprávnosti, leč v soudu, kde duch vztahuje navzájem myšlení věci a vyjadřuje, zda se shodují nebo ne. Chápání zjednává pojmy, které nejsou ani pravdivé ani falešné.

Proč tedy úkon chápání patří do logiky?

I když fakticky pojmy nejsou ani pravdivé ani falešné, přece však dodávají materiál k pravdě nebo příležitost k omylům. Logika učí, jak jich užívat, aby se zajistilo poznání pravdy a střeží proti omylům, k nimž by mohly vésti. Představuje si pojmy, které jsou označeny slovy: slunce, zářící, tuhý nebo číslice 1, 2, 3, 4; nemyslíme při tom nic pravdivého a nic falešného. Spojíme-li pojmy nebo vyloučíme-li je, myslíme: Slunce září, slunce není tuhé; $1 + 2 = 3$, $1 + 2$ nerovná se 4; takové myšlenky jsou pravdivé a zároveň jsou to soudy.

Myslí-li kdo naopak, že slunce nezáří, že je tuhé, že $1 + 2 = 4$, $1 + 2$ nerovná se 3, myšlení je falešné, ale i tehdy jde o soudy.

Pojmy samy o sobě, s absolutního hlediska, nepatří do logiky; patří tam jen jako materiál soudu a úsudku.

IV. Logické problémy z prvního úkonu mysli, z chápání.

Pojem patří do logiky jen jako podmět nebo přísudek.

Co je podmět soudu?

Co je přísudek?

Podmět (subjekt) každé věty, v poslední analýze, je vždy jedinec. Není pochyby, že některá věta může mít, a to velmi často, za podmět abstraktní typ věci, ale i tento je už přisudkem jiného, dřívějšího podmětu.

Důvod tohoto tvrzení je dvojí, psychologický a ontologický.

Psychologický důvod záleží ve faktu, že první myšlená věc čili první předmět myšlení je vždy vzat ze zkušenosti smyslové; v ní není jiná možnost než vnímat jednotliviny a konkrétní skutečnost.

Ontologický důvod je v tom, že jenom jedinec může být podmětem.

Aristoteles nazývá jedince »*próte ousía*«, první podstata. Skutečně, jedince nemůžeme přidělit nikomu jinému ani ve dřívějším podmětu. Individuum — jedinec není sdílitelný jinému; Sokrates na př. je Sokrates, nelze ho ztotožnit, leč sama se sebou. Na druhé straně tato první podstata je subjektem všech abstraktních a obecných pojmů, které mu z různých důvodů mohou být přisouzeny.¹

Zkoumejme větu: Sníh taje na slunci.

Sníh je podmět (subjekt) abstraktní.

Co je tedy sníh? Věc, která je bílá, kterou vidím padat v lehkých vločkách, kterou cítím, že je studená. Tato věc popsaná je sníh.

Tato věc bílá, studená, lehká je prvním subjektem; sníh je přísudek tohoto prvního subjektu.

Sníh může být subjektem čili podmětem dalšího přísudku, že taje na slunci.

Zkoumání výrazů věty nás přivádí nutně k prvnímu výrazu, který je původně první podmět-jedinec, toto něco, podle Aristotelova vyjádření, tato věc, již mysl přiděluje všechny její přísudky.

Přísudek je předmětem logiky z trojího důvodu:

1. Co znamená, co říká o podmětu? Vzniká pojednání o kategoriích čili o logických znacích.

2. Jak patří k podmětu, jakým způsobem se mu přiděluje; vzniká pojednání o katepřematech čili o přísudcích.

¹ »*Omnium corum, quae sunt, alia sunt einsmodi, ut de nullo alio vere possint universe praedicari, velent Cleon et Callias, et res singularis et quod solis sensibus subijcitur, de ipsis autem alia praedicentur; uterque eum illorum et homo est et animal.*« Aristoteles, Anal. pr. I, 27.

Obecné přísudky mají každý své místo na stupních lidského myšlení.

Některý z nich, obecnější, je společnější jiným; první přísudky tvoří rody, další je specifikují čili určují na druhy. Rozložíme-li některou věc druhově určenou na její genus (rod) a na znak, který ji určuje nebo spíše odlišuje od jiných (differentia), dojdeme k její definici. Definice každého druhu se neobejde bez dělení rodu na vlastní druhy. Vzniká třetí otázka:

3. Jaký stupeň obecnosti má pojem; jaké má místo mezi obecnými přísudky? Definice pojmu a jeho rozdělení.

Tento trojí druh logických problémů je třeba vysvětlit.

V. Kategorie.

Je jasné, že není možné probrat podrobně všechny přísudky všech soudů, které vyjadřuje lidský duch tak nekonečným způsobem. Není však možné uvést je nějakým prostředkem na hlavní typy tím, že porozumíme, jak určují podmět známý ze zkušenosti? Dosáhne se tak toho, že jsou přísudky řazeny pod jeden druh, pod jeden typ určení, schéma té

kategorias, (typus praedicationis) a nakonec se dospěje k tomu, že stejnorodé pojmy jsou vřazeny do téže kategorie, že jsou rozříděny různé kategorie, že se udělá řád v získaném poznání a že se usnadní další zkoumání.

Předpokládáme-li, že se podaří tato práce obecného třídění, dosáhneme, že při studiu nějakého jsoucna nemusíme je srovnávat se všemi jsoucnými v přírodě, jimž se trochu podobá a těžce určovat to, co má s nimi společného a čím se od nich liší; třídění bude uděláno jednou pro vždy a zkoumající zařadí snadněji předmět, který analyzuje, do vyznačených mezí.

Genius Aristotelův dokázal zachytit všechny pojmy, jimiž se vůbec myslí, do souhrnů; analysoval je a uvedl je do desíti různých kategorií; jsou nejjednodušší a zároveň se nemohou ztotožňovat navzájem.

Těchto deset nejvyšších druhů přísudků, jejichž souhrn se rovná a obsahuje celé bohatství lidského myšlení, do nichž se dá vřadit jakýkoliv pojem, se nazývají aristotelské kategorie (praedicamenta).

(Pokračování)

D. J. Mercier.

O čem soudí filosofie

Poměry populární vědy

Ve »Světě« z 28. II. 1945 byl uveřejněn článek doc. Obenbergera, kterýž obsahuje skoro všechny zmatenosti, příznačné pro pozitivistického ducha 19. století, jaké v naší vlasti dosud straší, alespoň v hlavách polovzdělanců a vůbec lidí, kteří nemají dostatek obecného vzdělání, aby dovedli kriticky uvažovat. Proto dobře poslouží jako východisko tomuto pojednání, jehož cílem je reagovat na filosofické nesprávnosti, dosud, bohužel, běžné v některých populárně vědeckých publikacích.

I.

Názory vyjádřené v citovaném článku lze shrnouti asi takto:

1. Hlavní překážkou rozvoje přírodních věd v minulosti byla středověká filosofie a středověký způsob myšlení. Nejprve se vytvořila teorie doložená citáty z bible, svatých Otců a spisovatelů ještě starších, zejména Aristotela a na tyto teorie se narážela »fakta všedního života i tehdejší výsledky vědy«. O všem se filosofovalo pod záštitou zmíněných citátů a činili tak lidé, kteří o pravé podstatě věci neměli ponětí. Typem středověkého přírodovědce je blahobytný prelát, který s apodiktickou jistotou vykládá o fantastických zvířatech, jimž by se dnes smáli i primáni.

2. Tento středověký názor považoval za »nejvyšší ctnost« i v přírodní vědě víru, jíž rozumí doc. Obenberger něco jako »vnucená tyranie nějaké autority«. Proto i přírodopisné pojednání začínalo citáty z bible, Aristotela a teprve pak řekl autor to málo co věděl. Moderní věda pracuje zcela jinak. Největší ctností moderní je skepse vyjádřená zásadou: »Věř jenom tomu, co nezvratně můžeš zjistit sám. Pryč s dohady a nedoloženými hypotézami«.

3. Středověký světový názor spočíval na víře v bibli, která slibovala člověku »hory doly — až po smrti«. Moderní věda vysvětluje biblické zázraky přirozenými silami, lidé se už nevraždí pro prázdná slovíčka (náboženské války). Moderní člověk se nestará o život záhrobní, ale spíše o to, aby v neděli nepršelo a on mohl na tramp. Moderní člověk nevěří v zázraky bible, jemu je zázrakem příroda sama a dovede proto pochopit hloubku ducha východních národů, kteří dovedou celé hodiny meditoval nad květinou. Moderní život je díky přírodní vědě plnější a bohatší, totiž pohodlnější, elektřina, radio a moderní hygiena zvyšují v moderním člověku radost ze života. To vše je zásluhou přírodních věd.

4. Odtud pramení zájem moderního člověka o přírodní vědy, jehož radostným dokladem je na př. babička sbírající v lese »prašivky«, které její ztemnělí předkové ještě rozkopávali, jakož i mladíci, kteří vedle svého zaměstnání studují zvířenu okolí

svého působiště. Odménou přírodopisce je požitek z objevovaných přírodních krás. Příroda nám dává narůst křídla k letu k hvězdám. Cesta přírodovědy je už navždy volná, totiž osvobozená od bible a jiných starých spisů.

II.

Tvrzení doc. Obenbergera o středověké přírodní vědě je velmi nepřesné a nedoložené a dosti libovolné. Jediná věda, která budovala a buduje na citátech z bible a svatých Otců byla a jest theologie. Na tuto »teorii« byla a jsou »narážena fakta všedního života« v tom smyslu, že křesťané usilují nebo mají usilovat o to, aby každodenní život se řídil mravními příkazy přirozenými i nadpřirozenými obsaženými v bibli a tradici zachycené ve spisech svatých Otců. I ten, kdo není věřícím křesťanem, ale má alespoň základní vědomosti filosofické a historické, musí uznat, že ve vědě, jejímž předmětem je obsah zjevení božího, jest rozhodujícím kriteriem obsah Pisma svatého. Vytýkati teologii tuto metodu jest právě nesmyslné jako vytýkati právní vědě, že se drží jakýchsi zákoníků a že dokazuje citováním příslušných paragrafů.

Tvrzení doc. Obenbergera, jako by středověká přírodní věda užívala metody theologie jest prostý výmysl. Citoval-li, jak vytýká doc. Obenberger, na př. při popisu velblouda středověký spisovatel, co o něm praví bible a Aristoteles, nelze v tom spatřovati nic nevědeckého, neboť zejména spisovatelům bible byl velbloud znám jako domácí zvíře, tedy jistě důvěrněji než mnoha přírodopiscům moderním, kteří jej znají nejvýše jako obyvatele zoologické zahrady nebo cirkusový inventář. Příklady, které uvádí doc. Obenberger, jsou vesměs vzaty z literatury 16. století (Gessner). Ti, kdo znají přírodopisné dílo Aristotelovo, musejí uznat, že svědčí o velmi přesném pozorování přírody. Totéž platí o velkém přírodopisci, filosofu a theologu svatém Albertu Velikém, dominikánu a pozdějšímu biskupu v Regensburgu. I tento velký vědec 13. století, tedy »nejtemnějšího středověku« budoval na Aristotelovi, ale jeho botanické a zoologické knihy doplnil na několikanasobný rozsah vlastní poznatky o flóře a fauně známých mu krajin. Jako botanik vzbudil úctu velikého Alexandra von Humboldta a mnoha současných přírodopisců. Některé jeho objevy upadly v zapomenutí a znovu byly učiněny až ve století 19. Pozoruhodné je zejména jeho pojednání o mravencích a včelách, jejichž život pečlivě pozoroval a sledoval dokonce včely na jejich výletech, aby poznal, ve kterých květinách si zvláště libují. Jeho zcela »moderní« přírodovědecká metoda a udivující znalosti, daly podnět některým učeným pitomcům, aby z něho udělali moderního agnostika, který se stal řeholníkem, jen aby mohl klidně pěstovat vědu. Tento světec, který bral své povolání tak vážně, že ač řeholník, byl povolán za biskupa v Regensburgu, tento veliký filosof a theolog, který vychoval Tomáše Aquinského, považoval prý službu Církvi jen za výkupné, které mu umožňovalo pěstovat přírodní vědy.

Toto stanovisko k velkým vědeckým nebo uměleckým zjevům v dějinách je příznačné pro lidi,

kteří nechtějí pochopit, že věda a víra si neodporují, ale vzájemně se podporují. Velký vědec nebo umělec musí tedy býti nevěřcem a je-li snad knězem nebo žije-li podle víry, ještě nad to pokrytcem. Pan docent Obenberger zachovává vůči osobě sv. Alberta Velikého, kterou nelze odmyslit od středověké přírodní vědy, postoj opatrnější, totiž moudré mlčení a všímá si raději pozdějších, tedy »pokrokovějších« humanistů.

Tvrzení, že ve středověku byla i v přírodopise hlavním kriteriem víra v autoritu, že by tedy Aristoteles a kterýkoliv středověký vědec nedali přednost přímému pozorování cizokrajných zvířat před kusými zprávami o nich, je nesmyslné a urážlivé. Jisté je, že ve starověkých a středověkých přírodopisech se setkáváme se zvířaty neexistujícími, fantastickými. V dobách, kdy nebylo dnešních možností cestování a nebylo fotografie, byly často kresleny obrázky zvířat jen podle zpráv svědků, nemohly tedy býti zcela přesné a často působí na nás až komicky. Avšak právě obrázky uvedené doc. Obenbergerem svědčí o tom, že vznikly podle popisu očitého svědka a nikoli jako výplod obraznosti kreslíře nebo spisovatele. Zvláště obrázek nosorožce udivuje svou poměrnou věrností. »Satyr« z díla Gessnerova vypadá ovšem příliš fantasticky, ačkoliv ani tu není vyloučeno, že jde o zkreslenou představu skutečného zvířete. Základní tvary tohoto satyra upomínají poněkud na indickou poloopici z čeledi stenopes.

Takové omyly patří mezi vědecké bajky a blamáže, jichž není ušetřena ani moderní věda. Teprve nedávno se zjistilo, že na př. krtek nebuduje takový podzemní pravidelný hrad, jaký mnozí z nás měli ještě ve svých školních živočichopisech pěkně nakreslený. A přece tu šlo o skutečnost, o níž se každý mohl kdykoliv snadno přesvědčit. Také se skoro až do nejnovější doby tradovalo mylně, že ježek chytá myši a nikomu nebyl nápadný nepoměr mezi myší plachostí a hbitostí a ježkovou poměrnou neohrabaností.

Lehkověrnost a nekritičnost nejsou také privilegiem lidí středověkých, ale ovládají stejně lidstvo moderní. Vzpomeňme jen na ty různé zprávy o Martu a jeho obyvatelích, fantastických vynálezech, jejichž nesmyslnost nezadá v ničem středověkým salamandrům a jednorožcům, ba ještě je předčí. Zdá se, že jediný rozdíl proti středověku je ten, že tehdy lidé věřili dosti naivně starým autoritám a zprávám, kdežto dnešní člověk věří mnoha nesmyslům pro jejich novost a náter vědeckosti. Moderní víra ve vitaminy a hormony, jíž reklama tak často využívá, je obdobou středověké víry v záračné léky a dryáky.

I naše doba má svá fantastická zvířata a bytosti, které jsou výplodem bujné fantasmie a snahy o podepření nějaké vědecké domněnky. Zdá se, že slova doc. Obenbergera o teoriích, na něž se narážejí výsledky vědy, platí spíše než o starověku a středověku o století 19. a 20. Ve středověku byly někdy nové názory potlačovány ve jméno starých autorit, kdežto dnes bývá často skutečnost doslova »přištiřována«, aby podepřela některé jinak málo doložené domněnky.

Tato skutečnost už souvisí s dalším tvrzením doc.

Obenbergera, že totiž středověk považoval za největší ctnost i v přírodní vědě víru. Panu doc. není jasný rozdíl mezi vírou náboženskou, která je podle theologie božskou ctností a vírou jakožto kritériem, která může být zcela přirozená a spočívá v tom, že považujeme něco za pravdivé pro autoritu toho, kdo o tom podává zprávu. Jak poznamenává už Aristoteles, je víra nejslabším kritériem ve filosofii a vůbec ve vědách deduktivních (matematických), naproti tomu má rozhodující význam v historii, kde je často kritériem jediným a velký význam má i ve vědách přírodních. Bez víry, bez autority by nebyl možný ani pokrok ve vědách, ani vyučování, ani pospolitý život lidský. Důsledné provádění zásady skepse, jak ji formuluje doc. Obenberger, je nemožné a neřídí se jí ani pan docent sám, neboť jistě nepozoroval přímo život většiny živočichů, o nichž bezpečně ví z knih, jejichž autorům zcela rozumně a důvodně věří. Kdyby se měl každý vědec přesvědčovat osobně podle skeptických zásad doc. Obenbergera o všem, o každém zvířeti a jeho projevech, nestačil by mu na to patrně celý život. Přírodní vědy se rozvíjejí hlavně zásluhou specialisace. Specialista však musí mnoho poznatků přijímat od jiných a nemůže si je podrobně a osobně ověřovat; jinak by mu nezbylo času na speciální bádání v určitém omezeném úseku přírodní skutečnosti. O důležitosti, jaká se dnes přičítá autoritě víry v životě vědeckém svědčí také to, že si nedovedeme představit vědeckou publikaci bez sáhodlouhého seznamu literatury, jehož délka nás často činí neochotnými věřit, že autor skutečně všechna uvedená díla prostudoval, či aspoň přečetl. Nodostatek citátů a odvolávání se na mnohé autory bývá často vytýkáán jako příznak nevědeckosti.

Čím více je svědků, čím lepší mají možnost poznati pravdu, čím jsou pravdomluvnější a čím lépe se mohou navzájem kontrolovat, tím jsou naše pohnutky k víře četnější a závažnější, avšak důvod naší jistoty o předmětu, o němž víme jen ze zpráv, zůstává vírou. Okolnost, že se na př. sám mohu přesvědčit o existenci země o níž čtu nebo slyším, nemění ničeho na pohnutce mé jistoty o této zemi, již zůstává víra. Věrohodnost svědectví je však posilována tím, že svědci, na jejichž autoritu spoléhám, jsou právě možností, že si mohu jejich tvrzení osobně ověřit, nuceni mluvit pravdu, nechť jí-li se dožít ostudy, po př. i trestu za podvod. Směje-li se tedy primán středověkým nesprávným obrázkům zvířat, jak podotýká doc. Obenberger, činí tak často jen proto, že věří správnosti obrázků ve své učebnici, a to právem. Jisté však je, že by se právě tak smál věrnému obrázku zvířete, které nezná z vlastní zkušenosti, kdyby snad bylo toto zvíře v jeho učebnici nakresleno špatně.

III.

Zmínil jsem se již, že i moderní věda zná různá fantastická zvířata, která byla vymyšlena na podporu vývojové teorie. Jest to především populární *Pithecanthropus erectus*, jehož přesná podobizna byla uveřejněna v mnoha časopisech. Přesnost této podobizny udivuje tím více, dovíme-li se, že byla sestavena podle úlomku lebeční kosti, která patřila ně-

jaké lebce patrně menší než je lidská, několika zubů a kosti stehenní, o nichž se nedá prokázat, že patří jedné bytosti. Z populárně-vědecké literatury jest dobře znám člověk jeskynní, jehož surové zvyky a psychologie polozvířete byly záhadným způsobem dedukovány z jediné památky po něm, totiž z pěkných obrázků zvířat, které zanechal na stěnách jeskyně.

I sám pan doc. Obenberger nám líčí opičího pramatka s kosmatou hlavou a vysvětluje dokonce, jak v tomto polozvířeti vznikl rozum. Když jednou spatřil tento báječný tvor ostrý kámen a udeřil jím do větve, učinil tak první experiment a probudila se v něm první jiskřička rozumu, když poznal vztah dvou věcí, totiž ostrého úlomku kamene a sekání dřeva. Vytváří-li se nějaká vědecká hypotéza, nutno dbáti, aby především odpovídala základním zákonům logickým. Znajíce odpor pana docenta k nedoloženým hypotézám, považujeme toto jeho líčení vzniku rozumu za pouhý žert. Tato hypotéza jest totiž nejen nedoložená, ale nesmyslná, neboť odporuje základním logickým zákonům. Každý středověký student by asi poučil pana docenta, že podmínkou, abychom poznali nějaké vztahy v přírodě, tedy i vztah ostré stěpiny k sekání a podmínkou každého i sebeprimitivnějšího pokusu jest, abychom měli napřed schopnost takové vztahy poznávat, totiž rozum, který je v tomto smyslu příčinou našich poznatků. Hmotné dění smyslu vnímané nemůže dáti vznik mohutnosti rozumové. Vztah jedné skutečnosti ke druhé poznáme jedině rozumem. Zvíře snad dovede sekat ostrým kamenem do dřeva, nedovede si však udělat sekeru. Postřehnutí vztahu, je úkonem rozumu, nemůže být tedy příčinou vzniku mohutnosti rozumové. Úkon není možný bez mohutnosti a nemůže jí proto ani dáti vznik. Musel by tedy poloopičí praděd pana docenta Obenbergera napřed mít rozum, aby postřehl vhodnost ostré kamenné hrany k sekání dřeva a provedl pokus k tomu směřující. Doc. Obenberger se domnívá, že rozum vznikl rozumovou činností, což je asi tak duchaplné jako domnívat se, že dělo vzniklo zvykem vypalovat salvy nebo dokonce že byl někdo přiveden k sestrojení děla salvou náhodou vypálenou.

Asi v r. 1700 vypsala berlínská akademie věd odměny za ulovení vlkodlaka, vodníka, divoženky a horlivě nabádala lid, aby tyto netvory pronásledoval a hubil. Něco podobného se stalo v r. 1929 v holandské Indii, kde byla vypsána cena na chycení Orang Pendega, dlouho hledaného přechodního článku mezi opicí a člověkem. Zákonem bylo zakázáno tohoto tvora zabíjet a veřejné mínění v Holandsku žádalo, aby zabít tohoto tvora, který je snad člověkem, bylo stíháno jako vražda. Konečně byl tento záhadný tvor chycen a dopraven do zoologického muzea na Javě. Tam se zjistilo, že to je preparovaná opice do hola ostříhaná s useknutým ocasem a opílovanými tesáky. Někdo patrně způsobil tuto mystifikaci už pro sensaci nebo pro naději na odměnu vypsanou na chycení Orang Pendoga.

Tragicky skončil omyl vídeňského biologa doc. Dra. Pavla Kammerera. Tento vědec konal bádání, aby našel potvrzení Darwinovy domněnky, že vlastnosti získané v jedné generaci se přenášejí dědič-

ností na potomstvo. Zvykal proto vejce nosnou ropuchu žijící na souši životu ve vodě a r. 1911 se mu podařilo vypěstít ropuchy, jimž se vyvinuly na předních nohách patrně následkem změny způsobu života tak zvané plodící mozoly, stejné jako má ropucha vodní. Teprve v r. 1926 zjistil jiný biolog prof. Noble, že tyto mozoly byly ropuchám na nohy prostě přimalovány. Doc. Kammerer spáchal sebevraždu, pro niž ovšem udal jiné důvody. Kdo ho znali, soudí, že nebyl původcem podvodu s ropuchami, ale obětí neznámého podvodníka, který se ovšem nenašel.

Pisatel těchto řádků si pamatuje na článek v jednom vědeckém časopise asi před 10 lety, který byl provázen obrázky modelů znázorňujících vývoj člověka z ryby. Stejně dobře by šlo vymodelovat řadu přechodních útvarů mezi zelnou hlávkou a lidskou hlavou. To by ovšem ještě nestačilo k potvrzení teorie o vzniku člověka z ryby, což patrně zamýšlel onen článek dokázat, nebo ze zelí, třebaš mnohé lidské hlavy připomínají hlavy kapří nebo dokonce zelné hlávky, a to jak pokud jde o výraz tak zvláště i ve smyslu přeneseném.

Tyto a mnohé jiné skutečnosti svědčí o tom, že snaha upravovat skutečnost podle teorií není privilegiem středověkých učenců, ale že se vyskytuje stejně v době pozitivismu, jehož heslem je: věř jen tomu, o čem se můžeš sám přímo přesvědčit.

IV.

Příklady, které jsme právě uvedli, vycházejí obyčejně ze snahy vyvodit z Darwinovy teorie o původu druhů důkazy, jimiž by se dalo operovati proti názorům, které považují hmotný vesmír za dílo Boha Tvůrce. Jde tu převážně o filosofické dedukce z Darwinovy domněnky. Se stanoviska filosofického a bez ohledu na skutečné výsledky přírodních věd možno říci, že Darwinova domněnka o vývoji druhů nijak neodporuje názoru křesťanskému o původu tvorstva vůbec a zvláště člověka, pokud jde o jeho tělo a že je logicky stejně možná jako domněnka, že Bůh stvořil tolik druhů, kolik jich bylo a je, jak se domníval na př. velký přírodopisec Linné. Darwinova domněnka totiž neřeší otázku původu života, ale pouze ji odsunuje, nedokazuje ani nevysvětluje, že by svět a život povstal sám a od sebe. Uzná-li filosofický přívrženec Darwinovy teorie, že v prvotním zárodku nebo v primitivních typech musely již existovat v možnosti druhu, které se z nich později vyvinuly, pak není proti této domněnce filosofických námitek. Tento vývoj vyžadoval by však snad ještě složitějších tvůrčích zásahů první příčiny než přímé stvoření druhů a nelze jej tedy považovati za pravděpodobnější než názor Linného. To však nemohou potřebovat filosofové, kteří se snaží dokázat vývoj ve smyslu panteistickém nebo bez zásahu transcendentní příčiny. Proto pojímají Darwinův vývoj jako náhražku stvoření a dospívají k závěrům nesmyslným. Jiná otázka je, zda je Darwinova domněnka dostatečně podložena skutečnostmi vědecky zjištěnými, aby mohla být považována za pravděpodobnější než jiné, po př. za jediné oprávněnou. A to je právě věc, o níž mnozí mají závažné pochybnosti.

Proti Darwinově domněnce se dá uvést především to, že ze skutečnosti postupného objevování se druhů četnějších a dokonalejších po méně četných a dokonalých se nedá souditi bez dalšího na vznik pozdějších a dokonalejších z dřívějších nedokonalých. Post hoc není ještě propter hoc. Jediný vážný důkaz pro Darwinovu domněnku by byl, kdyby bylo možno alespoň průběhem geologických období pozorovat přeměnu jednoho druhu v jiný. Není znám však ani jeden »přechodní článek«. Jisté není pravděpodobné, že by se žádný z nich nezachoval. Naopak svědčí naše zkušenost a později objevené zákony dědičnosti o tom, že zachování druhu jest jednou z nejzřejmějších tendencí v životě přírody. Snad nejlepším dokladem toho jsou korálové útesy vybudované miliony generací polypů téhož druhu, při čemž nejspodnější, tedy nejstarší, se nijak neliší od nejmladších, ač je mezi oběma rozdíl desítek tisíc let. Určitý vývoj a přizpůsobování novým životním podmínkám pozorujeme, ale vždy jen v rámci jednoho druhu (různá plemena koní, psů a dokonce i lidí). Je také zajímavé, že jednotlivé variace téhož druhu se snadno mísí, kdežto k pohlavnímu spojování mezi druhy i hodně příbuznými dochází snad jen zásahem člověka a to ještě bývají potomci takových spojení neplodní.

Pro Darwinovu teorii svědčí prý také to, že zárodek lidský se v jistém stadiu svého vývoje k nerozeznání podobá zárodkům jiných živočichů a že vývoj embrya je tedy jakýmsi zkráceným vývojem druhu. Tato na první pohled duchaplná námitka však nedokazuje mnoho. Sotva více než skutečnost, že i údy, stavba těla a mnohé vnitřní orgány dospělých živočichů různých druhů vykazují jistou obdobu. Obě tyto skutečnosti jsou jistě výrazem toho, že člověk má nejbližší rod společný se ssavci, vzdálenější s obratlovci a konečně s živočichy a živými bytostmi vůbec. Podivné by bylo spíše, kdyby takových podobností a obdob nebylo. Již Aristoteles postřehl, že vyšší živá bytost zahrnuje v sobě jistým způsobem dokonalosti nižších tvorů.

Darwinova domněnka zejména v pojetí Haecklově není podložena žádným spolehlivým dokladem, a platí proto o ní slova pana doc. Obenbergera: Pryč s nedoloženými domněnkami. Této přísnosti snad není zapotřebí, stačí říci, že Darwinova teorie není dostatečně doložena, aby mohla mít nárok na všeobecné uznání. Rozhodně se nehodí za podklad filosofického světového názoru, ani za východisko k řešení otázky původu života. Jest smutným dokladem nedůslednosti a malé inteligence, když lidé, kteří hlásají na jedné straně skepsi ve vědeckém poznání a nechťejí uznat nic, o čem by se nemohli osobně přesvědčit, budují na přírodovědecké domněnce tak chabě doložené světový a životní názor.

Tito »pozitivní« vědci se dívají s patra na starý názor o vzniku některých nedokonalých živých bytostí z hniloby, tedy z neživé hmoty. Tento starý názor se nazýval »generatio aequivoca« a byl bezpečně vyvrácen moderní biologii, která dospěla ke zjištění, že živé vzniká zase jen ze živého. Starý názor však alespoň subjektivně nepochyboval proti zákonu příčinnosti a dostatečného důvodu. Staří se totiž domnívali, že nebeská tělesa jsou vyššího druhu a připisovali jim mohutnosti životodárné. I tento

názor byl dávno vyvrácen moderní astronomií. Divně však působí, slyšíme-li, jak se starému pojmu »generatio aequivoca« posmívají nejvíce právě ti biologové, kteří tvrdí, že není zásadního rozdílu mezi živým a neživým a připouštějí možnost »vývoje« prabuňky z neživé hmoty. Mluví-li se o vzniku červů z hniloby podle názorů starověkých a středověkých, smějí se nejvíce polovzdělanci, kteří ihned zvažují jakmile slyší dlouhá slova o evoluci a prvoplození. Tak jsme svědky komického výjevu, kdy možnost vzniku živého z neživého je popírána pod jménem »generatio aequivoca« a připouštěna pod jménem »prvoplození«.

V.

Doc. Obenberger jako mnozí jemu podobní charakterizuje středověký, tedy křesťanský a katolický světový názor naivní vírou v zázraky a potlačováním výzkumů přírodních věd autoritou bible. Prakticky se projevoval tento světový názor zejména inkvisicí, vražděním Bartolomějské noci a stíháním vědců jako byl Galileo Galilei.

Nikdo rozumný nebude hájiti krutost vraždění Bartolomějské noci právě tak jako nebude tvrdit, že podobná krutost, ostatně ve století XX. tisíckrát překonaná, je omluvitelná nebo dokonce doporučitelná ve smyslu učení Církve katolické, již nevědomci připisují tuto hromadnou vraždu. Podobně soudí nezažatý a v dějinách jen poněkud sběhlý člověk o španělské inkvisici, tohoto vynálezu španělských králů, který byl trnem v oku mnoha papežům. Tato instituce polocírkevní a polostátní vystupovala zejména proti židům a maurům na oko přijavším křesťanství a státně nespolehlivým. Mimo Španělsko byla inkvisice čistě církevním soudem, který bděl nad čistotou víry a stíhal bludaře, kteří se museli buď očistit z nařčení nebo odvolat bludné učení, které jim bylo prokázáno. Zatvrzeli byli vydáváni světské moci k potrestání, neboť Církev nikdy výkonné moci soudní neměla. Kacířství bylo stíháno jako zločin proti státu, neboť podkopávalo náboženský a mravní základ tehdejší občanské společnosti. O vhodnosti tohoto postupu možno míti různé názory, ve středověku byl však považován za důsledek zásady, že člověk musí žít podle víry nejen jako soukromník, ale i jako státní občan. Rozhodnutí inkvisičního soudu byla povahy disciplinární, nikoli dogmatické, proto nelze z přehmatů inkvisice dokazovati proti papežské neomylnosti ve věcech víry a mravů.

Galileo Galilei se dostal do konfliktu právě s touto institucí. Jeho případ je stejně populární jako ojedinelý. Třebas jeho okolnosti nejsou většinou dobře známy, poskytuje vítanou záminku k útokům na Církev pro její domněle nepřátelské stanovisko k vědě. Nebude proto na škodu zmíniti se o tomto případě, jehož vzpomíná i doc. Obenberger.

V případě Galileo Galilei šlo o názor heliocentrický a o výklad některých míst Písma sv. podle tohoto názoru. Že názor heliocentrický nebyl považován za něco odporujícího víře, o tom svědčí okolnost, že Koperník věnoval svůj opis papeži Pavlu III., který jej s uznáním přijal. Po 80 let byl Koperníkův názor volně vykládán jako vědecká hypotéza, kte-

rá vysvětluje záhadné dráhy oběžnic, jejichž podivné kličky se daly těžko vyložit podle soustavy Ptolemaiovy. Jiných důkazů prozatím nebylo. Zajímavé jest, že prvního odmítnutí se nedostalo Koperníkově soustavě od Církve katolické, ale od »pokrokového« Luthera, který nazývá ve svých stolních řečech Koperníka bláznem a potírá ho vyprávěním bible o Josuovi, na jehož modlitbu slunce nezapadlo, dokud nevyužil vítězství dobytého nad nepřáteli Israele.

R. 1612 vydal Galileo Galilei pojednání, v němž dokazoval Koperníkův názor ze slunečních skvrn a z přílivu a odlivu, tedy naprosto nevhodně. Kamenem úrazu však bylo, že chtěl upravovat i tradiční dosud výklad některých míst bible podle nového nedokázaného ještě názoru heliocentrického. Při tom se zcela správně odvolával na slova sv. Augustina, který již dávno poznal, že Písmo sv. nás nechce poučovat o přírodních vědách a že chybuje jeho vykladači, kteří v něm hledají poučení nejen ve věcech víry a mravů, ale i v otázkách přírodní vědy, o nichž Písmo nemluví přímo, ani nerozhoduje. Nelze proto spatřovati na př. ve slovech o zastavení běhu slunce potvrzení názoru Ptolemaiova stejně jako to nelze spatřovati v dosud obvyklých výrazech o západu a východu slunce. V tom měl Galilei zcela pravdu a jeho mínění sdíleli i mnozí vzdělání kněží, na př. jesuita Pazmány, univ. prof. ve Štýrském Hradci. Inkvisice byla však znepokojena náboženskými bouřemi na sever od Alp a spatřovala v Galileiově pise protestantský názor, že každý laik je oprávněn vykládati si Písmo svaté podle svého. Proto přiměla velkého fysika, aby nehájil nový názor jako vědeckou pravdu, ale toliko jako hypotézu a nevyvozoval z něho žádné důsledky pro výklad Písma.

Zatím získával názor heliocentrický stále více přívrženců, k nimž patřilo také mnoho kardinálů a dokonce sám tehdejší papež, velký příznivce Galileův. Spoléhaje na tyto okolnosti, porušil Galilei slib daný inkvisici a vydal r. 1631 dialog potírající názor Ptolemaiova, jehož přívržence tam nazývá hlupáky a otroky Aristotelovými. Za to byl znovu pohnán před soud, kde se musel slavnostně zřici názoru heliocentrického a »jiných bludů«. Zbytek života trávil Galileo Galilei v papežově vile u Florencie oddán fysikálním pokusům. Tam také zemřel ve vysokém věku a smířen s Církví.

Postup inkvisice, třebas psychologicky vysvětlitelný, nebyl správný. Inkvisitoři zapomněli na střízlivý názor sv. Augustina o výkladu Písma sv. a rozhodovali o věci, která není způsobitelná předmětem řízení soudního, ale toliko přírodovědecké zkušenosti. Toto rozhodnutí prokázalo špatnou službu věci, kterou chtělo hájit. Ani Galilei však není na tomto výsledku bez viny. Kdyby nevnucoval heliocentrický systém, který nemohl dokázat, jako vědeckou pravdu, nenapadal vášnivě přívržence starého názoru a zejména neprosazoval nový, třebas snad správný výklad Písma sv. v této věci, nebylo by došlo k procesu a názor heliocentrický by klidně a jistě zvítězil, jakmile by byl dostatečně prokázán. Tím, že dal popud k zákazu Koperníkova spisu, se jistě Galilei o popularisaci nového názoru nezasloužil. S hlediska doc. Obenbergera by se dalo vy-

tknout Galileimu, že nebyl dosti skeptický a tvrdil něco, co nemohl spolehlivě prokázat. Vždyť ani tehdejší slavný hvězdář Tycho de Brahe neuznával heliocentrickou soustavu a to ze závažného důvodu. Kdyby země obíhala kolem slunce, tak uvažoval Tycho de Brahe, museli bychom pozorovat u stálíc paralaxu, t. j. stálíce by se nám musely jevit z protilehlých bodů zemské dráhy kolem slunce pod různými úhly. Tato námitka byla odklizená teprve mnohem později, kdy se podařilo změřit citlivými moderními přístroji paralaxu některých stálíc a tak i jejich vzdálenost. Náзор heliocentrický dokázal teprve Newton objeviv r. 1686 gravitační zákon a z jevů optických podal důkaz jeho krajan Bradley r. 1725.

Spor Galileiho o inkvisici se týkal vlastně výkladu jistého zázraku, o němž mluví bible. Na prosbu israelského vůdce Josue prodloužil Bůh zázračně den, takže Israelité mohli využít vítězství dobytého nad nepřáteli. Předmětem víry je zázračná událost, nikoli však způsob, jakým ji Bůh provedl. Jeho všemohoucnost mohla způsobiti prodloužení dne jen v krajině, kde Josue bojoval a způsobiti třeba i jev slunce zastavivšího se nad západem. Při tom nebylo nutno zasahovati do běhu sluneční soustavy. Rozhodně nelze ze způsobu vyjadřování bible vyvozovat potvrzení nebo vyvrácení názoru heliocentrického. Podobně je tomu i při výkladu zázraků jiných, i těch, které dle slov doc. Obenbergera moderní věda «s úsměvem» vysvětluje. S tím vysvětlením to ovšem není tak jednoduché, jak si to pan docent představuje. Poznává-li moderní věda na př. v ranách egyptských přírodní úkazy příznačné pro zemi, v níž se udály, svědčí to jen o věrohodnosti spisovatele Písma. Zázračná není na egyptských ranách jejich povaha, ale okolnost, že se z vůle Boží dostavovaly a mizely na rozkaz Mojžíšův. Tyto jevy byly jistě dobře známy Egypťanům i faraonovi, a přesto nepovažoval tento mocný vládce egyptské rány za nic, co by se dalo «s úsměvem vysvětlit», a dal se jimi pohnouti k propuštění Židů.

VI.

Srovnajme nyní doc. Obenbergerem napadaný světový a životní názor středověký se světovým názorem a životem moderním. Podle slov pana docenta se světový názor středověký, tedy křesťanský a katolický zakládal na víře v posmrtný život. Pozemský život ve středověku jest dle doc. Obenbergera vyznačen inkvisicí a vražděním pro bezvýznamná slovíčka, čímž zřejmě myslí náboženské války. Moderní názor světový se pak zakládá na skepsi pokud jde o zázraky, agnosticizmu pokud jde o život posmrtný, dále vášní pro pravdu, lásce k přírodě, která se jeví zejména ve starosti moderních lidí, aby v neděli nepršelo, kteroužto starost považují za důležitější než starost o život posmrtný a konečně i v odborných znalostech starých babiček z oboru pýchavek.

Připouštíme, že pan docent řekl o obou světových názorech kus pravdy, udivuje jenom to, že na základě tohoto, třeba kusého srovnání, dává přednost světovému názoru modernímu.

Srovnajme tedy na základě fakt, která pan docent uvádí, těch, která zamlčuje život středověký a moderní. Je pravda, že středověk věřil v zázraky, to jest v nadpřirozené zásahy Boží do přirozeného běhu věcí, které jsou určeny k potvrzení božského původu zjevených pravd náboženských a autority jejich hlasatelů. Zázraky se děly a dějí dosud bez ohledu na apriorní poučky ne právě nejvíce vyníjících docentů a profesorů, kteří Boha popírají nebo mu alespoň předepisují, co by neměl dělat. Zázraky však nejsou křesťanu cílem, ale prostředkem, jímž Bůh vede lidstvo k víře a životu podle přikázání.

Správně podotýká pan docent, že středověký člověk a křesťan vůbec považuje za nejdůležitější odpověď na otázku po smyslu života. Naproti tomu moderní člověk v pojetí doc. Obenbergera považuje za daleko nejdůležitější, zda nebude v neděli pršet. K tomu možno poznamenat, že středověký člověk a rozumný člověk všech dob se nemůže radovati dokonale z krásné neděle, ví-li, že jednou bude těmto krásným nedělím konec a nemá-li jistoty o životě posmrtném. Ve zjeveném náboženství, které jasně a útěšně odpovídá na tuto otázku, spatřoval proto středověk podklad veškeré radosti ze života. Moderní, pohansky smýšlející lidé, jímž se stále vtluoká, že nejsou víc než součástí viditelného světa, sice trampují v přírodě a zřizují různé tábory k pěstování radosti ze života, marně bychom však hledali u těchto citelů přírody třeba jen slabý odlesk opojné radosti ze života a lásky k přírodě takového svatého Františka z Asisi, který věděl jako křesťan, že je na této zemi poutníkem a že jeho vlast je u Boha. Příroda mu nebyla modlou ani pouhým prostředkem k ukájení hmotných potřeb, ale mladší sestrou, kterou miloval nezištnou láskou a spatřoval v ní odlesk krásy Boží.

Není proto ani divné, že středověk považoval válku proti kacířům, kteří ohrožují čistotu víry a tím i základ všeho řádu a pravé životní radosti takřka za jediné spravedlivou, že pátil škarohlídké a pyšné kacíře jako nečistý hmyz, který otravuje sám základ lidského štěstí na zemi i na věčnosti. Tato krutost, kterou moderní člověk těžko chápe, nezná-li její psychologické příčiny, a kterou také nelze zcela omluvit, zastavovala se však okamžitě, jakmile přemožený nebo odsouzený kacíř kajcně odvolal své bludy a přiznal se opět ke společenství církve. Ve středověku byla i přisnost diktována láskou k bližnímu, a to nejen k abstraktnímu kolektivu nebo dokonce k rase, ale ke každému jednotlivci. Inkvisice mučila tělo, aby zachránila duši. Jakým právem může vytýkat středověku krutost 20. století, které týrá a zabíjí lidi z jediného důvodu, že nejsou pohodlní nějakému pomíjejícímu režimu?

Středověký křižák věděl, že bojuje za svobodu božího hrobu, svobodu víry ve vlasti Spasitelově a proti jejím útočným nepřítelům, věděl, že ho po smrti očekává odměna za utrpení a ctnost. Modernímu člověku se namlouvá, že smrtí vše končí a při tom jest poslán pod pohružkou smrti na smrt ve válce, jejíhož smyslu dobře nechápe a která je v nejlepším případě vynucenou obranou proti lupičskému přepadení státu útočného. Duchaplný po-

litik mu však poskytne útěchu, že jeho smrt snad poskytne kapitalistům jeho vlasti nová odbytiště, že obchod jeho vlasti získá nezamrzající přístav v severním moři ledovém. A moderní svobodné lidstvo půjde za hlasem »vůdce« jako stádo ovcí na jatky.

Středověk měl v úctě své pomazané krále a věřil, že veškerá moc a autorita pochází od Boha. Viděl proto v představených zástupce boží a jejich autorita, pokud se uplatňovala v rámci spravedlnosti a zákona božího, byla mu posvátná. Nebyl však nucen věřit v neomylnou intuici nebo zvláštní vyvolení svého vládce. Ve středověku nemáme dokladu podobné servilnosti jakými i v demokratických státech zahrnuje lid spontánně své minister-ské předsedy a presidenty.

Podle zprávy turinského časopisu »Minerva« z roku 1944 konstatuje sociologická publikace jedné velké university, že 20. století je nejkrvavější ze všech a nejméně krvavé je století 13., kdy, jak bylo s moderní vášní pro čísla statisticky vypočteno, měl člověk 6.500 krát větší naději na klidnou smrt sešlostí věkem nebo nemocí než ve století 20. Již tato okolnost měla by pohnout moderní humanisty, aby prohlásili 13. století za největší ze všech, protože v něm bylo nejméně válek. Nestalo se tak patrně proto, alespoň ne všeobecně, poněvadž mír tohoto století byl mírem božím, založeným na náboženství katolickém, které tehdy stálo na vrcholu svého vlivu v historii. Byla to doba největších výbojů lidského ducha na poli filosofie a theologie, doba Tomáše Akvinského, Alberta Velikého, Danteho. V 13. století vznikaly gotické katedrály, university a ve všech národech se probouzela krásná literatura. 13. století více než jiné kladlo věci ducha, to jest rozum a srdce výše než potřeby těla. Snad právě proto vytrpělo lidstvo v tomto století snad nejméně, třebaš nebylo techniky a lékařských vědomostí, jaké dnes usnadňují život. V oboru umění vytvořilo 13. století nejúžasnější stavitelský sloh a ovládlo tak umělecky nejdokonaleji mrtvou hmotu. O hnusu, bídě a krvi století posledních, zejména 20. není třeba se příliš rozepisovat. Pozoruhodné je, že největší hrůzy a utrpení tělesná naplňují právě století, které v oboru techniky a hygieny získalo dosud nejvíce prostředků proti tělesné bídě lidské. Poněvadž však je zároveň stoletím nejhlubšího úpadku zdravého rozumu a zvrácenosti citové a mravní, byl mu veškeren pokrok techniky a vědomostí lékařských spíše ke škodě než k užtku.

Středověký člověk hledal a nalézal své štěstí v Bohu, a proto mu bylo podle slov Písma sv. »vše ostatní přidáno«. Člověk moderní spatřuje svůj první úkol a poslední cíl v technickém podmanění přírody, které mu má zjednat nejvyšší blaho hmotné. Potřeby srdce ukájí, alespoň podle doc. Obenbergera, toulkami v přírodě, nad níž trůní »veselý, shovívavý Bůh«, z něhož si nikdo nic nedělá. Přesto, či snad právě proto je v dnešním světě tolik utrpení a bídy tělesné a tolik lidí, jako nikdy v dějinách, uléhá večer s obavou, že jim do rána shoří střecha nad hlavou, po případě, že se na ně sesype dům.

Tak asi se jeví nezaujatému čtenáři dějin a svědku současných událostí »temnota« středověku a »světlo« století 20.

VII.

Na konci si všimneme ještě jednoho tvrzení doc. Obenbergera, které má zdání jakési duchaplnosti. V odstavci nadepsaném »Krása přirozených zázraků« mluví o tom, že středověk, který jest pro doc. Obenbergera totéž co katolicismus, se přírody bál, poněvadž se instinktivně obával, že věda přírodní dříve nebo později odstraní biblický zázrak; dnešní přírodní vědy jdou však bezohledně dál za hledáním pravdy.

První věta je docela prostý nesmysl. Jisté je, že přírodní vědy vyvinuly se k dnešní bohatosti v křesťanské Evropě a nikde jinde. Přírodní věda nebyla možná v pohanském starověku ani v pohan-ských civilizacích, které se vyvíjely souběžně a nezávisle na civilizaci křesťanské Evropy, totiž v civilizaci čínské a indické. Bylo to křesťanství, které dalo lidem vědomí nadpřirozené lidské hodnoty a zbavilo je strachu z nepřátelské přírody dosud opředěné pohanskými pověrami a ovládané běsy. Víra, zjevené náboženství, není nepřítelkyní přírodních věd, ale jak dějiny učí, jejich podmínkou. Nepřítelem přírodní vědy je pověrečné zbožňování přírody, jehož zbytky se v různých pověrách zachovaly až do novověku a jehož příznaky se v posledních desetiletích znovu množí jakožto průvodní zjev upadajícího života podle pravého náboženství. Dokladem toho je rostoucí zájem o různé více méně okultní náboženské pověry východní, zvláště ve velkých městech a dokonce i znovu přicházející do módy nošení různých talismanů a amuletů.

Je pravda, že u kořene každé vědy stojí touha po pravdě, po vědění. To věděl dobře už Aristoteles a byla si toho vědoma středověká filosofie na Aristotelovi vybudovaná. Tehdejší myslitelé však věděli, že první a nejdůležitější pravdou pro člověka je pravda o původu a smyslu života. Zdá se, že někteří moderní »myslitelé« typu doc. Obenbergera považují za prvotní a nejdůležitější pravdy na př. jak skutečně vypadá žirafa nebo nosorožec, po př. užitečnost pýchavky a vydávají jistě velmi zajímavé poznatky tohoto druhu za jediné kritérium duchovní velikosti a kultury. Zcela správně podotýká doc. Obenberger, že přírodní vědy nám podávají velkolepé svědectví o boží moudrosti. Nedávají nám však právo a neposkytují žádný důvod, abychom popírali existenci nadpřirozeného řádu a zakazovali Bohu, aby na potvrzení svého nadpřirozeného poselství lidem nečinil zázraků. Znalost přírody nevysvětlí ani neodstraní zázračných skutečností. Vědy přírodní naopak nám pomáhají lépe poznati takové podivuhodné skutečnosti, ať už historicky doložené nebo současné, jako nadpřirozené zásady boží do přirozeného běhu věcí a rozeznati je od přirozeného dění po př. od podvodu.

Skutečnost, že Japonci, jak uvádí doc. Obenberger, dovedou celé hodiny meditovat nad krásou květu, se patrně zamlouvá modernímu člověku právě proto, že takový východní způsob meditace k ničemu nevedl a k ničemu nezavazuje. Podivné je, že tyto východní národové po hodinách, letech a staletích »meditace« dospěli doslova k ničemu, totiž k budhistické nirvaně. Nekonečně více zdravého smyslu pro skutečnost a zdravé filosofie najdeme

v oněch, dle doc. Obenbergera neživotných a zaprášených foliantech Písma sv., kde — čteme slova jako »nebesa vypravují slávu boží« (ž. 8), kde jsme vyzýváni, abychom popatřili na ptactvo nebeské a lilie polní, nepřestali však na tomto patření, ale vyvodili z něho závěr: »hleďte nejprve království božího a spravedlnosti jeho a vše ostatní bude vám přidáno« (Mat. 6, 33). Tato slova platí obdobně i v oboru přirozeného poznání rozumového a vyjadřují pravdu zřejmou všem zdravě myslícím lidem nezátíženým apriorními a nesmyslnými předsudky moderní filosofie, zejména pozitivismu. Tato pravda se dá vyjádřit asi tak, že poznáním přírody, ať už vědeckým nebo »meditativním« po způsobu východních národů, filosofie, tedy cesta k moudrosti nekončí, ale začíná. Pro skutečnou kulturní výši té které doby nebo společnosti není tedy rozhodující množství poznatků o přírodě ani délka doby po kterou lidé vydrží pozorovat květiny, ale správnost rozumových závěrů teoretických i praktických, logicky vyvozených z pozorovaných přírodních skutečností.

S tohoto hlediska vypadá ovšem ona část moderní kultury reprezentovaná doc. Obenbergerem dosti uboze.

Dr M. Skácel.

Jackques Maritain: Poselství (Messages).

Dobývání svobody.

Lidská osobnost je velké přirozené tajemství. Duch je kořenem osobnosti. V každém z nás roste současně osobnost a svoboda. Neboť člověk je bytost v pohybu. Získává svou svobodu, když jedná svobodně. Od počátku až do konce je to pravda, která ho osvobozuje.

Jsou dvě dobývání svobody, která odpovídají tomu, co je v nás časného, a tomu, co je v nás věčného, a která se mají uskutečňovat společně. První se týká svobody jako sociální a politické emancipace, druhé se týká svobody jako vnitřního a duchovního osvobození.

První způsob svobody záleží především v tom, stát se v daných historických podmínkách jak jen možno nezávislým na protiventství hmotné přírody. Dosáhne-li osobnost toho, aby byla posuzována jako taková v sociálním životě, vděčí za to nejdříve vývoji práva a právních institucí. Ale vděčí za to také, a nezbytně, vývoji občanského přátelství. Pro opravdovou obec lidských práv je bratrství cílem poznaného a nesnadného dobývání, které vyžaduje ctnost, obět a ustavičné vítězství člověka nad sebou samým. V tomto smyslu můžeme říci, že heroický ideál, ke kterému tíhne opravdová politická emancipace, je zřízení bratrské obce.

Co se týče druhého způsobu svobody, který záleží ve vnitřní a duchovní svobodě, jeho tajemství je v tom, že tato nejvyšší svoboda, tato nejvyšší nezávislost člověka je získávána nejvyšší duchovní realizací jeho závislosti, pravím závislosti, vzhledem k Bytosti, která jsou život sám, oživuje, a jsme svoboda sama, osvobozuje všechny, kteří mají účast v jejím bytí. Lidé, kteří se stali něčím Bo-

žím, mají účast na svobodě Toho, kterého nic nemůže obsáhnout. Právě zbožštění člověka znamená otevřít se daru, kterým Absolutní dává sám sebe, a sestoupení Boží plnosti v rozumného tvora. Vše to je dílem lásky. Současně, daleka toho, aby se uzavírala v čistě rozumové kontemplaci, která se odděluje od činu, svoboda, o které mluvím, žije z kontemplace, která, protože vychází z lásky, překypuje činností a proniká do hlubokostí světa. Hrdinství, kterého vyžaduje, se neschovává ve svátostném; rozlévá se na všedním a posvěcuje je, probouzí zblízka dobrou vůli a bratrskou lásku.

Dvě dobývání svobody, o kterých jsem mluvil, jsou založena na důstojnosti a na poslání lidské osobnosti. Všechno to, uznání lidské důstojnosti, tíhnutí lidstva k sociální a politické emancipaci a jeho tíhnutí k dokonalé svobodě těch, kteří znají ducha a lásku, to vše je nyní v nebezpečí. Dobudou-li totalitní mocnosti světa, nebudou to tyto mocnosti, ale zoufalství, které se zmocní na dlouho světa.

Hledání hmotného pokroku přivedlo lidstvo ke zvláštním změnám — některé byly vznešené a slavné — v podmínkách našeho světa. Je to falešná filosofie života, která uvedla princip smrti do tohoto velkého historického pohybu a živila bořivou revoluci, které se dnes dotýkáme. Hluboká příčina byla řádu metafysického a náboženského. Je skutečností, že tvořitelská moc člověka byla vázána na vypuzení jeho kořenů z přírody, z ducha a z Boha. Od té doby přetvoření a majetnictví hmoty se mu měly stát jediným a posledním možným uskutečněním.

Je nyní nutná obnova v základech, autentické revoluce, to jest změna v cílech samých, v posledních cílech lidského jednání. Současný stav světa se dá pochopit jen v termínech apokalyptických. Nepochopíme rány, pod kterými trpíme, dokud nepochopíme, že platíme za falešnou filosofii života, která zkompromitovala nejlepší pokroky naší civilizace a která převrátila obraz člověka v nás. Toto falšování obrazu člověka muselo přirozeně způsobit zjevení se falešného obrazu vykupitele člověka v lidské historii. Tak měli povstát falešní proroci a falešní vykupitelé, kteří současně vyjadřují, dovršují a trestají zla, která po století jsou při díle v lidské historii. Tito pseudospasitelé pokolí a zpustoší národy, až bude míra dovršena a až národy pochopí. Tehdy se v okamžiku rozplynou, jako mrtvá moucha, jako sláma ve větru.

Revoluce nihilismu bude poražena, nejen vůli zachovat to, co již máme, ale také vůli vybudovat nový svět, novou civilizaci, novou republiku, pravou obec lidských práv. Tvářnost světa se mění, jak v řádu sociálním tak v řádu duchovním, otázka pro svobodné národy je řídit tuto změnu, a řídit ji k svobodě. Otázka pro svobodné národy je chopit se iniciativy v revoluci, která dá plnost smyslu — smyslu původně křesťanského, a který vyplývá z Evangelia — třem velkým slovům Svoboda, Rovnost, Bratrství, které čteme dnes s drásajícím dojetím na štítě Svobodné Francie. V nezlétostné bitvě s nacistickým otroctvím svět nepotřebuje jen tanků a letadel, ale také nového Prohlášení Práv.

Iluse a skutečnost.

Skutečnost zůstává — skutečnost svědčí o tragickém klamu a ilusi. Skutečnost však vyžaduje důkladného poznání; vyžaduje, aby ten, kdo poznává, ji zároveň prožíval. Jinak ona vydá svědectví o klamu bloudícího. Cítíme to hrůzoplňné možné nebezpečí? Cítíme tu odpovědnost každého kroku? Cítíme tu závaznost každé myšlenky?

Po skončení světové války začala rapidně růst iluse, zachvacující celou Evropu a rozpínající se dál a dál, iluse, jež nyní za námi dýmá. Konec války měl být začátkem nového blahodárného klidu a míru, zrozením nového světa na troskách starého. Myslelo se a doufalo, že po prvních zmatcích a počátečním chaosu bude mít všechny předpoklady správného a spravedlivého vývoje. Pangermánské Německo tehdy padlo a výmarská ústava budila dojem zkrutného, demokratického Německa. Expansivní snahy různých ideologií nebudily dojem nebezpečí. Demokracie zaručovala každému to, co chtěl, a co se právě stalo jejím hrotem. Nastala doba tučných optimistů a mnoho slibující konjunktury. A konjunktura, nad níž nic není výhodnějšího pro sobce a krátkozraké subjektivisty, přitlačila k zemi humanismus, jenž byl náboženstvím demokracie. A z této přehnojené půdy vyrostla nová válka. Proč? Protože jsme zapomněli na skutečnost, která je nesmlouvavá, která se nedá libovolně formovat, která je ať chceme nebo ne — ve skutečnosti musí souhlasit fakta v našem okolí s obrazem vnímavých úseků okolí v nás. Jen iluse může vnímavý předmět jinak vykládat, než jak skutečně existuje.

A bylo ilusí, že skončením války, upravením hranic, upravením otázky národností, upravením vztahů jednotlivých národů — že tím vším se zaručí existence nového světa. Je ilusí domnívat-li se, že strčím-li vandraka do rodinného domku, bude z něho něco víc než poněkud civilisovaný vandrak, je nehoráznou ilusí, domnívám-li se, že navléknu-li sobeckého kapitalistu do zamaštěných pracovních modráků, bude z něho něco víc, než dělník pracující s odporem a pohrdáním ke svým spolupracovníkům. Bylo ilusí směšnou, ale tragickou, domnívat-li jsme se, že postavíme nový svět, aniž bychom měli nové lidi, aniž by každý v novém světě byl »novým«.

A jaký měl být ten nový člověk? — Člověk vědomý si svého původu, svého určení, svého místa v hierarchii stvoření, svých povinností k svému cíli a tím k sobě a společnosti. Ale takový člověk nevyroste podepsáním mírové smlouvy. Takový člověk nevyroste tím, že stanoví volný vstup do škol bez rozdílu všem. Takový člověk nevyroste tím, že se upraví starobní a pensijní pojištění! Lenin prohlašuje: Jen několik politováníhodných intelektuálů jest toho mínění, že stačí mluvit dělníkům o životě v továrně a omílat stále to, co odedávna vědí!«

Takový člověk se musí vychovat, takový člověk musí vyrůst ze svých vnitřních sil, takovému člověku je nezbytně potřeba ukazovat smysl života, jehož cílem není osobní prospěch, prospěch určité skupiny, nýbrž dokonalé prožívání života, naplnění své osobnosti, vnitřní růst až k nejvyšším možným

mezím, jejichž dosažení přece není sobecké a pouze subjektivní, protože takový člověk už jen může pomáhat druhým, ne jim škodit, házet klacky pod nohy, závidět jim, protože on, tím že dosáhne svého cíle nikterak nezabírá místo jiným, ba ještě jim je uvolňuje, protože zná oběť a pokoru!

To je skutečnost, kterou v našich očích zastínila iluse. Dnes známe její oběti, dnes víme, že ten kdo zůstává v ilusi je v nejvyšším smyslu asociální, protože zneužívá skutečnosti, protože si ji osvojuje subjektivním způsobem a škodí tak společnosti. Buď je taková iluse zjevem chorobným, nebo je schválně vyvolávána pro osobní prospěch, nebo se jí někdo drží pro svou duchovní lenost. Všechny tyto způsoby škodí společnosti a společnost má právo a povinnost je léčit nebo je vymýtit.

Skutečnost je, že novou dobu může zaručit jen nový člověk, že jen on ji může vytvořit. A takový člověk musí být prvním cílem společnosti!

Člověk a doba.

Každá doba jeví se nám jako spleť myšlených proudů, jako výslednice příčin, jež unikají naší přímé zkušenosti; jako zdroj příčin, jejichž účinek mnohdy, daleko přesahuje naši předvídatost. K tomu přistupuje náš osobní postoj k době, který je jednou vyjádřen nespokojeností, s událostmi, rozmrzelostí, netrpělivostí, protože nebyly splněny naše soukromé požadavky a nároky, o nichž jsme se domnívali, že jsou v téže linii s požadavky celé společnosti a jejich určité řešení podtrhuje nynější doba; jindy je vyjádřen náš postoj k době intenzivním nadšením, které nedbá překážek, nástrah, které hledí přímo do budoucnosti, kde je cíl, který si stanovili: v tomto případě bývá většinou pomíjena přítomnost, její potřeby, její charakter. Důsledkem toho bývá zklamání, nebo povrchní řešení a tragické následky toho se projeví v budoucnosti pozdější, čehož svědky už mnohdy nemůžeme být.

Abychom dobře porozuměli, musíme znát, co ji tvoří, co jí dodává určitý charakter, co je její hybnou silou. Na první pohled zjistíme, že něčím takovým je vývoj — evoluce. Ten nacházíme v dění přírodním, kosmickém, v životě lidském. A zdá se, že téměř není skutečnosti, na níž bychom nemohli zjistit nějaký průběh vývoje. Pozorujeme-li tento vývoj, vidíme, že podléhá určitým zákonům. O tom se přesvědčíme v přírodě, v životě rostlin, které vzrůstají vždy v určité době, přinášejí určité plody, žijí určitou dobu a rozkládají se v určité látky. Tak i myšlení lidské dle zákonů vychází od skutečnosti známé a pokračuje k poznání dokonalějšímu, úplnějšímu. Vybočení z těchto zákonů se nám jeví jako nedokonalost, úchylnost, zrůda.

Vidíme nyní jak důležité je znát ony zákony, pečovat o to, aby vše probíhalo dle zákonů, zamezovat vybočení z nich, aby i doba v níž žijeme nebyla zrůdou, nebo úchylnou z řádu.

A kdo je vlastně »nositel« oněch zákonů, dle nichž se vyvíjí doba, dle nichž dospívá společnost k určitému charakteru, dle nichž se objevují potřeby společnosti a jejich řešení? Je to člověk. Člověk je subjektem evoluce. Celý jeho život je vývojem

— od dětství až k smrti, tělesně i myšlenkově. A onen bod — stupeň vývoje, k němuž dojde co nejvíce jedinců, reprezentujících tak společnost, nebo onen stupeň vývoje, jehož dosáhne určitý jedinec a tak odkryje společnosti cestu k tomuto stupni a tím i přístup k novým hodnotám, tento stupeň vývoje, jehož dosažení je intenzivně prožíváno společností, je charakteristickým výrazem stavu společnosti a dle něho dostává svou zvláštnost doba, právě tímto charakteristickým rysem odlišná od dob jiných.

Tak člověk tvoří dobu — charakter vývoje doby je neoddělitelný od charakteru vývoje člověka. Ráz doby není vytvářen něčím abstraktním, něčím nepojmenovatelným, nějakými silami mimo člověka. A síla, která vychází z člověka, která tvoří, která dává době ráz, je silou ducha. Tuto skutečnost zdůrazňuje Marx (Kapitál str. 103): »Pavouk koná práce, podobající se dílu tkalcovu; včela stavbou voskových buněk uvádí v rozpaky nejednoho stavitele. Co však především odlišuje nejhoršího architekta od nejzručnější včely je, že první sestavil buňku ve své hlavě, dříve než ji uskutečnil ve vosku. Po práci se objevuje výsledek, který od počátku existoval v představě pracovníka způsobem ideálním. Není to proto jediné změna formy, kterou způsobuje v přírodě, je to také uskutečnění cílů v přírodě; on zná tento cíl, který jako zákon definuje způsoby jeho činnosti a jemuž musí podříditi svoji vůli«. Z této duch. zdatnosti pochází nadřazenost člověka v celku přírody, jejímž je vrcholem a středem. Proto Marx a Engels neustále kritisovali prostoduchý materialismus a zřikali se ho. »Materialistická nauka — praví Marx — podle níž jsou lidé produkty okolností a výchovy, zapomíná úplně, že pravé okolnosti jsou měněny člověkem a že vychovatel sám potřebuje být vychováván. (III these o Feuerbachovi 52). A Engels píše: »není, jak si to někteří představují automatické činnosti hospodářských podmínek; lidé si dělají sami své dějiny, avšak v daném prostředí, které jim ukládá jisté podmínky«.

Tak i revoluce je vědomím a chtěným úsilím davů, aby rozbili eterminismus, který revoluci brzdí. Je jasné, že kdyby historické okolnosti nemohly být změněny lidskou činností třídy, neměla by revoluční energie proletariátu žádného smyslu. Proto v celkovém děním revolučním nejdůležitější úloha připadá člověku — jeho vůli. A ona sama je činitelem evolučním. Chce — to znamená, že touží po nových hodnotách, jejichž vlastnictví činí člověka lepším, bohatším, zkušenějším, vzdělanějším tedy nese jej k stále vyššímu a vyššímu vývojovému stupni.

A tak pozná-li člověk dobře sebe, svůj úkol, své povinnosti, své nároky a potřeby oprávněné, svůj vývojový směr, pochopí smysl vývoje celé společnosti — nalezne snadno charakteristický rys doby, která se mu tak objeví v jasném světle.

Je naší povinností uvědomit si, že jsme nositeli vývoje — evoluce, že jsme za její průběh odpovědní; a nezáleží na tom, chceme-li nebo nechceme onu odpovědnost přijat. Každý náš čin je závazný. Uvědomme si tuto odpovědnost dříve, než přikročíme k řešení sociálních a hospodářských problémů, jež jsou charakteristickým výrazem naší doby.

Filosofická pravda a politická praxe

K loňskému výročí smrti presidenta Masaryka uveřejnil pan Ferdinand Peroutka ve Svobodných Novinách 14. IX. 1945 úvahu nadepsanou »Dědictví«. Peroutkovo zhodnocení významu Masarykova je shrnuto ve větě: »On (Masaryk) dovedl z filosofie a mravního zaujetí učinit životní mocnost a hybnou sílu veřejného života.« To znamená, že Masaryk pochopil skutečnost, že nejpraktičtější věcí pro politiku je pravda teoreticky poznaná, čímž odsoudil politický machiavelismus a konjunkturalismus nazývaný často honosně »reální politikou«, která se vyznačuje velkým radikalismem v prostředcích a ve věcech vedlejších a velkou ústupností a snášenlivostí pokud jde o věci zásadní, o ideály.

Nesporně správné Peroutkovo vystižení masarykovského pojetí filosofie, totiž vědecky odůvodněného světového názoru, jakožto jediného možného základu politické činnosti, jest však poněkud slabováno těmito dalšími větami. »Statečná husovská láska k pravdě, která z něho (Masaryka) učinila národního chirurga, je pravou a nyní nám potřebnou masarykovskou tradicí. I když z jeho myšlenkové stavby všelicos se vydrolilo - z Husovy vlastní věrouky přec nezůstal kámen na kameni! — plamen jeho duše zůstává nejučinnější pobídkou i pod ledem smrti a ještě generace se budou u něho ohřívat«. Nutno plně souhlasit s oceněním i této stránky Masarykovy osobnosti. Přece však nutno trvati na tom, že význam každého velkého člověka spočívá spíše v nauce, kterou hájí než ve způsobu, jakým ji uplatňuje. Každá pravda, každý ideál vyžaduje celého člověka, vyžaduje tedy i statečnosti, která plyne z lásky k poznané pravdě.

O doby Hegelovy, který prohlásil totožnost bytí a nicoty a uvedl tak moderní myšlení ad absurdum, proniká v kruzích vzdělanců i lidí neučených mylný názor, že nezáleží tak na tom, v co věřím, jaký je můj světový názor, jako spíše na tom, jak pevné je moje subjektivní přesvědčení, jaká je moje láska k ideálu a statečnost, s níž ho uskutečňuji. Říká se, že nezáleží na tom, co kdo chce, stačí když to míní opravdově a stojí za tím se vším ušlechtilým mravním západem své osobnosti.

Význam a příklad Masarykův spočívá však právě v tom, co chtěl, v jeho učení, v jeho teorii. Statečnosti a oddanosti ideálu se můžeme obdivovati stejně u Masarykových ideových protivníků jakým byl třeba Lenin a jakým byl konec konců i v mnoha směrech i Hus, z jehož věrouky nezůstal podle Peroutky kámen na kameni. Peroutkova slova svádějí tu k závěru, autorem sotva zamýšlenému, že snad ani z Masarykovy teorie nezůstane za několik desetiletí či století kámen na kameni. Ušlechtilý mravní zápal málo znamená, je-li jeho předmět pomíjející.

Nezůstane-li z nějaké nauky kámen na kameni, znamená to patrně, že nauka nikdy nebyla správnou, ale její nesprávnost se ukázala teprve později, nebo že určitá nauka, třeba objektivně, tedy věcně pravdivá, byla lidmi opuštěna, poněvadž nevyhovovala jejich přáním. Pro Hegela a jeho více nebo méně uvědomělé nohsledy, jichž je dnes bohužel více než je zdrávo, může však výrok, že z na-

uky nezůstane kámen na kameni, znamenat prostě to, že nauka původně pravdivá se stala během doby nepravdivou, neboť podle Hegela je každá věc zároveň svým protikladem. Toto chápání »zániku nauky není však rozhodně chápání Masarykovo a doufáme, že také ne Peroutkovo. Příklad Husův nebyl snad vhodně volen, neboť podstatná část Husovy věrouky je dosud vírou duchovních dědiců jeho někdejších odpůrců. Nynější obdivovatelé Husovi liší se od jeho věroučných odpůrců v tom, že pokládají za nesprávné jak jeho názory, pro něž byl odsouzen jako kacíř, tak i ty ostatní, které dosud jsou živým majetkem křesťanstva.

Není však mým úmyslem dokazovati pravdivost filosofického realismu a objektivismu, který byl i přesvědčením Masarykovým ani rozvířovati v této souvislosti otázku věroučného významu Husova. Chci jen poukázat na aktuálnost Masarykova vědeckého přesvědčení o vysoké praktické hodnotě pravdivého, tedy věčně platného a hlavně určitého ideálu v životě politickém.

Tento bod Masarykovy nauky je záhodno vzdvihnout právě v dnešní době revolučního kvasu, kdy se často podceňuje Masarykem tolik zdůrazňovaná nutnost určitého neměnného ideálu pro zdravý politický a sociální vývoj. Toto podceňování trvalých hodnot souvisí s dosti rozšířeným špatným chápáním obecného pojmu vývoje, nejen vývoje sociálního. Mnozí zapomínají, že mluvíme-li o vývoji psa, znamená to, že pes se stává stále dokonaleji psem, nikoli, že se pomalu mění v kočku. Mluvíme-li o vývoji nauky, znamená to patrně, že určité pravdy a jejich vzájemná souvislost jsou stále lépe poznávány a logické důsledky z nich plynoucí jsou stále bohatší. Vývoj nauky tedy neznamená, že se snad nauka mění ve své vlastní popření, že se pravda mění v nepravdu. Obecné rčení, že kdysi bylo možno věřit v tu neb onu filosofii, kdežto dnes je to zohla nemožné, je právě tak duchaplné jako tvrzení, že jistá filosofie se hodí pro pondělky, nikoli však pro pátky. Co bylo pravdou od počátku, zůstává pravdou na věky. Co bylo od počátku lží, nemůže se změnit v pravdu. Vražda a krádež jsou zločiny dnes jako před tisíciletími, i když se jim občas dávají lichotivá jména.

Nesprávnost a sterilita takového hegelovského pojetí vývoje se jeví nejnápadněji právě v oblasti sociálních nauk, které chtějí reformovat společnost. Člověku zdravého rozumu je na první pohled zřejmé, že nemůžeme nic reformovat, nemáme-li určitého neměnného ideálu. Obecné přesvědčení, že vše, tedy i pravdy metafysické a mravní, je podrobeno změně, je nejjistější zárukou, že nežádoucí jevy sociální a instituce přetrvávají věky. Změnit nežádoucí sociální skutečnost je totiž často těžké. Mnohem snadnější je změnit ideál. Proto nauky, které popírají věčně platné zásady rozumové a mravní jsou nejméně revoluční a jejich praktické uskutečňování se ubírá vždy cestou nejmenšího odporu. I dnes vidíme, že se mnohé instituce a metody, které byly ještě před několika měsíci označovány za reakční a násilnické udržují, po případech obnovují pod jinými jmény a s jiným ideovým odůvodněním.

Podle Masaryka však je pravou revolucí utváření společnosti podle věčných, neměnných ideálů. Podstatným obsahem sociálního ideálu Masarykova je víra v mravní hodnotu, odpovědnost a svobodu každého lidského jednotlivce. Změna institucí pomůže málo, nestanou-li se lepšími lidé. Opačné ideové směry, které neuznávají nic absolutního a svobodu vůle nahrazují učním o nutném vývoji a všemocnosti prostředí, jsou ve skutečnosti nejméně revoluční. Věřím-li v nutný vývoj, je to nanejvýše důvod k tomu, abych nic nedělal a vyčkal až jak se věci vyvinou. Čím »konservativnější« jsem ve svých ideálech, tím »revolučnější« jsem v praxi. Naopak čím častější revoluce trpím ve svých ideálech, či věřím-li dokonce ve všeobecný automatický vývoj, tím »konservativnější« je skutečný život.

Masarykovo pojetí politického ideálu nám umožňuje také kritický postoj k heslu o stálé revoluci. Pravá revoluce je převrat, který má odstranit sociální nepořádek zaviněný mravní nedokonalostí lidí a zavést opět řád. Abychom však mohli provést úspěšnou revoluci, musíme vědět, co je řád a co je nepořádek. Musíme tedy uznávat určitý neměnný ideál. Nemá smyslu mluvit o reformě bez zřetele k formě, jak praví Chesterton. Je naprosto nemožno úspěšně provádět revoluci či reformu, je-li náš pojem řádu podroben stálému vývoji. Zdrojem revoluce či reformy tedy může být jen nauka trvalá a určitá, pravdivá a platná v každé době. Nemůže jí tedy být nauka, z níž po několika stoletích či desetiletích nezůstane kámen na kameni. Avšak neměnný ideál, který je pravým zdrojem revoluce a reformy v tomto smyslu, nemůže plodit neustálou revoluci se všemi nežádoucími zjevy aniž by odporoval sám sobě. Revoluce znamená, že dosavadní špatný řád je postaven vzhůru nohama, čili že věci veřejné jsou uvedeny zase do správné polohy. Po tomto výkonu je nutno bdít, aby se věci opět nezvrtly. Toho ovšem nelze dosáhnout, chceme-li pokračovat v revoluci dále i po dosažení cíle. Revoluce nemůže být trvalým stavem, ale výjimkou, kterou podobně jako válku nutno vzhledem k mnoha nepříjemným průvodním jevům považovat spíše za prostředek a nutné zlo, než za žádoucí trvalý stav. Stavět se na hlavu může být občas prospěšným tělesným cvikem. Je však na pováženo, stane-li se tato poloha někomu tak obvyklou, že v ní dovede i usnout.

Domnívám-li se, že všechny pravdy a skutečnosti jsou ve stálém neobmezeném vývoji, takže jedinou skutečností je pohyb a změna, pak je sice můj mozek ve stálé revoluci, ale společnost, kterou chci reformovat, vězí v neřádu stále hlouběji. Poddajnost v zásadách je nejlepší podporou otroctví mravního i hospodářského, které často vykazuje zevní známky přísného řádu. Je totiž dvojitá možnost, jak zbavit otroka nepříjemného pocitu pout. Buď mu pouta sejmout nebo ho bít až už pout necítí. To znamená, že revoluce prováděná podle nauky, která ani sebe nevyjímá z absolutního zákona vývoje ve smyslu Hegelově, vede nutně k horším zmatkům než byly ty, které chtěla odstranit.

President Dr. Edvard Beneš, žák a pokračovatel ve vědecké i politické tradici svého předchůdce, napsal v době svého vyhnanství knihu »Demokracie

dnes a zítra.« V referátu o této knize ve Svobodném Slově ze dne 11. listopadu 1945 shrnuje Karel Moudrý Benešovu politickou nauku, která je nesena ideály Masarykovými, ve větě: »Bere v ochranu doktriny, které se představují jako trvalé, definitivní a vhodné pro všechny doby a národy.« Odtud pramení také odmítavý postoj Masarykova žáka a pokračovatele vůči fašismu, který »... vede důsledný odpor ke každé doktríně, která se představuje

jako trvalá, definitivní a vhodná pro všechny doby a všechny národy.« To co bylo řečeno o fašismu, platí stejnou měrou o všech metafysických a sociálních koncepcích, které mají společného intelektuálního původce v Hagelovi, v tomto hrobaři zdravého myšlení, absolutní mravnosti, svobody a demokracie. Boj proti těmto naukám a politické praxi z nich plynoucí jest zajisté nejaktuálnější částí dědictví Masarykova.

Dr M. Skácel.

Poznámky

Aristoteles: Metafysika

Vydal Jan Laichter v Praze, přeložil, úvod a poznámky napsal Dr Antonín Kříž, 1946.

Překladem Aristotelovy metafysiky, mnohem poctivějším než byl nesrozumitelný a špatně komentovaný překlad, vydaný Akademií, přichází do rukou jedno z nejhlavnějších děl filosofických vůbec. Historie filosofie si u málokoho z autorů dějin byla vědoma plného významu, vlivu a základu, který mělo a postavilo toto Aristotelovo dílo pro filosofii vůbec. Kříž ve svém úvodu dobře poznamenává, že název spisu »Metafysika« pochází z uspořádání Aristotelových spisů, takže spis byl označen »meta ta fysika«, byl zařazen za fysické spisy Aristotelovy. Autor sám jej nazývá první filosofií. Tento spis Aristotelův by zasluhoval jméno realismu, protože jedná o jsoucnu, o realitě věcí a o příčinách čili principech reality, ukazuje na absolutní základy skutečnosti a tím i poznání. Aristoteles je původce nejzdravějšího realismu ve všech oborech poznání a života, je zakladatelem absolutního řádu pravdy, dobra a jsoucna. Je to skutečně jediná filosofie čili moudrost, která je otevřena pro všechny nové problémy, které se rodí za nových okolností, a dovede je řešit.

Dvacet pět let katolické university v Miláně

Katolická universita Božského Srdce Páně v Miláně má za sebou koncem tohoto šk. roku čtvrté století práce. Vliv, který katolická inteligence v Itálii — absolventi university — začíná mít na veřejný kulturní a politický život, svědčí nejlépe o tom, jak dobře splnila kat. universita své poslání. Přesná organizace dokazuje nejlépe vítězství nad počátečními těžkostmi a nedostatky, jež provázejí každé lidské dílo.

Duch a zásady

Prorektor, Dr Ezio Franceschini, jej shrnul ve své zahajovací přednášce na začátku tohoto šk. roku (1945—1946) takto:

»Zahájit nový akademický rok neznamená jen nechávat za sebou úsek cesty více méně dlouhé, nýbrž

spíše složit z ní účet ve veřejném a slavném zpytování svědomí. Pro universitu to znamená předložit národu výsledky vykonané činnosti, zdůraznit zásady, jež oduševňují její činnost a určit mládeži cíle v novém roku práce. Představitelé veřejné moci, kteří se účastní tohoto obřadu, nejsou jen strohou výzdobou, nýbrž jsou zde jako svědkové a soudci...«

Tento rok převyšuje svým významem všechny ty, které byly zahajovány od r. 1921, kdy začal život tohoto Athenea.

»Proto katolická universita Božského Srdce spojuje svůj mladý hlas s hlasem svých staletých sester, aby připomenula národu vážné úkoly, které jej čekají v této překrušné hodině a slíbila mu svou pomoc... v událostech, které patří k nejbolestnějšímu a nejtragičtějším stránkám našich dějin.

Donucena, proti své vůli, ke zločinnému spojení a k nespravedlivé válce, Itálie z ní vychází poražena a bezmocná: v rozvalinách jsou její nejkrásnější a nejpracovitější města, pole zničena, ochromena dopravní síť, hospodářské zdroje vyloupeny, stalo se z ní bitevní pole od Sicílie až po Pád. Obyvatelstvo zabíjeno s nebe, s moře i s pevniny, nejlepší synové odvedeni za Alpy. Není jistý její osud, nejistá je sama jednota národa, tak pracně dosažená za sto let bojů a povstání, zklamání a nadějí. Jenom čest, nedávno znehodnocená a vržená do bláta podvodem a nízkou žravostí diktatury, vstává z mrtvých neporušena uprostřed tak veliké zhouby. Zachránili nám ji praví vlastenci z hor a měst, naši lidé odstřelení fašismem na všech frontách od Egejských ostrovů po zkrvácený Baikán, naši odvedení do Německa, naši bojovníci za spravedlnost z každé italské vesničky na jih i na sever od Apenin. Cenou této cti byly hlad a zima, tuberkulóza a smrt, šibenice a popravní oddíly. Jejím bitevním polem byly hroby v Ardeatině, šibenice na loretském náměstí v Miláně, Fossoli, Fondotore, vězení S. Vitore, palác Ginosti: každé vězení, každá kobka, každé místo, kde se dovedlo mlčky trpět a umírat ve jménu svobody. Tato cena je základem nové výstavby vlasti.

Avšak se ctí nám zůstala ještě jiná věc, kterou nám nemohla zničit žádná bomba a žádná hltavost lupičů uchvátit: naše civilisace, naše kultura. A v jejím jménu italská universita pronesla své slovo, střízlivé a napomínavé, v neuspořádaném hluku »po válce bez míru«... slovo, jež mělo různé zabarvení, ale též podstatný smysl: připomenout především nám samým, a bude-li třeba i jiným, učí-

telské poslání Říma »města založeného na věky (urbs in aeternum condita)«, jak říkával Livius. Nejen jako slávu minulosti, nýbrž slávu, která neumírá. Nejen jako zašlou civilizaci jednoho národa, který první vyučoval literatuře, umění a právu všechny národy Západu... nýbrž civilizaci znesmrtelněnou křesťanstvím, pro niž — dovolu mi abych zde opakoval první výkřik svobody, který před dvěma roky jasně zazněl v universitní »aula magna« v Padově — pro niž »Italie nemůže zahynout, aniž by se nezatměla civilizace národů.«

Tato kultura je pro nás posvátným dědictvím; tuto civilizaci, do níž se stékají věčné hodnoty získané dobou klasickou, středověkem a humanismem, budeme hájit každými prostředky proti každému, kdo by je chtěl zapřít ve škole a v životě národa, proti jakémukoli návratu materialistických názorů starých či nových, našich či cizích.

Z této kultury se nesmí u nás zrodit jalová a marná domýšlivost, nýbrž vědomí o naší mravní síle a jistota o našem obrození. Konečně, k tomu, abychom byli pokorní a nevěřili sobě samým, nás napomíná, bohužel, nedávná minulost, těch smutných dvacet let, které nás stále ještě dusí svými následky jako rozsáhlé a hluboké zlo. A kdo ví, jak dlouho tomu tak ještě bude. Je nutné a správné uvažovat o tom, abychom se poučili a vzchopili a abychom dovedli mít soucit hlavně s mládeží, která na tom nemá viny. Nesprávné a marné je činit tak jen proto, abychom objevovali vždy nové důvody k nenávisti a k nelítostné mstě. Na minulosti — až na několik rozhořčených duchů, kteří dali přednost vyhnanství, odstrčení a pohrdání před otroctvím — máme vinu všichni, třebaže ne stejně. Musíme mít odvahu říci také toto sobě samým i cizině, neboť nic není smutnějšího, nic hanebnějšího než hledání zbabělých omluv pro lež, o níž víme, že je to skutečně lež, již sami nevěříme a která nás zahanbuje jako lidi i Italy. Toto vědomí nám vrátí nutnou pokoru k jednotné obnově vlasti: Stavět na nenávisti, na mstě a na osobní či sociální nespokojenosti by znamenalo vlastně připravovat ještě větší zkázu. Budovat na spravedlnosti, na vzájemném pochopení, na lidské a křesťanské lásce znamená říci světu jediné slovo, kterého má skutečně třeba.

Na prvním místě musíme však obnovit znovu sebe samy, naši ztracenou poctivost, smysl pro spravedlnost a radost z práce. Světu musíme ukázat, že jsme zvládli svou bolest důstojně a že chceme pracovat vážně. Každá tragedie je vlastně už překonána, když se pochopí její smysl a dosah, a když ji přijmou postižení s důvěřivou a vážnou svorností.

Tento dvacátý pátý rok je těžký pro všechny university, a pro katolickou universitu, odkázanou na pomoc věřících, to bude rok pevné víry v Prozřetelnost. Tato víra nebyla zklamána, poslední sbírky vynesly 23,123.235 lir. Universita cítí tím více svůj závazek vůči viditelné Církvi, který shrnuje třemi body: vážná vědecká práce pro mravní a hmotnou obrodu země výchovou dobrých sil; příslušná odměna profesorům za příspěví ke splnění tohoto cíle; studentům nutná pomoc v jejich hmotných i duchovních požadavcích.

V dějinách lidstva je nekonečně mnoho světových

názorů. Katol. universita hájí názor katolický. Její profesori neprocházejí jen státními zkouškami, nýbrž musejí dovést také spojit své vědění a život se světlem křesťanské víry. Kdyby tomu tak nebylo, v katolické universitě pro Itálii nebylo by nutné vidět nic jiného než o jednu universitu víc, a nebylo by jí pak vlastně vůbec třeba. Těch 7.820 posluchačů by mohlo dobře studovat i jinde.¹

V boji za svobodu.

Svůj zahajovací projev ze dne 26. listopadu 1945 promluvil dr. Franceschini před všemi neviditelnými, ale přítomnými, kteří obětovali svůj život, zdraví a majetek v boji proti nacismu a fašismu. Dne 8. prosince, o svátku Neposkvrněného Početí, který je svátkem university, vrátil se k tomuto námětu obšírněji. Fašistický tisk totiž líčil katol. universitu často jako sobě přátelskou a počítal s dvěma možnostmi: nebude-li se bránit, ztratí úctu lidu. Bude-li se bránit, bude zavřena jako nepřátelská »Repubblica«.

Dunění německých tanků v italských ulicích po 8. září 1943 a kruté zákroky Němců proti všem, kdo se přidali k Badoglioovi, hnaly do hor nejlepší syny národa k zahájení partyzánské činnosti. Hned od prvních dnů kat. universita se postavila po bok »vlastencům«, poněvadž bylo jasné jak po stránce mravní tak po stránce právní, kde je její místo. Činnost byla bohatá: rozšiřoval se ilegální tisk, pomáhalo se uprchlým spojeneckým zajatcům a židům k útěku do Švýcar. Věc velmi nebezpečná, ježto síť německé policie byla velmi hustá, hlavně v okolí Milána a opírala se o spoustu fašistických špiónů. Za přechodné skryše sloužily zříceniny klášterů a universitních kolejí. Celou širokou akci vedl hlavně kapucín P. Carlo, který zhotovoval i falšované doklady pro účastníky podzemního hnutí. Pomáhal mu P. Gianantonio (známý i českým vězňům z Dachau). »Filiálky« byly v Římě a v Boleánu. Po něm vedl vše dr. Franceschini sám. Důležité bylo spojení se spojenci, řízené z londýnského rozhlasu smluvenými hesly jako »E' cessata la pioggia« přestalo pršet (= buďte připraveni) nebo »il vento si è spento« ustal vítr (=přiletíme tuto noc). Této cesty používal i čs. odboj v Itálii (býv. vlád. vojsko). Shazování zbraní a potravin mělo pro vlastence v horách často význam života či smrti hladem.

Významné bylo navázání spolupráce s revolučními národními výbory československým a jugoslávským.

»V květnu 1944 přišlo do sev. Italie konat strážní službu v rámci německé armády 12 praporů Čechoslováků. Snažili se navázat styky jak s velitelstvími našich jednotlivých partyzánských jednotek tak s nejvyšším velitelstvím »Sboru dobrovolců pro osvobození«. Národní revoluční výbor, který vojáci vytvořili též za pomoci národnostně osvědčených krajanů - civilů v Miláně, měl v čele profesora naší university, dominikána P. Jiřího Veselého, dříve docenta slovanské filosofie a dnes vojenského duchovního v hodnosti majora. První schůzky byly

¹ Dr. Ezio Franceschini: Relazione della vita accademica, Milano, soc. editr. »Vita e Pensiero«. 1946.

v naší universitě, zde byly položeny první základy, na nichž potom vyrostla dohoda podepsaná naším nejvyšším velitelstvím a čs. voj. rev. výborem. Nedosáhlo se, bohužel, přechodu všech Čechoslováků k partyzánům, o což jsme usilovali, poněvadž Němci — plni podezření — nás předešli, odzbrojili je a poslali jako bezbranné dělníky do Benátska. Avšak je to důkazem, jak svorné bylo naše smýšlení ve společném boji proti nacistickému tyranství. Československé jednotky však v každém případě pomáhaly našim vlastencům vždycky, kde a jak mohly a též s naší strany, co se pro ně mohlo učinit, to se udělalo. Mým prostřednictvím, praví Dr Franceschini, jejich výbor měl trvalé a snadné spojení s Dr Kopeckým, dnes vyslancem a tehdy reprezentantem čs. zahraniční vlády v Bernu. A představitelé Spojenecké moci ve Švýcarsku byli námi podobně informováni o rozmístění čs. jednotek v Itálii a o každém jejich přesunu. To byl též jeden z důvodů, proč se mohli po válce vrátit do vlasti, aniž prakticky měli nějaké ztráty.

Nebylo úseku podzemní práce, do níž by universita nebyla zapojena. Franceschini vedl též anonymní jednání il. vlastenců s Němci o výměně zajatců, hlavně když Italové dostali do rukou synovce gen. Wolfa, vrchního velitele německých SS v Itálii, který se snažil synovce zachránit a tím se oddělila poprava mnoha italských vlastenců, až je konec války osvobodil jako Dr Meneghattiho v Boleáně.

Věřen svému prohlášení proti nové fašistické republice z r. 1943, rektor P. Gemelli pomáhá osobně gen. Cardonovi připravit konečné vojenské povstání v Miláně.

V boji o svobodu padlo asi 40 příslušníků university, mezi nimi mnoho kněží, na rtech s modlitbou partyzánů: »Padneme-li, Pane, učiň, ať naše krev se spojí s Tvou, nevinnou, i s krví našich padlých, pro vzrůst spravedlnosti a lásky ve světě«.

O »fašismu« P. Gemelliho řekl Franceschini: »Je pravda, že P. Gemelli chválil v minulém režimu vše, co se chválit dalo, avšak tehdy fašismus nebyl jen politickou stranou, nýbrž i vládou schválenou králem... vládou, s níž všechny státy světa udržovaly srdečný poměr, i ty, které nám dnes vytýkají, že jsme ji poslouchali. Vládu, s níž vynikající státníci světa se nerozpakovali projevit svůj souhlas. Budiž nám dovoleno říci, jasně, že stali se fašismus mocným v Itálii a v Evropě, nebylo to ani tak vinou a slabostí italského lidu, jako spíše se souhlasem, ne-li za potlesku, velkých evropských demokracií.«²

Proti materialismu.

V Itálii neupomínají na středověk jen monumentální stavby a umělecké památky. Je tu též silný náboženský formalismus, výsadní postavení šlechty, příkrý rozdíl mezi chudými a bohatými. Moderní myšlení budí v chudých vrstvách touhu po sociální a hospodářské reformě, proto se kloní ke komunismu, ježto evangelický příkaz lásky — říkají — nepro-

razil přes silný náboženský nátěr italského soukromého života. Někteří katolíci chtějí řešit věci ústupkem a pokusili se o t. zv. »křesťanský komunismus«.

Katolická universita ukazuje na ideologickou neslučitelnost pravého křesťanství s opravdovým komunismem.³

Problém se dá vyjádřit takto: Komunismus i katolicismus chtějí pomoci pracujícímu lidu k důstojnému postavení v lidské společnosti. Má Církev k tomu dosti svých prostředků či musí žádat o pomoc komunismus? Není mezi křesťanstvím a komunismem jen podobnost zdánlivá, pod níž zeje mezi oběma neslučitelná propast řádu mravního a metafysického?

Slovem křesťanství se rozumí katolictví (evangelia) a slovem komunismus máme na mysli původní nauku Marxovu.

Katolická Církev stanoví jen všeobecné zásady, které se mají uplatňovat různě podle různých okolností a podmínek. Neukládá proto nikdy určitou formu státního, kulturního ani hospodářského života. Pius XII. jen poukazuje na nedostatečnost současných řešení sociálních a hospodářských otázek, dává vinu marxistickému socialismu a radí k respektování soukromého vlastnictví a podnikání.⁴ V něm vidí základ normálního sociálního života.

Marxismus naopak směřuje k odstranění soukromého vlastnictví, ať už cestou vývoje (socialisté) ať už revolucí, násilím (komunisté). Je to řečeno v Kommunistickém manifestu (Marx, Engels). Proto jakýkoli křesťanský socialismus a komunismus je nemožný a byl odsouzen Církví v Německu, v Holandsku, a pak všeobecně encyklikami »Quadragesimo anno« a »Divini Redemptoris« (Pius XI.) Hlavní rozpor však je v čistě materialistickém chápání světa a člověka, čímž socialismus popírá samostatnou hodnotu ducha, náboženství a mravnosti o posmrtný život a kulturu, kteréžto věci jsou podle něho jen různými obměnami vývoje hmoty. Marx sám praví, že náboženství je opiem pro lid. Nepostradatelnou složkou pro jeho nauku je tedy útočný ateismus. (Marx: Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva). Proto je nemyslitelný nejen křesťanský socialismus, nýbrž i jakýkoliv jiný »náboženský« marxismus (Pius XI.).

Rozpor je i mezi metodami Marxismu a křesťanství: marxismus jde k cíli převratem, třebas i násilným, kdežto křesťanství učí lásce a milosrdenství.

Větší potíže jsou v určení křesťanského komunismu. Aspoň pro někoho.

Cílem křesťanství je obnovení spravedlnosti láskou, za předpokladu, že člověk je dítětem Božím. Slovem spravedlnost míníme právo na svobodný poměr k Bohu, na manželství a děti, na práci i osvězení.

Marxův komunismus je dialektickým materialismem: pojem spravedlnosti a práce je »nadstavbou« přihodivší se ve slepém, aracionálním vývoji hmoty.

Křesťanství i komunismus připouštějí kolektivizaci vlastnictví: křesťanství však proto, aby se po-

² Ezio Franceschini: L' università cattolica del S. Curoe nella lotta per la liberazione, Milano, Vita e Pensiero, 1946.

³ Francese Vito: Comunismo e ca Folicesimo, Milán, 1946. - Vyd. »Vita e Pensiero«, stran 150 + XII. Páté, upravené vydání. Přidána jest rozsáhlá dobrá bibliografie.

⁴ Sociální projev Pia XII. o vánocích 1942.

mohlo zamezit zneužití majetku nahromaděného v jedné ruce, tedy přechodně připouští i zestátnování podniků, žádá-li toho obecné dobro, a k obraně pracujících. Komunismus vidí v kolektivisaci cíl svého boje. Podle toho je sice hříchem vydírá-li dělníka jedinec, je to však dovoleno, vydírá-li ho stát. Proto křesťanství vidí záchranu ve výchově čestných lidí a ne v určité vládní formě. (Pius XII.).

Na vzniku komunismu mají největší vinu křesťané sami, ježto neuskutečnili slova Věčné Pravdy (Berdjajev) a sobectví, vyděrační křesťanští podnikatelé (Divini Redemptoris), ježto upírali dělníkům základní lidská práva a podobně ožebračovali jejich rodiny.

Sovětský komunismus se odklání od Marxe v těchto bodech: uděluje různě vysokou mzdu, uznává soukromé vlastnictví a připouští přesun majetku dědictvím. Stalinismus, jak je možné to nazvat, není nám dobře znám, jak teoreticky, tak prakticky.

Budoucnost ukáže, kdo bude určovat ducha Evropy, zda svět latinský, anglosaský či Slované a povedou-li Evropu k pokřesťanění, či odkřesťanění, to je k zániku.

Katolíka nemůže přimět žádný důvod, ani záminka apoštolátu, aby se přidal k bludu (Pius XII), aby přijal jiný program než čistě katolický. Protože vše, co mají druzí dobrého, má i Církev, a více. Nechce tedy italská katolická inteligence zvítězit kompromisem a ústupy. Není to v duchu Církve Kristovy.

P. Jiří Maria Veselý O. P.

Antonio Marongin: La famiglia nell'Italia meridionale

(sec. VIII.—XIII). Milano, vyd. »Vita e Pensiero« 1944. str. 300 + VII. Cena 50.— L.

Univerzitní profesor z Maceraty podává výsledek svého dlouholetého studia, v němž zjišťuje vliv práva římského a longobardského na rodinu v jižní Itálii ve stol. VIII.—XIII. Všimá si nejen stránky právní, nýbrž i sociální a psychologické. Práci dělí na dvě části: povaha a účinky manželského pouta (zásnuby, manželství, konkubinát, osobní vztah mezi manžely) a rodina, již studuje s různých hledisek. Kniha má rozsáhlý bibliografický index a znamená jistě zajímavý přínos do svého oboru. j. v.

IUS

rivisita di scienze giuridiche Milano, Vita e Pensiero v r. 1943 zastavuje svou činnost vlivem válečných poměrů. Uzavírá ji svazkem věnovaným památce dlouholetého profesora civilního práva na kat. universitě, Ludovica Barassiho. Svazek obsahuje několik zajímavých aktuálních studií z italského práva, sepsaných většinou žáky, které si Barasi vychoval (Andreoli ze Sieny, Barbero z Milána, Biondi z Milána, Brunetti z Benátek, Gangi z Milána, Lordi z Neapole, Messimeo z Milána, Montessori z Modeny, Mossa z Pisy, Pergolesi z Boloně, Sanseverino z Pisy, Roberti z Milána, Santoro-Pasareli z Neapole a Valeri z Florencie). j. v.

Basilo Cialdea, La crisi delle alleanze nord - orientali della Francia

(1697-1703) Milano 1943, vyd. »Vita e Pensiero« stran 145 + V. cena 20.— L.

Válečné události ve Francii na začátku války vedly autora k ukázce z dějin, jak se Francie vždy snažila vyrovnat útok na své hranice rozdělením váhy války na různé strany. Studie je obšírná a dobře doložená.

Luigi Alfonsi: L' elegia di Propertio

Milano, 1945, Vita e Pensiero. stran 90 + VII. cena 35.— L.

Autor, asistent filosofické fakulty v Miláně probírá udaný námět v tomto pořadí: Propertius v latinské literatuře, první, druhá, třetí, čtvrtá kniha elegií a závěr. Ukazuje analýs díla, jak Propertius rostl ve svém díle, jak hledal nasycení hladové lidské duše v lásce. Ale ustavičné zklamání odvrací jej od zdánlivých hodnot bohatého života klasického Říma a nemožnost upokojení jej vede k smrti. Časově patřil Prop. do antiky, ale básnicky je vlastně předchůdcem t. zv. dekadence a jako člověk je už obrazem dnešního odkřesťanštělého intelektuála. j. v.

Jaroslav Kadlec: Byzantské křesťanství u slovanských národů

Vydal v roce 1946 Bohuslav Rupp v Praze.

Historicky výstižné, cenné a dobře informující. Čtenář se seznámí s celou řadou charakteristických jevů významných pro vývoj slovanského světa nejen na poli církevně náboženském, nýbrž i na poli historie politické. Celou řadou analogií pro současnost, zejména ze slovanských styků kulturně-politických i jiných, vnucuje nám kniha v mysl. Současná doba tak vhodná pro vytvoření slovanské jednoty nalezne zde celou řadu vzorů a poučení, a vede čtenáře správnou cestou k dobrým závěrům předpokládaných cílů úplně správně v duchu »Historia magistra vitae«. Po všeobecném vstupu do života slovanského autor nás seznamuje blíže se Slovany, kteří přijali křesťanství z východu, totiž s Bulhary, Srby a Rusy. Dovídáme se zde mnoho zajímavého o církvi východní, autor objasňuje zde přesně a jasně typické znaky církve východní a jejího vlivu v současném světě slovanském. Tato kapitola přináší mnoho užitečného a zejména pro dnešní dobu potřebného nejen pro svět duchovní, odborný (theology, studentstvo), ale i pro laika. Svěráčné prvky slovanské orthodoxy jsou zde objasněny tak, že čtenář, který v našem prostoru geografickém si kolikrát nedovede leccos vysvětlit a srovnat, po přečtení těchto kapitol se dívá docela jinak na tento svět a všechno co s tímto světem souvisí, se mu zdá bližší a pochopitelnější.

Dobré mapky usnadňují čtenáři četbu, předvádějí mu teritoria slovanská v jednotlivých obdobích historických, zejména svět Rusů, Srbů a Bulharů. Defiluje před námi svět, jen zdánlivě zapadlý a

vzdálený, a doba Symeonova, Asěňů, Bodinova, Nemanjova, Štěpána Prvověnčeného, Urošova, Dušanova, Lazarova zaleskne se novým trpytem a čtenář zejména historik, horlivě srovnává a navazuje na současnost. A což svět ruský, tak ohromný, tak složitý a propletený. Postavy z českých dějin zde zazáří a upozorní čtenáře na věčnost a význam našeho národa, když autor sem vkládá v několika větách účast českého světa na prostoru východním a objasňuje leccos kriticky a hodnověrně. Styky rusko-polské ve smyslu dobrém i zlém jsou zde dobře zachyceny. Čtenář si objasní velmi dobře styčné i rozdílné body mezi Církví sjednocenou a pravoslavnou. Různé sekty, pro slovanský svět tak příznačné, na př. bogomilové, u nás poměrně neznámější, jsou nám autorem dobře přiblíženy a leccos zajímavého se zde o nich dovíme. Vsuvky o výtvarném umění účelně a vhodně doplňují statě filosoficko-duchovědné a mezi různými směry vývoje výmí autor vytváří harmonicky zladěný celek. Výstižná kapitola o poměru Moskvy a Petrohradu k Církvi západní nám také mnoho říká. Autor uvádí čtenáře až do přítomnosti, což je velmi důležité a končí přáním a nadějí v lepší budoucnost. Plně věří, že příští doba po politickém uklidnění slovanského světa se stane také vhodnou dobou pro možnost spolupráce a pozitivního sblížení na poli církevně náboženském. Kniha je doplněna přehledem literatury velmi podrobným a skýtajícím výchozí hlediska pro jiné obory vědecké práce ve světě slovanském. Kromě mapky kniha je doplněna reprodukcí Maxova obrazu svatých Cyrila a Metoděje.

Kk.

Edizioni »Vita e pensiero«

Novembre 1945, Milano. Je to vlastně katalog vydavatelství kat. university B. Srdce v Miláně. Po celou válku udržela universita své časopisy. Jsou to nám už dobře známé a ceněné:

Rivista di Filosofia Neoscholastica

Ročník 1943 má sice jen tři čísla, ale omezení materiální nebylo nijak na závalu vážnosti námětů. Zajímavá je studie Grabmannova o vědeckém poznání pravdy s estetického hlediska, rovněž stať Gemelliho o místě psychologie mezi ostatními vědami a různé pohledy na moderní i středověkou filosofii (Hegel, Boetius a j.) Také z r. 1944 máme jen tři čísla. Jsou tu práce o vztahu mezi idealismem a moderní filosofií (Bontadini), pronikavá kritika knihy G. Giacona S. J. *La seconda scolastica. I grandi commentatori di S. Tommaso*, napsaná známým P. Garrigou-Lagrangem O. P. Studie o existencialismu G. Marcela a o jeho vztahu ke klasickému realismu, s učenou prací o nauce sv. Bonaventury o osvětlení rozumu Bettoni o. f. m.

V ročníku 1945 Bontadini podává základní rysy současné filosofie, Msgr. Olgiati, spoluzakladatel kat. university, nastiňuje začátky italského neotomismu. O Berdajevovi je tu článek od Dr. Giully. Sledují se pozorně publikace filosofického druhu. Přejeme, aby se tento vlivný časopis brzy mohl vrátit k původní šířce, omezené válkou.

j. v.

Rivista internazionale di scienze sociali

Redaktor un. prof. Vito všímá si se svými spolupracovníky všech důležitých problémů hospodářského a společenského života a snaží se podati it. inteligenci jejich řešení v duchu Církve. Ročníky 1943—1945 měly ovšem všestranně těžké podmínky, ale byly dobře překonány. Náměty článků: Tomistický výklad o získávání nadbytečného majetku (Dr. Ad. Vykopal), plán Beveridgeův, výklad projevů sv. Otce (Dr. Vito), vztah mezi politickou etikou a ekonomikou, pojem rodiny a státu v papežských projevech, různé problémy válečného a poválečného hospodářství, státní zásah do hospodářské rovnováhy, velmi zajímavé studie o psychotechnických poznatcích uplatněných v sociálních řešeních (Gemelli), sociální reforma, inflace, vědecké řešení problému práce a zaměstnání, atd. Časové diskuse a poznámky, bohaté přehledy nových knih jen zvyšují cenu časopisu.

j. v.

Aevum,

Rassegna di scienze storiche linguistiche e filologiche

ročník 18 (1944) vyšel v jednom svazku, ročník 19 (1945) ve 2 svazcích; obsahuje jak nové nebo vzácné texty tak bibliografie různých autorů a studie týkající se dějin literatury, myšlení a jazyka okruhu latinsko-románsko-křesťanského. V ročníku 18 je řada studií věnovaných počtě profesora latiny na této universitě A. G. Amatucciho, odcházejícího na odpočinek. — J. Pighi píše o milánských nápisech z basilik (filologicky), A. Alfonsi věnoval svůj příspěvek výkladu některých elegií Propertiových...

V oddílu textů jsou otištěny některé básně latinsky pišících moderních básníků L. Nicoliniho a A. Zappaty. Ze studií je zajímavý pokus C. Cremanchiho proniknout do psychologie Ciceronovy ve vyhnanství a obrátit ho proti obvyklým výtkám; nebo studie A. Gamby o výkladech mystické theologie Divišovy biskupem R. Grossatestou a výklad A. Pertusiho o starých řeckých překladech spisů sv. Ambrože, v němž dokazuje, že »Expositio fidei« nepochází od něho, nýbrž ze školy autošské. První svazek ročníku 19 (1945) přináší obšírnou bibliografii fenilského básníka P. Zoruttiho (792-67) - jeho spisů i spisů o něm; příspěvek k výkladu spisů Boetiových od L. Alfonsiho - o vztahu B. k Ciceronovi a o poměru veršů a prosy v B. spisech; Rinaldi píše o vzniku písemnictví prorockého (starozákonního) a Pighi o problému původnosti věrouky ód publikovaných K. von Barthem (žil v 17. st.). — Druhý sešit obsahuje řadu drobných příspěvků ukazující široký zájem této revue. XVIII roč. (1943);

Luigi Vanicelli O. F. M., La religione dei Lolo

Contributo allo studio entnologico delle religioni dell'estremo oriente. Milano 1944. Publ. dell' Università cattolica. Vol. V. (N. S.). Stran XI + 263.

O kraje na dálném východě je dnes zvýšený zájem jak z důvodů mocensko-hospodářských, tak i

archeologických (viz objevy v Kansu, Honanu, nálezu Pekingského člověka) ethnologických (nové úvahy o vzniku a vývoji vzdělanosti čínské) i sociologických (zřízení rodinné, mentalita atd.). Při nynějším stavu vědomostí není snadno vyznati se v těchto otázkách. — W. Koppers mohl klidně napsat (*Anthropos* XXV, 981-2), že nové badání praehistorické, anthropologické a ethnologické nejen otrásl dogmatem a autochthoností vzdělanosti staročínské, nýbrž je zcela převrátilo a zničilo už proto, že se v ethnologii i vědě náboženské po desetiletí táhne boj mezi schematy vývojovými a zkoumáním historicko-srovnávacím, mezi dynamickým pojetím vzniku náboženství a teoriemi o prvotním monotheismu. O Číně zvláště bychom se mohli paradoxně ptát, zda v ní je a bylo vůbec náboženství a nábožnost. Proto není divu, vzbudí-li náš zájem novější knížka o náboženství Lolů, jednoho z domorodých kmenů z jihozápadní Číny, kteří kdysi bydlili po celém Sečuanu a Jünnanu.

Autor této knihy praví v předmluvě a v úvodě, že ethnologicko-srovnávací metodou zpracoval celé náboženství Lolů a že prostudoval veškerý materiál (dokumenty, zprávy...) týkající se těchto otázek a že se mu v jeho knížce podařilo ukázat význam monotheismu na Dálném Východě. V závěru knihy — str. 223-28 — rozlišuje čtyři období v náboženském vývoji Lolů: období čirého monotheismu, období vlivu víry v duchy, kultu mrtvých a nynější období, v němž všechny tyto prvky jsou spojeny s nejnovějšími vlivy. Praví dále, že nelze proti sobě stavět mentalitu západní proti východoasijské; a konečně že theologům ukázal, jak není třeba pochybovat o všeobecnosti potopy. Stručně možno říci, že se snaží ukázat, jak »Lolové mají celý soubor věr..., která je v podstatě v prvních jedenácti kapitolách bible, a jako v bibli s 12. hlavou začínají vlastní dějiny lidu židovského, tak v legendách Lolů a Niaoců po zprávě o zmatení jazyků začíná vyprávění partikulárních dějin vlastního lidu.« (74.). — Látku si autor rozdělil tímto způsobem: Po povšechném úvodu, v němž vykládá o Lolech a věcech podobných (1-16), probírá v 1. hl. existenci Boha, nejvyšší bytosti duchové a jeho vlastnosti: moudrost, vševědoudnost a všemohoudnost, t. j. vykládá o Bohu stvořiteli, Pánu všeho, co existuje, Otci lidí a zákonodárci a spravedlivém soudci (17-74) a uzavírá tuto hlavu tvrzením, že tyto články víry jsou základem jejich života náboženského a mravního, pokud to dovolují zprávy dosavadní, jak je vidět z následujících dvou kapitol o kultu Boha a o mravním životě Lolů.

Proto v 2. kap. »O kultu Boha« (75-99) vyvrací tvrzení jednotlivých autorů, že Lolové nejvyšší bytost neuctívají, a tvrdí, že Lolové vzdávají Bohu kult jednotlivě i veřejně, že mu obětují prvotiny denně, že mu obětují o slavnostech výročních; že se modlí k Bohu a obracejí k němu v ordálích. V 3. hl. »O zákoně Božím a životě mravním« (100-134) po povšechném úvodě čtyřstránkovém povahy asketicko-katechetické shrnuje celou látku do dvou paragrafů o ctnostech společenských a rodinných (poněvadž »nemáme dosti dokladů, abychom mohli mluvit o nich, t. j. o ctnostech, rozlišeně«. Str. 103).

V posledních dvou kapitolách pak vykládá o tom, jak si Lolové představují duchy dobré a zlé, o jejich vztazích k Bohu, k lidem a k světu a o chování lidí k nim (»Duchové«, str. 135-172) a o posledních věcech člověka (»Nebožtíci a kult jim vzdávaný«, str. 173-222). Poněvadž o soudu posmrtném, odměnách a trestech jednal dříve, zbývá v této kapitole probrat, jak se Lolové dívají na smrt, jak se chovají při umírání, jak se jeví smutek a jak pečují o nebožtíky až do pohřbu, a o kultu následném (o kultu předků rodových a prarodičů). Po krátkém závěru pak následuje přehled užité literatury a rejstříky. V knize je též 29 obrázků a za každou hlavou jsou připojeny čínské znaky vztahující se k čínským jménům uvedeným v textu.

Uhrnem lze snad o knížce říci toto: Kniha jistě bude výbornou informační vzdělávací četbou, nikoli však přínosem přísně vědeckým; a to proto, že není sepsána podle metod užívaných dnes ve vědecké ethnografii, ethnologii a vědě náboženské. Rovněž nemůžeme říci, že by autor dosáhl všech cílů, které si stanovil, t. j., kniha není ani soustavný popis nynějšího stavu náboženství Lolů (k tomu by bylo třeba užít metody geografické a funkční), ani není historicko-srovnávací studií. Užítí srovnávací metody totiž předpokládá nutně, že bylo zjištěno nejen, zda se obsahu mythu věří nebo ne, nýbrž i jak a kde je rozšířen, a zároveň předpokládá, že byly vyloučeny všechny prvky moderní. Protože se autor neřídí těmito dnes samozřejmými požadavky, nelze dnes jeho dalekosáhlé závěry metodicky považovat za oprávněné. Další zásadní vada této práce je, že pisatel vtěsnil zpracovanou látku do kategorií katechismu a náboženských příruček katolických a že si libuje ve vyvozování spekulativních závěrů. Tak celý plán jeho díla odpovídá běžnému schematu učebnic věrouky: De Deo uno, Creatore, Gubernatore, De homine, De angelis, De ultimis; a tyto pojmy a tato schemata jsou neúměrná studiu náboženství u skupin ethnicky a sociálně tak odlišných od nás jako jsou Lolové. Zhruba možno říci, že kdyby autor chtěl opravdu zkoumat metodu historicko-srovnávací náboženství Lolů, musil by začít zkoumáním o jejich původu, geografickém rozložení, o vlivech historických, musil by zkoumat celou jejich vzdělanost a vzájemnou příbuznost genetickou nebo typologickou Lolů s okolními ethnickými skupinami. Tento methodický nedostatek se jeví zvláště ve zpracování legend o potopě a v kapitole o kultu nejvyšší bytosti a v závěrech, které v těchto kapitolách činí. Uvedeme aspoň jeden doklad: Pisatel vykládá obšírně, jak důležitý prvek v náboženství Lolů je modlitba, avšak nedovede uvést ani jediný text modlitby prostých Lolů.

Pokud jde o technickou úpravu knihy, musíme říci, že nepříjemně působí množství chyb při citování spisů cizojazyčných. Zastavujeme se u této knihy s tak přísnou a podrobnou analýs, poněvadž její námět je dnes velmi důležitý a když se kniha upraví podle námi naznačených rad, bude důležitým přínosem do srovnávací vědy náboženské a bude důstojně reprezentovat ducha hlubokého studia, který je nepopíratelnou tradicí kat. milánské university.

A. Šnobl.

Život Pána našeho Ježíše Krista

vlastními slovy evangelií seřadil v dokonalou harmonii P. Dr. J. Ev. Urban OFM, vydalo nakladatelství Vyšehrad roku 1946. Cena 15.— Kčs.

Nedocenitelná však pro dnes již velké množství lidí, kteří vinou okolností přicházejí do styku s Kristem teprve v dospělém věku, jimž je nutno dát do rukou pro první seznámení úplný a přece stručný životopis Páně, který by jim vyličil jak jeho vnější historii, tak i ducha a jádro jeho učení. To byl úmysl vydavatelův — aby tato knížka, jež mnohým bude prvním slovem o našem Spasiteli, vykonala své poslání: dobré úmysly podporovati! bk.

Sv. Augustina:

Rozhovory duše s Bohem

Soliloquianimae ad Deum, Cyrilo - Metodějské knihupectví G. Francla v Praze.

Kniha věčně hlubokých a nevyčerpatelných rozovorů hlubokých duší s Bohem. Sv. Augustin je vůdce na cestě k Bohu všech, kteří jsou »muži tůžeb«, protože on sám prožil na sobě pravdivost »vir desideriorum es tu«. Jeho život hledal hloubky i tehdy, když bloudil a našel je, když se vrátil.

Aegyptus:

Revue věnovaná egyptologii a studiu papyrů. Obsah ukazuje široký zájem zahrnující studie o notaci řecké rytmiky (G. Pighi), sociologické výzkumy (Nontovecchi) o vojenství římském v Egyptě (Gundel), seznamy papyrů z Egypta v době řeckořímské z doby Flaviovců (Scornavacca) atd.

První svazek ročníku XXV. (1944) uveřejněný až v prosinci 1945 podobně široký zájem soustřeďující se v tomto svazku spíše na papyry, jimž věnována řada studií.

Publikace knižní se dělí podle oborů a podáme o nich posudky jednotlivě. AS

Dr Miloslav Skácel: Socialismus a sociální reforma

Nakladatelství ČAT — Universum v Praze, 1946.

Předmětem této úvahy je socialismus jakožto názor světový a zejména sociálně filosofický, který je srovnáván se sociálním reformismem (pojmy velmi často zaměňované), vybudovaným na zcela odlišných zásadách filosofických. První kapitola je věnována dialektickému materialismu jako základní nauce marxistického socialismu, v ostatních se hovoří o socialistickém humanismu, historickém materialismu a socialistickém pojetí společnosti a jeho kritice.

Socialistické a sociálně reformní pojetí vlastnictví a srovnávání socialismu a sociální reformy jest podstatou posledních dvou statí.

Celek vyniká jasnou terminologií a vyjadřováním a kupodivu, čtenář se vskutku při něm nenudí. -bk.

Timotheus Vodička: Vítr a Voda,

essaye, vydala Marie Rosa Junová v Tasové v květnu 1946, umělecká výprava Gertr. Grubrové-Göpfertové. Zahájeno citáty, zmínkami a průpověďmi o vodě i větru, různými i stejnými ve vnitřním vyjádření a tím je dán rámeček celé nevelké knížce, působící upraveným vzhledem snad více než hodnotou výsledků Vodičkovy práce. Vodičkova knížka je určena těm, kdož vyznávají klid a ticho, kdož umějí vychutnávat umění besedního a vedou hovory, zdánlivě nezávazné a nikam nevedoucí, neurovnané, které jsou potom největším výtěžkem — ovšem to besední posuzovatel lidských kvalit načrtl a předložil celé umění — kdopak dnes je ještě vyznávající? Snad to způsobuje i zmenšení náboženských jakostí u lidí — je to však pravda? — věří dnešní člověk méně (ovšem člověk!) než dříve? — A takové protiklady rozhodně nastávají, čte-li Vodičkovu knížku příslušník mladé generace, který musí svůj krajíc vydělat prací — a ta práce ho odvádí od možnosti besedování a unaví — (- dřív ovšem lidé také pracovali!) — a pak nad ní jen mávne rukou. Ve dvanácti jednotlivých oddílech, ve kterých se obhazuje nutnost přemýšlení nad vším, se neřeší nic velkého, tak, jak hovory při besedách nic neřešily, ovšem zdánlivě. Neboť ukrývají moudrost, věci tajemných a záhadných a unikajících zjevným počtům rozumu, její užítky jsou naproti tomu zjevné a jasné.

Gertruda Grubrová - Göpfertová doplnila látku přílehlými iniciálkami s náměty Národa Jedné Slabiky, který pěstuje jako umění vznešené a významné kult Feng-Suei (vítr a voda), jest autorkou výstižného frontispice, Jan Mucha, tiskař ve Velkém Meziříčí se zhostil svého úkolu na necelých sto osmerkových stránkách dobře a čistě. -bk-

Ludmila Hořká: Řeka

Román ve druhém vydání. Vydal Vyšehrad v Praze r. 1946, stran 240, cena 72.— Kčs, ilustrace J. Wišo.

Lehce a plynule vypráví slezská řeka, Opavice, příhody, které se odehrávají po jejích březích — vnímavá autorka dovedně poznává všechny bolesti lidu svého rodného kraje a její práce je jakýmsi chladivým balzámem na ty všechny rány a strasti. Celé dílo jest oslavou hlučínského kraje, který dovede přirůst k srdci; neradí se s ním občané loučí a se svou Řekou se rodí i umírají. Předností díla jest prostý způsob vyprávění, bez efektních ozdobků, plynule podaný a četné zkazky a snad pověsti, které vhodně zapadají do celého kruhu osob, jež jsou pilíři dění a života kol Řeky. Kraj a prostředí při vši prostotě a jednoduchosti vyličení přímo vábí svou idyličností a celý »román« jest sklouben upřímným vztahem mezi obyvateli obcí; dobrem to nutně plynoucím z drsnosti sociálních a hospodářských poměrů. Řeka jest volným pokračováním slezské kroniky »Doma«, autorka se jím přiřadila důstojně po bok autorů klasických knih o venkovském životě. Poutavé vyprávění Ludmily Hořké jest podtrženo přílehlými doplňky ilustrátora Jaromíra Wiša, který jest též původcem kresby na obálce. bk.

Egon Hostovský: Listy z vyhnanství, Úkryt

Vydal Melantrich v Praze za 50.— a 45.— Kčs, obálku navrhl K. Teige.

První kniha jest souborem dopisů, vysvětlujících velmi výstižně typickým způsobem Hostovského, životní cesty našich i cizích uprchlíků před německým panstvím, hlavně s hlediska života a útrap duševních. Hostovský jako velmi bystrý znalec a posuzovatel lidských kvalit načrtl a předložil celé světové veřejnosti svědectví toho, jak postupovaly germánské výpady proti všem, kdož touží svobodně žít a jednat, a je na místě přiznat Hostovskému právě za tyto práce cenné zásluhy. Hostovský jest snad nejlepším českým soudobým autorem, rozhodně se prosadil za své emigrace — kde vznikla jeho nejnovější díla palčivá svou aktuálností a trpkým pravdivým poznáním — a jeho knihy opravdu nepotřebují zvláštního doporučení; doporučují se samy. V první knize, která nám, i když stručně, přece velmi pádně přibližuje všechno to, o čem byly dosud jen dohady anebo zprávy zkreslené nedokonalostí jich podavatelů, najdeme tu nejenom prosté zpravodajství anebo jen svých zážitků, nýbrž potřeby umělce, záběry bystrého pozorovatele, vžití se do situací trpících jedinců i lidstva, — provedeno tak dokonale, že čtenář nadšeně přijímá celé dílo.

Novela, již dal autor výstižný název Úkryt, zaujme obratnou konstrukcí: právem o ní prohlašuje americká kritika... světová katastrofa jest katastrofou právě tak vnitřního jako vnějšího světa; každý z nás musí nést svůj podíl společné viny a musí projít vlastním očištným procesem... jistý druh otřesené víry, i když v přísně světském smyslu, může setřást černé brýle a postavit zoufalce tváří v tvář hodnotám, nikdy dosud neuskutečněným...

Hostovského cit a umění si zachovává všechny své význačné vlastnosti, vedle dějového napětí a ostré charakteristiky osob, jež jsou dány formou vyjádření, jest největším kladem velmi praktická analýsa psychologie »zoufalého hrdiny«, a poctivé vykreslení doby, tragické, plné zmatku, zloby a zraedy. Tato kniha dosáhla několika českých i cizích vydání v cizině; a snad v budoucnosti to budou právě Hostovského knihy, které zůstanou pro celý svět trvalým znamením a vybidnutím »k lásce, svlečené ze šatů Vášni«, právě proto, že se neomezuji na příliš subjektivní a místní líčení prožitých hrůz a bolestí. Půjdem-li vždy cestou lásky, která jest zbavena otravných přívěsků Vášni, nevyběhne už ani ve snách ze strážného domku pan Andrejs s lucernou v ruce a nebude volat: »Karutmon! Karutmon se blíží! Utecte, Karutmon!« Nebude Karutmon cosi ohavného, cosi vně i uvnitř lidí, a přesto se lidé budou mít rádi, budou žít jednou krví a

jedním srdcem, lidé nebudou bezmocní, vyloučení z pracovního společenství, básníci, mladí ani staří nebudou psát díla, unavující temnosvitnou šedí, obestírající hodiny, naplněná podivným strachem a věšteckým škarohlídstvím. Nebude všechno nejisté, jako tenkrát a stopy lidských cest v prachu tohoto kraje nebudou ještě zmatenější. A nástroje zhouby nebudou pekelnější. Duch se nám nezúží ode dne ke dni a prostor duše ani těla se nám nezmenší v rakev.

Všichni se zvedneme a půjdeme. Slepě a přece jistě. Nalezneme Ji, Matku, královnu čtvrtého věku. Najdeme Její dech a Její ruce, které dají teplo do naší krve. Nalezneme Matku čtvrtého věku, který přijde: klepe, tlučte na dveře a nebudou-li dveře otevřeny, budou vylomeny. Čtvrtý věk nebude mít staré ideály, odmítá vše špatné, nebude dělat kompromisy a malé ústupky; nezachráníme budovu malými podpěrami. Nastane něco, co nikdo neočekává. Nesmíme dát zhasnout Světlu, jež činí myšlenku myšlenkou. Aby nám k tomu dal Pán sílu, prosíme!

-bk-

List Sdružení Moravských Spisovatelů,

číslo 3—4, ročník I., vyšlo v Brně v dubnu 1946.

V tomto dvojčísle, které vyšlo jako dík moravských spisovatelů k 26. dubnu, zaujme především poznámka redaktora listu Roberta Konečného »o inteligenci a intelektuálech«, která jest odpovědí na článek Živana Vodseďálka »Intelektuálové a politici« v časopise Věda a život. R. Konečný uvádí na správnou míru pojem inteligence a intelektuála. Vedle básní ke zmíněnému dni (K. Bochořák, R. Konečný) jest dalším obsahem několik překladů Viléma Závady, Oldřicha Mikuláška a Jar. Závady z různých slovanských autorů, u nichž chybí bližší biografické údaje, Františka Piška slabší článek o »sovětské literatuře za válečných let«, studie Jana Racka o »české hudbě jako projevu národního a státního vědomí« a R. Konečného »Poslání na Slovensko«, uvedené básně Ivana Blatného. O slovanské literatuře po roce 1938 píše zajímavě Ondřej Mráz, retrospektivní pohled na »vztahy mezi českým a slovanským písemnictvím« vrhá Alois Gregor. Četné referáty o knihách československých autorů a věcné a aktuální poznámky zakončují toto dvojčíslo časopisu, jež si vybojovává přední místo v soutěži věstníků tohoto druhu.

bk.

František Kříž: Desetinné třídění,

jeho princip a prožití, 2. vydání, Naklad. Průboj, Brno. Je to systém třídění dokladového materiálu pro duševní pracovníky, jak jej zpracoval americký knihovník M. Dewey.

Filosofická revue

odborný časopis pro filosofii

Člověk a jeho duch	97
Po stopách zapomenutého Boha	99
Hans Driesch	. 105
Společenská změna a revoluce .	. 110
Základy Bergsonovy filosofické soustavy	. 112
Logika	. 115
Normativní theorie práva	. 118
O čem soudí filosofie: Masarykovo pojetí buržoasie. - Myslitel z počátku věku. - Vlastenectví a imperialismus. - Pojem ctnosti ve scholastické filosofii. - Kierkegaardovo »Bud' anebo«. - Thukydides: Periklova řeč nad padlými.	122
Poznámky: Biologie a světový názor. - B. Kafka: Nové základy experimentální psychologie. - Prof. dr Otakar Machotka: Amerika. Prof. dr Bohumil Kučera: Charta spojených národů. - Pavel Hrubý a Václav Vlk: Základy marxistického smýšlení.	133

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. - Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. - Vychází šestkrát do roka. - Předplatné 80.— Kčs, pro studenty 60.— Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složence, CO PLATÍTE!

Za ideálem největším.

Ideálem lidstva bylo od nepaměti sjednocení všech lidí v jediný organický celek. Celý historický vývoj to dokazuje. Toto tíhnutí k jednotě se projevovalo různými způsoby. Bylo to mnoho pokusů politických, vždy pomocí diktatury, která pokaždé ztroskotala, jako každé násilí, dále hospodářských, na jejichž konci stojí kapitalismus, jenž stojí před svým pádem a ideových pokusů sjednocovacích bylo také mnoho. Tyto ideové pokusy jsou jedinou cestou, kterou se k vytouženému sjednocení může dojít. Bylo již mnoho myšlenkových proudů, které se o to pokoušely, ale vždy zklamaly. Nejnověji se o to snaží komunismus na podkladě dialektického materialismu, který ale tohoto ideálu nemůže dosáhnouti, poněvadž narazí na mohutnou hradbu druhého myšlenkového směru, idealistického. Říkám mohutnou hradbu, poněvadž hnutí komunistické je hnutím mohutným a každá akce vyvolává stejně velikou reakci. Ostatně materialismus i idealismus se potírají navzájem a svádějí mezi sebou menší potyčky již po dlouhá staletí. Nyní však nastupují tyto dva směry k bitvě daleko větší a jejich střetnutí je pouze otázkou času. Záleží pouze na tom, zda toto střetnutí bude násilným, nebo zda to bude jenom papírový boj filosofů obou směrů. Pravděpodobnější je boj filosofický, protože lidstvo již natolik zmoudřelo, že ví, co by znamenala cesta násilí. Vždyť by ostatně násilí nepřesvědčilo ani tu, ani onu stranu, ježto pěst dosud ještě nikoho o pravdě nepřesvědčila, nýbrž naopak utvrzovala postiženou stranu v domněnce správnosti. Jisté však je, že tento boj nakonec vyhraje směr spiritualistický, jelikož bude na hodnotách věčných, kdežto materialismus pouze na hodnotách časných.

Spiritualismus se však tříštil na několik různých proudů, více nebo méně dokonalých, které vždy po čase zanikly, poněvadž nebyly absolutně dokonalé. Jediný proud, který dosud nevyschl a také nikdy nevyschne, je křesťanství. Ale i toto nebylo dosud schopno ideově stmelit lidstvo, protože se samo tříštilo pro malicherné šarvátky a tím se oslabovalo. Bylo to také působeno církvemi, které měly na mysli především vždy svůj prospěch vlastní, a tím se prakticky odchylovaly a bohužel dosud odchyľují od nejkrásnějšího, nejpevnějšího, ničím neotřesitelného ideálu Kristova, ideálu věčně nadčasového,

jediného ideálu absolutně dokonalého. Ten pro svou naprostou dokonalost je jediné schopen lidstvo spojit, hlavně proto, že je prost všeho egoismu jak osobního, tak rodinného, rodového, kmenového, národního, rasového, státního i třídního.

To, že křesťanství nezískalo hned při svém mohutném nástupu celé lidstvo a že později i věřící se začali odtrhávat od víry v Boha, bylo zaviněno církvemi, které se v některých svých představitelích v praxi úplně odkloňovaly od Kristovy nauky a nebyly schopny zjednatí nápravu ve vlastních řadách. Tak nedovedly uspokojit člověka, jenž vždy opovrhne vším nedokonalým.

Proto se tento člověk znovu a znovu vrhal do jiných pokusů, aby dosáhl dokonalosti lidské společnosti. Ale jeho pokusy končily vždy nezdarem, ježto se odchylovaly od pravé cesty, kterou ukazoval Kristus, od lásky člověka k člověku, lásky bez výhrad, na podkladě uznání autority Boží. Dnešní komunismus se zdá být nejsprávnější a nejsnadnější uskutečnitelnou cestou, je jí prakticky zatím nejbližší, ale tou správnou cestou není, poněvadž stavě na zásadách dialektického materialismu neuznává Boha. A jakmile jednou člověk přestane uznávat nějakou vyšší autoritu než je sám, určitě ztroskotá, třebaže někdy za velmi dlouhou dobu. K tomu, aby komunismus dosáhl věčného ideálu lidstva, k tomu mu schází uznání Boha za autoritu nejvyšší. Pak by to však již nebyl materialistický komunismus, tak jak ho známe nyní, ale křesťanský komunismus, který by nebyl ničím jiným, než cestou k uskutečnění Kristových zásad. Přesto se však od komunismu nynějšího můžeme mnoho naučit po jeho ekonomické stránce. Ta je největším kladným přínosem komunismu společnosti.

Snahou o vytvoření co nejvíce mravně dokonalého člověka je mohutné hnutí N. P. M., o kterém se již psalo v minulém čísle. Podaří-li se tomuto mohutnému hnutí světovému přesvědčit o své správnosti celý svět a ideově porazit materialismus, budou odstraněny největší překážky na cestě k uskutečnění ideálu jednotného lidstva. Je to práce gigantická, práce mnoha generací a snad i staletí, vyžadující nesmlouvavý postoj členů tohoto hnutí samých vůči sobě. Znamená to nejvyšší morální síly, znamená to mravní převýchovu celého lidstva. To je podstata a kořen celého úspěchu.

Člověk a jeho duch

(Pokračování)

Díváme-li se reflexivně na minulé období, co řeklo nebo jaké poznatky přineslo o lidském duchu, můžeme konstatovat chudé výsledky.

Ještě E. Kretschmer¹ se vyjadřuje o duchovních jevech velmi sníženým způsobem a považuje své pojetí za samozřejmý výsledek experimentálního zkoumání.

Intelligence lidská, myšlení není, podle jeho vyjádření, samostatnou duševní schopností; je to praktické slovní označení některých úkonů a schopností celé osobnosti. V užším smyslu rozumíme lidskou inteligencí úkony v oblasti vyšších představ čili schopnost k získání a podržení bohatého materiálu představ. Rozlišuje reproduktivní inteligenci, která znamená schopnost učit se a pamatovat si, a produktivní, znamenající apercepci, schopnost soudu a úsudku; někdy znamená každý způsob nového duševního tvoření a je to totéž co nadání, a pak zahrnuje nejen logické a poznávací schopnosti, nýbrž i umělecký cit, fantasií a praktickou životní energii. Chceme-li rozlišit obecněji rozdíl mezi inteligencí a charakterem z poměru těchto věcí k celé osobnosti, intelligence se projevuje představivou činností, charakter zase značí afektivní a volní stránku.

Všechny jevy patřící k myšlení a inteligenci označuje Kretschmer za kvantitativní souhrny představ. Bohatost nebo chudoba na představy tvoří větší nebo menší nadání; kvantitativně měří únavu nebo osvěžení mysli stejně jako pohotovost a možnost něco nacvičit v mysli. I nejvyšší projev intelligence, genialita není nic jiného než schopnost tvořit osobní a hodnotné ideje a výrazové formy, jimiž dosud nikdo nemyslel a nikdo je neprožíval, takže jsou schopné stvořit historicky nová období.

Jeden z hlavních rysů myšlení a nadání v myšlení je duševní pohyblivost. I ta je závislá na temperamentu. Autor to dovozuje z rozdílu, jak rozdílně rychle nebo pomalu myslí cyklothymní nebo schizothymní typy.

Všem duševním jevům určuje biologický základ, i když, jak sám doznává, pro mnohé duševní jevy biologický základ ještě neznáme, na př. pro musikální nebo matematické talenty.

I pro charakterní vlastnosti člověka Kretschmer určuje prvky pudové, citové a volní s předpokladem tělesné konstituce, z níž plyne temperamentní základ, sexuální sklony a de-

generační úkazy lidské bytosti. Z téže tělesné struktury pochází zdatnost vegetativních funkcí a nervového systému; ovlivňuje pevnost nebo slabost afektivního života. V tělesné konstituci jsou obsaženy i škodlivé prvky pro lidskou osobnost pocházející na př. z alkoholu, z pohlavní nemoci, arteriosklerosy atd.

Karakter člověka se rozvíjí od dětství pod stálým vlivem tělesné konstituce, t. j. dědičných vlastností a konstelace t. j. všech prvků prostředí, které vyvolávají v lidské bytosti stálé reakce. Vnější vlivy přicházejí jako pobídky anebo zábrany a začínají už v zárodečném vývoji, jiné dovedou působit na jednání lidské osobnosti po celý život. Temperament se může buď otupovat nebo stávat dráždivější, někdy třeba pod vlivem alkoholismu až k brutální dráždivosti nebo k ethické nízkosti.

Vývoj lidského charakteru je podmíněn především vnějšími psychickými činiteli, trvalým duchovním prostředím a silnějšími zážitky citovými. Ty mohou někdy působit déle a měnit vývoj osobnosti. Jenom ve výjimečných případech může jediný zážitek vykolejit vývoj osobnosti docela. Působení z vnějšku a z výchovy může zapůsobit velmi intenzivně na složitou stavbu duševního života a na ethickou stránku osobnosti. I v takovém případě působí temperamentní prvky. Kretschmer zdůrazňuje, že i sociální city, k nimž měl mladý člověk sklony, byly zničeny nepravdělností sexuálního pudu nebo tělesnou konstitucí znetvořenou vnitřním vyměšováním. I ethické zásady považuje Kretschmer za čiré sugesce, které dýchá mladá bytost skoro jako vzduch ve svém prostředí, takže se málokomu podaří vymanit se z ethických zásad, zvláště tehdy, když temperamentní sklony se s nimi shodují. Z vnějšího světa přicházejí zásady, z vnitřního temperamentní a pudové prvky a z těchto dvou světů vznikají vnitřní konflikty v praktickém životě. Tam myslí Kretschmer, že odhalil zdroj různých duševních reakcí a neuros. Duchovní svět se mu zdá, že zúžil lidem obzor, oproti volnosti a pružnosti jiných.

Z materiálu takto pojatého duchovního světa se vodí nové psychologické proudy, některé radikálnější, jiné střízlivější. Zajímavější směr na těchto základech je dán snahou,² učinit celý běh života v jednotlivých obdobích vývoje a věku předmětem duševnědného

¹ Medizinische Psychologie, 1939.

² Der menschliche Lebenslauf od Dr. Charlotte-Bühlerové.

zkoumání.³ Má být prozkoumána celá struktura životního běhu, v němž se uplatňuje získaný materiál v době dětství a v dospívání. Lidský život, dílo, vztah díla k životu, lékařský a biologický materiál jsou prameny, z nichž se čerpá pro poznání duševních problémů. Vzniká tak nová možnost poznat životní problémy, které jsou částmi celku.

Růst a vývoj organismu a pak tihnutí ke smrti má pro životní běh velký význam. První období znamená tvořivost nových součástí a vývoj vzrůstu, po něm je období stálejšího růstu (asi do 50 let), v němž úhrada, potřebná pro regeneraci vyrovnává změny. I v tomto období se člověk tělesně rozvíjí. Konečné období je regresivní, v němž obnova není stejně rychlá jako změny, spíše pomalu ustává, začíná stárnutí; není tu už růstu, život se udržuje.

V prvním období tvořivosti roste schopnost funkcionální i možnost organické výkonnosti. Daří se snadněji i přizpůsobování prostředí; toto období je expansivní, zatím co zmenšování těchto možností je restriktivní. Biologicky je expansivní možnost omezena.

Expansivní možnost dostupuje vrcholného bodu v rozmnožování. Živý jedinec se stává i nepřímo expansivní tím, že plodí další expansivní život. Tento pohled na život má stejnou důležitost, ba někteří biologové považují tuto expansivnost za hlavní pro rozdělení období života.

Experimentálně je zjištěno, že některá zaměstnání a některé výkony nabývají vzestupu nebo klesají s biologickým vzestupem nebo klesáním. Jsou však funkce a výkony, které jdou opačným směrem než biologický vzestup nebo biologické klesání. Tyto výkony a taková činnost je podmíněna duševní zákonitostí; je v určitém smyslu nezávislá na fyzické výkonnosti jak časově tak sama v sobě, v možnosti nové zkušenosti a v možnosti opakovat je atd.

V duševním zaměstnání vrcholný bod biologické vyspělosti se neshoduje s vrcholným bodem duševní vyspělosti. Tam, kde kulminuje organická vyspělost, tam duševní zaměstnání teprve začíná. Vrcholný bod biologické vyspělosti je v 25 letech. V této době samostatné duševní zaměstnání na př. vědecké teprve začíná. Rovněž nekončí schopnost duchovní s organickou schopností regenerace, nýbrž daleko ji převažuje. Někdy až za 65 roků věku trvá duševní schopnost práce, zatím co biologická zdatnost trvá do 45 let. Plná vyspělost biologická se shoduje na př. s plnou

výkonností sportovní, někdy dokonce sportovní klesá dříve; plná výkonnost v ruční práci trvá daleko i 10 let za kulturní bod biologický, zatím co práce hlavou může mít plnou výkonnost o dobu dalších 10 let delší.

Tělesné kvality vázané na biologický stav organismu se nazývají vitální. Vitalita je souhrn tělesných funkcí a zdatností, které se stupňují nebo opadávají spolu s biologickou zdatností a vzrůstem.

Vitalita v tomto pojetí je důležitou základnou pro běh lidského života. Některá zaměstnání jsou úplně na ni vázána, takže osobní uplatnění je podmíněno biologickou zdatností. Hodnota života se váže u mnohých lidí na biologickou zdatnost i proto, že vitalita působí v sexuálním životě a v lásce.

Ženy z velké části vážou svůj životní běh na tělesné kvality, na erotickou přitažlivost, takže ztráta vitality znamená tragiku spojenou se směřností u žen v »nebezpečných letech.«

Samozřejmě že i muži žijí ze závislosti na vitalitě a sprádaají svůj životní běh na př. jako věční milovníci a dobrodruhové v mravním životě.

Nemusí být závislost na vitalitě jen zdrojem tragického nebo výstředního běhu života. Vitální síla života může být zapředená i do vážného zaměstnání a pak dodává nadšení pro práci a dílo.

Vitální základna se zdokonaluje zkušenostmi. Zkušenost přináší k prostému funkčnímu výkonu větší zdatnost a habilitu, další vypěstování přirozené síly a zdatnosti, a to pod vedením vědomé kontroly; vitální činnost dostává tím návykem větší pevnost a snadnost a propracování z duševního uvědomění. Mysl rozšiřuje svou činnost i do vitálního řádu kontrolním zásahem a vůle upevňuje vytrvalost a sílu. Každé zaměstnání může získat z této duchovní pomoci, je-li smysluplně připojována k vitální zdatnosti. I duchovní činnost může být podporována vitálností zvláště v prvních obdobích. I tělesná i duchovní činnost má dvojí období; jedno pouze funkční, druhé pak znamená organickou činnost, vypěstovanou, prohloubenou a cílevědomou. Duševní svět se přelévá i do vitální činnosti a jejího průběhu a tím vitálnost se oduševňuje. Duševní činnost často nahrazuje i menší zdatnost vitální nebo ji doplňuje, takže často lidé vitálně slabí vykonají mnoho duševně.

Z pojetí duševního světa a života, jak je má Kretschmer a které je v různých variacích dosud předpokladem »vědeckého« názoru na duši, vyrůstá u Charlotte Bühlerové širší a poctivější možnost poznat duševní čin-

³ Bühlerová označuje autora (F. A. Carus) z dob romantiky za prvního, který učinil pokus psychologicky zkoumat lidský běh života.

nost a tím i duši. Tohoto přechodného období vývoje zkušenostní psychologie si na př. česká práce v exper. psychologii dosud nevšímá.

Ze zjištěné zkušenostní základny je možno jít mnohem dále v určování lidské činnosti duševní a duchovní. Variace činnosti a její nezávislost na biologické stavbě, i když s ní souvisí, předpokládá samostatný ráz duševní činnosti a její samostatnou zákonitost. Každá činnost plyne ze zákonitosti věci; zákonitostí je dán bytostní ráz čili ontologická struktura. Zákonitost působí, že věc tíhne k své úplnosti a k své realizaci. Realisace je dána v možnosti čili potencialitě každé věci, činnost je přechod z potenciality k uskutečnění. To je přirozené tíhnutí každé věci k nabytí svého celku (entelecheia), protože každá věc má přirozenou adaptaci k svému uskutečnění čili k přirozenému svému cíli. I když tento postup k realizaci je velmi složitý a děje se za spolupráce vnitřních i vnějších činitelů, je nakonec vše podřízeno realizaci — přirozenému cíli. U živých bytostí, zvláště u člověka toto přirozené tíhnutí k realizaci sebe nabývá duševního a duchovního rázu. V člověku je vitální činnost zvláštním způsobem podřízena duchovnímu rázu a tím vedle činnosti ryze biologické je v něm činnost smyslová, duchovní smíšená s činností vitální a pak ryze duchovní, myšlenková a svobodná. V člověku je život velmi složitý a schopnost činnosti je mnohonásobná.

Každý pokus zjednodušit duševní činnost lidskou nebo uvést ji na společného jmenovatele s činností fyzickou nebo fyziologickou uvádí vědecké badání o duši na scestí a do

bludů. Realita duchovní činnosti není menší ani méně zjiitelná než organická a vitální činnost.

Vitální činnost i organicko-duševní podbarvuje celou aktivitu lidskou i tu nejvyšší duchovní, protože všechna aktivita vychází z téhož zdroje, z lidské duše. Neexistuje jen jediný výklad této spojitosti, t. j. snaha uvést všechnu aktivitu lidskou na biologickou a vitální. Z aktivity vitální a organicko-duševní zakoušíme pestrost a střídání nálad, pochází z ní živelná energie vášní, jimiž život dosahuje intensity v tíhnutí k přirozeným cílům.

Z ní se spřádají nálady a temperamentní projevy, z ní je větší nebo menší pohyblivost afektivní. Z ní pocházejí smyslové záliby, které podle přirozené zákonitosti mají podporovat činnost a podporovat snahové napětí.

Tělesná konstituce a vnější působení, i když mají svůj podíl na stavbě duševního života lidského, nestačí na to, aby se vysvětlil celý lidský běh života, protože i vitální i pudové a temperamentní sklony mají u člověka mít lidský ráz. Realita člověka vyžaduje uznání ještě jiného prvku duchovního, který dává aktivitě lidské její vlastní velikost a ráz. Pro tento ráz mravnost lidské činnosti není jen vnější sugescí, nýbrž patří k vnitřní zákonitosti lidské aktivity a mnoho jiných odstínů má duchovní prvek u člověka.

Docházíme k tomu, že zkušenostně lze zjistit duchovní prvek lidské činnosti a že snaha snížit duchovní ráz ve zkušenostní psychologii není odůvodněna zkušenostním postupem.

Dr M. Habáň

Po stopách zapomenutého Boha

1. Homo magus, magický člověk, jak jej někteří nazvali, zdál by se podle předešlých výkladů¹ bytostí jednolitou, s určitým výrazným profilem, která se ovšem v mnohých podstatných rysech liší od racionalistického člověka našeho věku svými zvláštními názorovými kategoriemi a svým celkovým vztahem k světu, ale přesto je to bytost zvláštní ucelené duchovní fysiognomie. Svět, v němž tento prvotní člověk žije, je svět magický, prostoupený nadpřirozenými silami a mocnostmi, jejichž přízeň a pomoc si chce homo magus získat různými zpodobovacími obřady, kouzly a praktikami. Je to svět, v němž neplatí prvotně naše logické zásady, vypracová-

vané západoevropskou filosofií, neboť prožívání kosmického dění má zde znaky chápání mimologického, či jak někteří (zejména Lévy - Brühl) říkají, praelogického, kde nejde v prvé řadě o myšlení v příčinách a účincích, nýbrž v korespondencích a vzájemných analogiích. Když se moderní etnologická věda minulého věku setkala s těmito neobvyklými zjevy mimologického chápání světa, snažila se ji vpravit do určitých kategorií našeho myšlení a chtěla především v své zjednodušovací snaze vysvětlit duchovní svět primitiva z jednoho, podle jejího přesvědčení základního jevu, z něhož vývojem vzniklo vše ostatní. Tak se tedy hledal prvotní jev náboženský, jednoduchá náboženská představa, která je základem dalšího a z níž se nakonec vyvinula představa jednoho Boha, tedy monotheismus. Pomine-

¹ Tato studie je výňatkem z větší práce, která chce být pokusem o nárys filosofie kultury.

me-li dnes již zcela opuštěný názor J. Lubbocka (v knize »The Origin of Civilisation and the primitive condition of man,« 1870) o prvotním ateismu primitivního člověka — to neuznali ani agnostiční ethnologové, — soustředily se hlavní teorie o vzniku náboženství kolem několika jevů; tak uctívání určitých předmětů dalo vznik fetišismu, ctění předků manismu (u Spencera), úcta k zvířatům nebo rostlinám vedla k teorii totemistické a konečně vědomí o jsoucnosti duše dalo vznik animismu. Všechny těchto teorií jsme se krátce dotkli v předešlých výkladech; tentokrát je nutno vzhledem k dalšímu říci něco více o nauce, která se v rozhovorech o vzniku náboženství dostala do středu zájmu a způsobila tak vlastně zásadní obrat dalekosáhlého významu v nazírání na vznik náboženství a zejména monotheismu.

Míníme tím animismus. Jeho tvůrcem je anglický etnolog E. B. Tylor, který vyložil hlavní poučky svého nazírání v knize »Primitive Culture« (1871) a v ostatních svých spisech, z nichž jeden byl přeložen také do češtiny.² Animismus je teorie ucelená a do všech důsledků propracovaná, není tedy nijak divné, že tím získala důvěry a vlivu na ostatní ethnology a kulturní filosofy. Je celkem prostá a vysvětluje — podle přesvědčení svého tvůrce — všechno: dva znaky, které jsou zárukou úspěchu, dokud ovšem nepřijdou fakta a svojí pádností nepromluví o skutečnosti podstatně jiné. Takové jsou tedy hlavní znaky animistické teorie:

1. Primitivní člověk se dostal k představě něčeho, co můžeme nazvat duší, z pozorování dvojích jevů: jednak spánku, vzrušení, nemoci a smrti, a pak z prožívání snů a vidění. V prvním případě se mu tělo zdálo opuštěné od duše — oživujícího principu, v druhém případě se tato duše ve snech a viděních projevovala jaksi sama o sobě. To se týká především člověka a z toho vyvozoval primitiv trvání duše po smrti, stěhování duší a péči o mrtvé.

2. Prvotní člověk si představuje okolní svět podle sebe a tak přenáší své prožívání duše i na okolní svět, především na zvířata a rostliny. Rozdíl mezi oživeným a neoživeným mizí.

3. Ze ctění předků, kteří již nemají těl vzniká představa čirých duchů. Tito duchové se mohli zase vtělit, tím se vykládá posedlost; nemoc a smrt se vykládají vstupem zlého ducha. Takovým vtělením ducha se vysvětluje fetišismus, uctívání klacků a kamenů a vůbec uctívání bůžků.

² E. B. Tylor, Úvod do studia člověka a civilisace, J. Laichter, Praha 1897.

4. Čistí duchové se objevují také v přírodě a tak vzniká uctívání různých duchů, uctívání vody, řek, moře, ctění přírody vůbec, stromů, zvířat, totemu, hada. Vrcholem tohoto vývoje je »božství«, které se nevztahuje k individuu, nýbrž k celému druhu.

5. Tak vzniká vlastně mnohobožství — ctění jednotlivých bohů nebes, deště, blesku, větru, země, vody, ohně, slunce a měsíce; i jednotlivé lidské činnosti jsou zbožněny; objevuje se bůh války, rolnictví, smrti a života.

6. Již zde vzniká jakýsi dualismus. Dobro a zlo se ovšem nechápe mravně, nýbrž podle toho, je-li »užitečné« nebo »škodlivé«. Na vytvoření těchto pojmů měly vliv užitečné a škodlivé síly, zejména světlo a tma.

7. O vlastním jednobožství se nedá u primitivních kmenů mluvit. Je to, podle Tylora, spíš jakýsi polytheismus, který vrcholí v uznání jednoho nejvyššího božství. Nad všemi jednotlivými bohy se dá u primitivů postihnout jakási nejvyšší bytost, jejíž uznání můžeme v dějinách náboženství dobře sledovat až k plné síle a jasnosti. Monotheismus je tedy u Tylora výsledkem vývoje z animistických a polytheistických představ u primitivů, nedá se tedy říci — jak prý dovozují nauka degenerační, — že by představa jednoho Boha byla zbytkem jakéhosi vyššího stavu, který dobou upadl a uchovává se jen v matných a neurčitých vzpomínkách.

Po tomto poněkud důkladnějším výkladu Tylorovy animistické teorie, nebude nikoho překvapovat její fascinující vliv, který nepochybně tkvěl v tom, jak logicky, jasně a na první pohled přesvědčivě dovedla vysvětlit náboženský vývoj primitivů a člověku minulého století tak podala bez veliké myšlenkové námahy stručnou a prostou nauku o vzniku náboženství vůbec. Nedejme se však mýlit touto prostotou, která tak snadno vysvětluje věci velmi složité; platí o ní to, co řekl Chesterton o podobných zdánlivě jednoduchých teoriích, vysvětlujících velmi snadno a velmi rychle skutečnost, která bývá vždy poněkud jiná a vždy poněkud složitější: znakem těchto zjednodušujících nauk totiž vždy bývá, že tam všesko klape do posledního kolečka a do posledního šroubku, ale je to jaksi malé a opravdový svět a opravdová skutečnost jsou vždy větší a složitější. A to je opravdu případ Tylorova animismu a všech, kdo s touto naukou souhlasili. Zkrátka a dobře, fakta jsou poněkud jiná a žádají si jiného výkladu než je animismus, který se ukázal spíše jako duchaplná doktrína, odpovídající více dobovým směrům a dobové náladě vývojové než opravdovému stavu věcí. Jedinou omluvou pro tvůrce animistické nauky by snad mohlo být,

že neznal dostatečně opravdový život primitivů, který v jeho době nebyl ještě pořádně probádán, ačkoli již tehdy bylo celkem známo všechno to, z čeho jiní vyvodili závěry odlišné a pravdivější.

Stojí za zmínku, že kritika animismu vyšla nejen od Tylorova krajana, nýbrž i od bývalého zastávce této teorie, který však měl tolik odvahy, že se sklonil před jednoznačnou mluvou faktů a proti Tylorovi podal o vzniku náboženství, především pak jednobožství, názor jiný a tak převratný a přesvědčivý, že od těch dob je animistická teorie nejen důkladně otřesena, nýbrž přímo potřena. Tímto mužem je Skot, básník, historik, literární historik, essayista a ethnolog Andrew Lang, autor převratného a v bádání o vzniku náboženství podstatného díla »The Making of Religion«, které se od roku 1898 dočkalo tří vydání (III. vydání vyšlo r. 1909).³ Andrew Lang nebyl škrobený učenec, který se jednou pro vždy zapsal nějaké teorii a za žádnou cenu od ní neustoupil; jeho knihy nejsou psány suše a nezáživně, nýbrž s vtipem a fantasií, která zajisté přispěla k tomu, že neustrnul na jednom bodě.

Lang byl přesvědčeným vyznavačem Tylorova animismu a jeho výkladu o vzniku monotheismu. Když však pročítal zprávy jednoho benediktinského misionáře ze západní Austrálie a setkal se tu se skutečnostmi, které neodpovídaly této nauce, domníval se, že se misionář mylí. Důkladnější studium ho však neustále přesvědčovalo, že více pravdy je v skutečnostech samých a méně v Tylorově teorii animistické. A to byl začátek obratu v jeho nazírání, který se Lang nebál doznat a z něhož vyvodil svou vlastní teorii, velmi odlišnou od animismu, i když se v některých věcech starší Tylorovy nauky držel. I když Langovo nové pojetí znamenalo skutečnou revoluci v ethnologii, nesmíme se domnívat, že bylo hned od všech obecně přijato jako jediné správné a platné. Spíše nuno říci, že na jeho názory odpovídali současní ethnologové mlčením nebo přehlížením, ve většině případů pak ostrým odmítnutím a kritikou, na kterou Lang odpovídal neméně břitce a duchaplně. Jak tomu tak často bývá v jiných vědách, vznikl zde obrat nikoli jen zaznamenáním nových objevů a nových faktů, nýbrž také novým viděním a novým chápáním jevů již známých, ale nesprávným nazíráním zastřených nebo zapomínaných.

Jaké byly ony nové objevy, které tak důrazně

³ Z ostatních spisů Langových jmenujeme »MAGIC and Religion« (1901), »Myth, Ritual and Religion« (1901), »Custom and Myth« (1904), »Social origins« (1903) a »Secret of Totem« (1905).

a přesvědčivě podepřely nový Langův názor na náboženský vývoj primitivů? Lang vystoupil v knize »The Making of Religion« s materiálem, který částečně shromáždil sám, částečně již našel v dílech starších ethnologů, kteří si s ním buď nevěděli rady, buď jej špatně vykládali. Jsou to poznatky o jihovýchodních Australanech, které podle všech známek nutno pokládat za kmeny stojící kulturně velmi nížko, neboť jsou na stupni loveckém a sběratelském, bez zemědělství, pěstování dobytka, hrnčířství a bez kovů, a představují tedy podle vývojové nauky nejnižší stupeň kulturního vývoje. Při zkoumání života těchto australských kmenů se ovšem přišlo na některé zvláštnosti, které ani tak nemluvily pro prvotní vývojový stupeň, jako spíše poukázaly na velké stáří těchto kultur, neboť se tu objevily známky vysokého chápání především věcí náboženských. Starší badatelé dále neznali a konec konců ani nemohli znát dost dobře jednu velmi důležitou zvláštnost, kterou objevili teprve ti, kterým se podařilo získat důvěru některých členů těchto kmenů. Nevěděli totiž, že o náboženských představách těchto kmenů jsou svědectví dvojího druhu; jednak zprávy žen, dětí a nezasvěcených mužů a dále — což je pro poznání vlastních náboženských představ nejdůležitější — svědectví zasvěcených mužů a mladíků. Ze zpráv těchto zasvěcenců vytvořil anglický badatel W. A. Howitt důkladný obraz náboženského života jihovýchodních Australanů v knize »The Native Tribes of South East - Australia« (1904) a to byl jeden z nejdůležitějších pramenů Andrewa Langa.⁴

Když tedy Lang později shrnul všechny tyto výzkumy v jakýsi celistvý obraz a vytvořil svou vlastní teorii o vzniku a vývoji náboženství prvotních národů, ukázalo se, že se tu v podstatných věcech opouští animistická nauka a staví se v jistém smyslu na hlavu. Nově objevená fakta totiž prokázala, že tyto kmenové ožívují přírodní objekty jen velmi málo, nejvíce slunce, měsíc a některé hvězdy, což znamená, že je zde animismus slabě vyvinutý. Žádný přírodní předmět nepožívá náboženské účty. Totemismus se u těchto kmenů objevuje málo, totemové zvíře není nábožensky uctíváno a docela zde již není ctění předků. Co však u těchto australských kmenů, jejichž kultura — jak se ukázalo — je velmi stará, nelze pominout, je ona překvapující a pře-

⁴ Howitt byl přesvědčen, že vyšší náboženské formy jsou toliko u jihovýchodních Australanů, u ostatních kmenů Austrálie v ně nevěřil. Totéž říkali i další dva ethnologové B. Spencer a F. J. Gillen v knize »The Native Tribes of Central Australia« (1899) a »The Northern Tribes of Central Australia« (1904). Tento názor se později ukázal mylný.

vratná skutečnost, že se zde setkáváme s vírou v jednu nejvyšší bytost (Lang ji nazývá »high god«) a to nutno označit jako monotheismus. Tato bytost má vysloveně mravní charakter, nařizuje, odměňuje a trestá chování zde i na onom světě. Žila dříve na zemi, teď je v nebi a odtud se dívá na svět. Nemá chrámů ani jiných svatyní, není zobrazována a stane-li se tak u některých kmenů při mystériích, musí být obraz pod trestem smrti zničen. Přehlídka těchto nejvyšších bytostí u jednotlivých australských kmenů je velmi bohatá, pestrá a poučná a i když byla v pozdějších dobách novými objevy hodně rozmnožena, obdivujeme u Langa přesto mnohost zaznamenaných jevů již v době vydání jeho základního díla. Uvedme aspoň některá z těchto podivně znějících jmen, která dokazují povědomí primitiva o existenci jedné bytosti, i když psaní těchto jmen, transkribovaných většinou anglicky, je velmi těžké a nepřesné, a proto ani není radno je vyslovovat. Tak u kmene Narrinyeri jmenuje se nejvyšší bytost Nurrundere a Martummere, u kmene Wumbaio nazývá se Nurelli, nejvyšší bytost v jihozápadní Victorii má zvláštní jméno Pirmeheal (náš otec), Bunjil je označení této bytosti u kmenů Wurnuherri, Wotjobaluk, Mukjowaraint a Kulin, kmen Wotjobaluků ji nazývá také Mami ngorak = náš otec. U kmene Kurnai je to zase bytost zvaná Mungau ngaua, což znamená také »náš otec«. A dále: u kmene Theddorů, Juinů a Ugarigů jest nejvyšší bytostí Daramulun, Thathapuliové uctívají tuto bytost jako Tathathi, Wiradjurové, Kamilariové a Enahlagiové mají Baiame, Arandové bytost Altjira a jiní a jiní kmenové v Australii, v Asii, v Americe znají všichni v tajných iniciačních obřadech sdělovanou nejvyšší bytost, která je podle Schmidta vždy osobností, vždy jedinou a jest tvůrcem všeho zde na zemi. A tak bychom mohli pokračovat dále a dále a jmenovat veliké množství těchto nejvyšších představ primitivních národů, jak je shromáždila současná ethnologie a vždy bychom se setkali se stejnými přívlastky nejvyšší bytosti. Že jde u těchto monotheistických představ opravdu o výlučné bytosti, pozívající zvláštní úcty a zvláštního postavení, svědčí paralela, kterou zaznamenává Schmidt; kmenové Jamanů nebo Jaganů, obyvatelé ohňové země, uctívají nejvyšší bytost, která se u nich jmenuje Watai-neuwa a tato bytost je podle výpovědí domorodců totéž jako křesťanský Bůh. U kmene Iamanů se nejvyšší bůh jmenuje Hitapuan, což znamená můj otec nebo Monanakiu čili ten, nad něhož není nikdo vyšší, tedy neustále představy, které svědčí o výlučnosti, jednosti, nadřazenosti, otcovství a tvůrčovství

těchto bytostí. Kmen Kubušů uctívá bytost Hu'rve, který stvořil a udržuje všechny věci a je vzýván jménem Ba, které znamená otec. I když nelze podle většiny ethnologů mluvit přímo o oběti a modlitbě, vztahující se k této nejvyšší bytosti, nejsou oběť ani modlitba u primitivů neznámé, jak dobře svědčí tato prosba Křováků: »Ó Cagn, ó Cagn, nejsme tvoje děti? Nevidíš, že hladovíme. Dej nám jídlo!« Jiná modlitba k nejvyšší bytosti mluví těmito slovy: »Otče, přicházím, prosím Tě, dej mi jídlo a všechny věci, které potřebuji k životu.«

Takto tedy vypadají hlavní důkazy o víře v nejvyšší bytost, jak je uvádí Lang a mnozí jiní badatelé o vývoji náboženství. S mnoha stran byly od kritiků těchto názorů vysloveny námitky, že prý jde u těchto představ o vlivy křesťanské nebo i islamské, které působily na vytvoření monotheistických pojmů nejvyšší bytosti u primitivů, že tedy nelze nijak počítat u těchto představ s velkým stářím. Tyto námitky neobstály před důkladným a věcným zkoumáním a jsou dnes všemi ethnology odmítány; proti jejich oprávněnosti se vyslovil i Söderblom.⁵ Dnes je již výklad o nejvyšších bytostech zásluhou W. Schmidta postaven na přísně vědecký základ, který nepřipouští žádných pochyb a byl přijat všemi významnými ethnology a stal se základem veškerého dalšího bádání o prvotních formách náboženství. Uvedme zde jako příklad přísně logické vysvětlení představy nejvyšší bytosti, kterou již známe jako Mungau ngaua, otec náš; tento výklad provedl W. Schmidt a podáváme jej zde podle Söderbloma (v knize »Das Werden des Gottesglaubens«):

1. Mimo Mungau ugana nejsou žádné ostatní nejvyšší bytosti jednoduché představy, nýbrž složeniny z mytů.

2. Žádná z kulturních vrstev, v nichž se tyto bytosti objevují, nemá nejvyšší bytost, přesněji řečeno: žádná ze specifických mytologií tohoto kulturního okruhu nedospívá sama k nejvyšší bytosti.

3. Protože mají tyto mythologické představy zřetelné znaky nejvyšší bytosti — moc stvořitelskou, sídlo na nebesích, spojení s bleskem a deštěm, morální rysy — pocházejí tyto znaky ze stupně, který předchází kultuře bumerangové, z prakultury (kultura bumerangová je pozdější vývojové stadium prakultury, prostoupená již prvky matriarchátu).

4. Příímý důkaz je ten, že se u kmene na starém stupni kultury objevuje nejvyšší bytost Mungau ngaua, která není v žádné spojitosti s nějakou australskou mythologií.

⁵ Srv. knihu U. Söderbloma: *Das Werden des Gottesglaubens* 1916.

Proč podává W. Schmidt tento logický výklad o postavení představy Mungan ngaua v ostatním prostředí primitivní kultury? Povědomí nejvyšší bytosti se totiž neobjevuje na dnešním stupni vývoje primitivních kultur zcela v čisté formě, neboť tyto kultury prošly již určitými změnami. Představa nejvyšší bytosti je smíšená s mytickými prvky, zejména s mythy slunečními a měsíčními, které původní ideu nejvyšší bytosti zastírají, ale přece docela nezatačují. Jsou to prvky pozdějšího kulturního navrstvení, které přikrývají původní pramonotheistické představy nejvyšší bytosti, ale samy ideu nejvyšší bytosti nemají — tato idea je tedy starší, původnější, jak konečně svědčí i to, že se s nejvyšší bytostí setkáváme u kmenů, které stojí na nejnižším kulturním stupni, mají kulturu předbumerangovou, tedy časově starší (u kmenů australských, jihoafrických a nilských).

Je pochopitelné, že ethnologie a zkoumání náboženského vývoje u primitivů se ptá po smyslu a příčinách tohoto zakrývání původní představy nejvyšší bytosti mytickými obrazy, které mnoho badatelů svádějí k tomu, aby z nich vyvozovali náboženství prvotních národů vůbec. Tyto druhotné útvary, které, abychom tak řekli, obsahují základní představu nejvyšší bytosti a přidávají k ní mytologické složky někdy velmi komplikované, objevují se v sociálních útvarech primitivů, někdy pokročilejších, svými podmínkami a složením odlišných od nejstaršího stupně. Tak se z původního sběratelského stupně dělí primitivní kultura na stupeň zahradnický, stupeň lovecký a pastýřský (kočovnícký). Stupeň zahradnický již svou povahou zdůrazňuje podíl ženy na udržení hospodářského a sociálního života kmene a úzký styk se zemí a její plodivou silou podmiňuje mytickou představu matky-země a měsíce, jehož fáze jsou ve spojení se sexuálním životem ženy a její plodností. To je základ mythologie lunární, obrazy měsíce v úplňku a měsíce temného jsou symboly dobrého a zlého, krásného a ošklivého. Nejvyšší bytost zde nezmizela, postřehneme ji za představou měsíce v úplňku; matka-země se stává bohyní, sestrou, ženou nebo dcerou nejvyšší bytosti, která je vždy mužská a na nejstarším stupni vždy sama.

Solární mythos je znakem stupně loveckého; nejvyšší bytost je spojena s mytickým obrazem slunce, pramenem života a vši plodnosti, se sluncem vycházejícím i zapadajícím, které symbolisuje činnost této bytosti, ale také její nečinnost. Také představa mužského předka se sbližuje s ideou nejvyšší bytosti; všechno se naturalisuje, symboly slunce jsou orel, sokol, lev, magické chápání se zesiluje,

je to zároveň společenství, v němž převládá totemismus s jeho složitými obřady iniciačními a obřízkou. Magické chápání a magická příčinnost se stává převládajícím výkladem a postojem ke skutečnosti.

Konečně je tu společenství pastýřské, které zachovalo poměrně nejlépe staré dědictví nejvyšší bytosti, neboť kočovnícký život, život na stepích a rozlehlých pastvinách nevyvolává bohatství mytických představ jako v společnostech loveckých a zahradnických. I stupeň pastýřský, jako lovecký, jsou útvary patriarchální. Nejvyšší bytost zde má podoby vysoce vyhraněné jako Allah u Arabů, Bůh u hamitských národů v Africe a velcí bohové u indoevropských národů.

2. Dnes tedy již nelze ve vážné úvaze o vzniku náboženství popírat povědomí o nejvyšší bytosti jako základní a nejstarší náboženské představě. Tylorův animismus neobstál před důkazy, které shromáždil Andrew Lang a neobstojí tím spíše dnes po vyčerpávajícím díle P. W. Schmidta a jeho kruhu.⁶

Svémi objevy prokázal Lang, že animismem nelze vyložit náboženský vývoj primitivů; především není idea nejvyšší bytosti na konci tohoto vývoje, jak chtěl dokazovat Tylor svojí teorií, nýbrž na jeho začátku, že je to představa stará a prvotní, a i když by se zdálo, že aspoň v určení povahy této nejvyšší bytosti má animismus částečnou pravdu v tom, že tato bytost je duchová, ukázalo zase podrobnější bádání, že ji primitivové nechápou ryze spirituálně, nýbrž spíše anthropomorfně, jako bytost duchovně tělesnou.

Není-li tedy tato prvotní náboženská představa výslednicí dlouhého vývoje, odkud se vzala, kde máme hledat její původ nebo jak vznikla? Na tuto velmi vážnou otázku je možno dát dvě odpovědi: buď vznikla prvotní idea jednoho Boha přirozeným poznáváním a logickým závěrem z věcí stvořených na stvořitele jako usuzujeme analogicky v našem světě z věcí námi vytvořených na jejich tvůrce přirozeného, což se dá předpokládat i u primitiva, jak soudí také Lang. Nebo pokládáme tuto ideu za dědictví prvotního zjevení, které můžeme důvodně předpokládat, ale o jehož rozsahu i povaze přímo nevíme nic. Schmidt nepokládá za nutné pro ethnologii jako vědu přijímat tuto druhou odpověď o prvotním zjevení, neboť idea jednoho Boha se dá vyložit cestou přirozeného logického závěru; i podle katolické nauky předpokládá vira v Boha jeho přirozené poznání rozumem. Prazjevení by tuto přirozenou ideu pak doplnilo nebo rozmnožilo, ale i přiroze-

⁶ Tímto základním dílem je spis P. W. Schmidta »Ursprung der Gottesidee«.

ným poznáním k ní člověk může dojít. Oba, Lang i Schmidt, předpokládají ovšem u primitiva stejně logické a příčinné myšlení jako u racionálního člověka západoevropské kultury našeho věku, ale což jsme si neřekli, že toto myšlení se pohybuje spíše v analogiích, korespondencích, participacích než v logických závěrech důvodu a důsledku, příčiny a účinku? Nedejme se však mýlit; spíše než kausálním chápáním, které je jen jednou formou racionalisovaného poznávání lze dospět k poznání nejvyšší bytosti analogií, účastenstvím, korespondencí, což nejsou nijak nižší stupně poznávání, nýbrž toliko jiné formy chápání, jimiž možno dojít k poznání stejně jako logikou a uvažováním příčinným. A jest vlastně otázka, nepředpokládá-li již přirozené poznání Boha jeho spoluúčast, neboť Bůh jako skutečnost nehmotná a přímo nepoznatelná nemůže být chápán toliko přirozeným způsobem bez jeho samotné účasti. A konečně věnujme na chvíli pozornost tomu, že se nejvyšší bytost u mnohých primitivních kmenů chápe jako »otec«, »můj otec«, »naš otec«, jak jsme viděli na příklad u Mungan ngaua, tedy jmény, která nejsou primárně výsledkem myšlení logického a ještě spíše poukazují na možnost zjevení. Kdyby byla představa nejvyšší bytosti jen závěrem logického kausálního myšlení, jak předpokládá Lang, nemohla by upadnout v zapomenutí, jak zaznamenáváme u většiny primitivních kmenů, neboť toto kausální myšlení by přece mělo být v činnosti stále; zatím jsme však svědky, že prvotní představa nejvyšší bytosti bývá zapomenuta a zasuta představami jinými, mytologickými a jen stěží na některých stupních odkrýváme ideu primárního jednobožství — nemluví to také pro tradiční uchování určitého základu, který zde jednou byl v plné síle, jasu a ryzosti a který toto všechno ztratilo?

Zde jsme dospěli k další otázce, jak si vysvětlit, že se prvotní jednobožství u pokročilejších stupňů primitivních kultur objevuje v podobě zastřené a snižené s nižšími formami magie a magického ritu. Zde lze, tuším, podat jediný rozumný výklad, že tu totiž jde o úpadek vyšších útvarů náboženského života, o zapomenutí veliké a vznešené idey, na jejíž místo nastupují představy nižší a nový vztah k věcem a k světu — poměr především magický, kouzelnický, nikoli vztah závislosti na jedné božské mocnosti. Takto se nám konečně také zařaduje magický obřad a chápání magického člověka do celkové souvislosti duchovního vývoje člověka, nikoli jako prvotní stupeň, nikoli jako základ a živná půda vyšších útvarů, které měly podle mno-

hých vzniknout z magie a z ritu, nýbrž jako odpad, zatemnění a zapomenutí, druhotvar, který zbytněl a přikryl původní ryzost a prostotu vysoké ideje nejvyšší bytosti. Nebyla to však absolutní temnota, v níž by nezářilo ani jediné světlo, ani sebemenší záblesk vyššího a správnějšího tušení. Před tímto podivným světem magického člověka stojíme často v úžase a s nepochopením, neboť se nám právem zdá, že je neproniknutelný pro naše rozumové chápání, jsme ochotni jej prohlašovat za neskutečný, podstatně nezávazný, za radikální úchylku, změť afektivně a emocionálně podmíněných představ, které nelze brát vážně. Ale tento, mohli bychom říci, psychologizující pohled, který je pohledem většiny ethnologů a kulturních filosofů této doby, neproniká k jádru duchovního složení člověka magického. Realističtí pozorovatelé tohoto člověka nás totiž zpravují o mnohých zvláštních faktech, které nepřipouštějí toliko psychologizující výklad a dušeslovný pohled; zpravují nás o zarážející skutečnosti, že zpodobovací obřady a rituální praktiky magických lidí mají opravdu úspěch, opravdu zasahují do objektivního dění stejně jako naše evropské technické jednání. Když Frobenius popisuje zpodobovací obřad, který předcházel lovu na antilopu, upozorňuje výslovně, že antilopa byla lovcem přesně zasažena na ono místo, kam lovec zatnul šíp na obraze při zpodobovacím obřadu. Buď je možno říci, že tyto rituální praktiky mají, jak to vysvětluje Danzel, autosugestivní význam přípravy na onen duševní stav, v němž lovec zabíjí antilopu nebo provádí nějaký jiný úkon — což je toliko jiná forma psychologizujícího výkladu — nebo je nutno předpokládat, že se zde magický člověk pohybuje v jiné duchovní dimenzi, že se mu opravdu daří dotýkat se světem démonů, duchů, magických mocností, které si, zcela ve smyslu magie, podmaňuje do svých služeb a pak je to záležitost vážná, pak jeho konání má ontologicky opravdu jiný základ, jest zcela v jiné rovině než jsme my, racionalisti a technikové doby moderní a než je také ovšem křesťan. Domníváme se, že magický člověk opravdu žije v jiných duchovních dimensích, má jiné duchovní souřadnice než my a jiné názírací kategorie, můžeme-li tak říci, než má evropský člověk již od dob řeckých. Pokusili jsme se tyto zvláštní názírací kategorie postihnout, abychom zdůraznili, že rozdíl mezi člověkem magickým a člověkem racionálním není stupňovitý, nýbrž je to rozdíl duchovní struktury, že tu jde prvotně o jiný přístup k jsoucnu a jiné chápání skutečnosti. Jako základní znak tohoto zcela jiného vztahu k skutečnosti je nutno zazna-

menati chápání ducha a světa. Podle západoevropské tradice, která jednostranně přehodnotila objektivní svět a jeho vliv na lidského ducha, působí prvotně tento svět na lidskou mysl, podle magického chápání je základní skutečností duch, který působí reálně na vnější skutečnost. Proto není nijak lhostejné pro objektivní dění, jaký člověk je, jak myslí, cítí a jedná, neboť to všechno má vliv na toto dění. Toto je součást obecné lidské tradice, kterou zde stopujeme, a tím se obohacuje naše jednostranné západoevropské chápání o primárním významu objektivního světa a zároveň dělá důležitý krok k sblížení s obecně lidskými tradicemi Východu, které toto staré dědictví, uchovávané jako odkaz tradičního chápání, zachovalo daleko více než svět západní. Tím nijak nechceme obnovovat magický svět primitivního člověka — který je světem démonickým, světem, v němž převládá opravdu magie jako temná záležitost vyvolávání démonických mocností — tedy to, co je opravdu úpadkem a zblouděním. Chceme spíš toto zaměření, tuto intenci, nezávislou na konkrétním obsahu, který jí magický člověk v svém zatemnění dává, začlenit jako trvalou součást s ostatními prvky do obecné lidské tradice jakožto základu každé pravé lidské kultury. Ať je to obřad, kterým magický člověk dává výraz tělesně-duchovní jednotě lidské bytosti a přesvědčení, že vesmír není ztrnulá souhra mechanických sil, neboť do jeho dění zasahují mocnosti osobní povahy — u magického člověka spíš temné a hrůzné než světlé a příznivé — ať na posvátných místech a v posvátném čase vyhrazuje těmto mocnostem zvláštní, hodnotou svatosti, ale i hrůzy napojená místa i doby v časovém plynutí, ať jsou mu určité objekty přímo zřídly a sběrnami této hrůzyplné svatosti a posvátné hrůzy, k nimž se blíží se stejnými pocity, ať přiznává určitým osobám zvýšenou míru oné neobyčejné síly, kterou souhrnně nazýváme mana, ať k udržení této nadpřirozené síly obětuje své vládce, krále

— kněze, neboť se domnívá, že této síly ubývá, ať hledá v hieratickém ctění totemového zvířete zástavu a záruku života svého kmene a jeho praotce, s nímž vchází v jakousi úmluvu, aby udržel jednotu svého klanu a jeho trvání — zde všude homo magus udržuje, třeba v pološeru a v zatemnění, někdy až hrůzně démonickým a volajícím po očištění mocnosti světla a jasu prvky toho, co tvoří součást všech kultur a na co naše západoevropská kultura v svém jednostranně racionálním a technickém zaměření od dob konce středověku s tak neblahými důsledky zapomněla. A na počátku toho všeho, kdesi v nedozírných dálkách, že jeho oslabená paměť ani nestačí uchovat toto výsostné dědictví, kterého kdysi sám dosáhl nebo které mu bylo svěřeno, tam září ona jasná idea Nejvyšší bytosti, jak ji rozeznal po prvé Andrew Lang, z níž primitivní člověk uchoval jen trásně, jen temné vědomí, které pomalu ochabovalo a prázdnotu po něm zaplňoval jinými představami, nižšími a zmatenějšími. Ale uchoval a jí přibližuje se k nám nikoli jako cizinec a jako nižší tvor, který je od nás vzdálen dalekým vývojem, nýbrž toliko způsobem svého chápání a vidění, které volá po očištění a prosvětlení.

Toto prosvětlení přišlo. Přišlo, aby naplnilo tušení věků, aby odehnalo temnoty a postavilo všechno to, co bylo vysloveno v nejasných náznacích magického ritu a starého mythu do pravého řádu. Pokusili jsme se rozeznat, jakou řečí mluvil primitivní člověk v svém magickém obřadu, jak chápal realitu svým viděním, které jest jednou součástí člověka vůbec, nikoli jen člověka primitivního. Tento člověk se však blíží k tajemství světa ještě jinou cestou, nejen zpodobovacím obřadem; je to cesta obrazu, cesta vise, mytického chápání skutečnosti a tento mythus je opět podstatnou součástí lidské duše všech dob, nikoli nižším stupněm poznání jako se domnívali pozitivističtí filosofové kultury.

Dr Rudolf Voříšek.

Hans Driesch

Filosofie křesťanského starověku jeví asi tento postup. Sv. Řehoř z Nazianzu († 390) byvá charakterisován ještě jen jakožto *θεόλογος*, neboť oproti Bohu označil tvorstvo jen jako cosi nestálého (slovy *γενεσῆς φύσεως*). Sv. Basilius Veliký († 739), jenž vystudoval i medicínu, už specifikoval biologicky na př. thesi ze srovnávací psychologie, připustiv u psa (při čichání stopy) řetězcový soud. Sv. Řehoř z Nyssy († 395) už stál na vysoké úrovni

naturfilosofické, a to právě i s ohledem na fyziologii; když vykonal exsequie svého bratra sv. Basilia Velikého, spěchal k své sestře sv. Makrině mladší, která ležela na smrtelné posteli, a po přípravě na věčnost měl s ní dlouhou a duchaplnou disputaci o tomto světě; tento drahocenný dialog zachoval v spise *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως, ὁ λεγόμενος λόγος τῆς Μακρίνιας*, který bývá ve vědecké literatuře běžně uváděn jen zkratkou »Macrinia.« Usoudili

při tom, že rostliny mají fyzickou sílu psychickou, posoudili embryogenesi člověka zcela tak, jak ve »Škole« později sv. Tomáš Aquinský († 1274), a předstihli tak nejedno vědecké nedochůdce XX. století, atd. Zejména však probrali důkladně »strojovou teorii života«: uvažovali velmi originálním způsobem o myslitelnosti dokonce i takového theoremu, že by Bůh mohl¹ eventuálně stvořiti i myslící stroj, ale formulovali hlavně rozdíl mezi pouhým strojem a mechanismy v ústrojných bytostech na zemi způsobem dokonale vitalistickým, takže přímo zaráží nápadná shoda s nynější nejdokonalejší soustavou této nauky, jak ji podal r. 1935 v svém díle »Die Maschine und der Organismus« v Bios 4. Driesch, zvětčelý 18. IV. 1941 ve věku 74 let.² Pokračovatelem sv. Řehoře z Nyssy byl biskup Nemesius z Emesy (kol. r. 400), který znamenitě zlepšil theoretickou biologii Aristotelovu.

Patnáct a půl století uplynulo mezi touto starou, první a dosud poslední »strojovou teorií organismů« stejné formulace v naší éře, a přitom nic neobsahují, co by odjakživa nebylo patrné i prostému zdravému »selskému« rozumu lidskému; tedy proč o tom jednáme? Protože XIX. staletí tuto evidenci nevidělo, resp. před ní pštroší politikou umíněně zavíralo oči. Ne všeobecně ovšem, ale quasioficiálně u »hlasatelů přírodních věd«. (E. Bábák).

Také Driesch jako student přijal tento mechanismus (a materialismus), ale vybědl z něho po oněch experimentech s mladými zárodky echinodermat, z nichž seznal očividně imateriálního faktora vitálního i úmyslně pro něho volil Aristotelův termín (ač ne zcela i pojem) entelechie, který pomysl byl zcela běžný v středověku, jak svědčí jména sv. Augustin († 430), sv. Isidor Sevilský, (st. Isidorus de Hispala, † 630), sv. Albert Veliký (učitel sv. Tomáše Aq.), františkán Jan Duns Scotus († 1308) a jiní. V starší době byly běžnější termíny *εἶδος* a *μορφή* (forma), později entelechie (Purkyně už před Drieschem), od starověku i *ψυχή* (ne *πνεῦμα*!), anima (ne spiritus!), nyní též psychoid (psychoida), Driesch, Bleuler a jiní, ojedinele i dominanta (Reinke), faktor, (Camillo Schneider) a jiní. Za entelechii člověka uznal Driesch specificky lidskou duši (nesmrtelnou), za světovou entelechii prohlásil kdysi, zcela nesprávně, Boha;

¹ Účelný stroj bez vlastní autonomie je také jen pouhý stroj, sem patří Julius Schultz: »Die Maschinentheorie des Lebens«, 2. Aufl. 1929. Srv. i moji přednášku »Teoretická biologia« ze dne 14. XI. 1938 v časop. Svovadov VII. 8.

² U výtahu byla tato látka přednesena v kolegiích a spolku slovenských lékařů, i jinde.

jediným žákem Drieschovým ve filosofii je Alois Wenzl a ten hlásá theismus. Driesch byl mimořádně nadaný duch a neobyčejně pracovitý, ale, ač originální všechny následky materialistické éry nepřekonal, svoji (specificky organickou, proti Aristotelovi) entelechii definoval původně jakožto konstantu ústrojenců a opravil to až po 28 letech intenzivní duševní práce (konstanty přírodnin jsou úplně hmotné náležitosti). Jak snadný je dosud tento omyl, dokazuje na př. lapsus, jakého se i nyní dopustil G. Siegmund v práci »Der Sinn des Ganzheitsbegriffes in der Biologie« v »Stimmen der Zeit«, 71. Jgg., 4. Heft, 138. Bd. (I.), 1941, p. 128, slovy: »Als primum principium ist sie (scil. die Seele) auch der Grund für die organische Zweckmäßigkeit. Sie ist die Formkonstante (podškrtnuto referentem), die sich in den Restitutions- und Regulationsvorgängen äußert und schon von Aristoteles mit Form bezeichnet worden (ist)«. Seele je zde ve významu imateriálního entelechického teleologického vitálního principu ústrojných bytostí míněno: Aristotelova *ψυχὴ θρεπτική*, *ψ. αἰσθητική* a *ψ. νοητική*, scholastická anima vegetativa, a. sensitiva a a. rationalis; specificky lidská duše = forma humanitatis.

Jak všeobecně známo, usoudil Driesch ze vzniku úplně normálního plutea (larvy ostnokožců), ať jeho blastomer přidal, ať ubral, ať je jakkoli mezi sebou přemístil, na pořádací princip vitální (teleologický a imateriální, t. j. ne strojový) čili specificky organickou entelechii; fyziolog O. Kestner nazývá nyní tento princip časovým, na rozdíl od prostorového, ale pro možnost různých záměn se termín rozhodně nedoporučuje. Driesch označil organismy jakožto aequipotenciální harmonický systém. Ale to bylo známo už předtím, aspoň všem autorům, kteří se násilně nebránili myšlení, jaké řídí philosophia perennis. Tento Drieschův závěr je správný, ale méně šťastna byla tato stránka jeho formulace: kdyby vyvíjející se zárodek byl pouhým mechanismem, pak by se musil z experimentálně oddělené půlky vyvinouti jen poloviční organismus (pluteus v jeho konkrétním případě) a z přemístěných rýhovacích buněk by se vyvinula zpřeházená změť ústrojů, života neschopná. Později se však ukázalo, že podobné případy také existují: u některých živočichů (na př. Ctenophor) skutečně dochází k takovému následkům po našem pokusném zásahu; takovým vajíčkům říkáme mosaiková, předešlým regulační. Ještě ve své skvělé veřejné přednášce, kterou proslovil Driesch v březnu 1933 v Bratislavě, tohoto rozdílu nedbal. Ovšem i ty menší partie zárodečného těla se regulují zase jen právě »regulačně«.

Ve skutečnosti, jak nyní víme, nejsou v přírodě vajíčka ani 100% regulační ani 100% mosaiková, nýbrž obojí způsob vývoje vždy je spolu přítomen, jen v různém stupni převahy, a každá embryogenese je vitální regulace, teleologická, entelechická, imateriální. Pro Driesche byly jeho pokusy na zoologické stanici v Neapoli před půl stoletím vlastně jen příležitostí, šťastným podnětem k jeho teoretické práci, nikoliv jediným obsahem, důvodem a pod., jak by se snadno mohlo zdáti, ale i v tom vězí jistě ne zcela překonané následky zmírajícího mechanismu, materialismu, atheismu: Driesch, s počátku aspoň, pokusovou metodu jistě přeceňoval. Schopenhauer kdysi řekl: středověk ukázal, kam dojde člověk ve vědě pouhou spekulací, XIX. století ukáže, kam dojde pouhou empirií. Výrok není špatný, ale dávno překonan scholastikou: Robert Grosseteste († 1253) uznával potřebu pokusů ve vědě, ale výslovně podotkl, že »kdo zůstane státi při pouhých experimentech, tvoří si klamnou představu o přírodě« (v svém díle *De cometis*). *Catholica non leguntur*.³ Celá ohromná duševní práce Drieschova (a její náznak v této naší drobné črtě) je toliko a pouze následkem násilného přerušování v přirozeném vývoji věd následkem hříšného odporu proti křesťanské filosofii. V nejnovější době (1941) kladl Driesch důraz na »merogenní« přírodniny (minerály) a »hologenní« (ústrojence). K této své terminologii ale i definici se dovolává výroku sv. Pavla *ἐκ μέρους γινώσκουμεν*, *cognoscimus ex parte* (I. Cor. 13. 9.): světonázorově je naše poznávání jen částečné, v anorganické přírodě je objektivně všechno dějství jen merogenní, u organismů ovšem hologenní. Celé toto srovnání i s tím citátem je pěkný stylistický obrat — senescentní (u Driesche), ale noëticky, heuristicky a pod. mnoho neznamená. Logicky to je vlastně *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Driesch ovšem poznal a naprosto dokonale také formuloval celkovost ústrojenců. A ovšem při stanovení evé entelechie jakožto elementárního přírodního faktora, byť i nehmotného, upozornil také — a musil tak učiniti — na ideu celku,⁴ v organismech uskutečněnou. Už Aristoteles dával přednost celku před částmi (integrovatelné přírodní systémy) a podobně i sv. Augustin při pozorování věcí zdůrazňoval neklásti části

³ Empirie, ani experimentální, středověku, jak už dávno víme, nescházela, ale »rationalismus« XIX. věku byl *lucis a non lucendo*; slavný zoolog P. E. Wasmann S. J. řekl v slavném disputu o světový náhled na počátku tohoto století svým oponentům: »Pánové, všichni jste »doktoři filosofie«, ale ve filosofii holá nemluvnata«.

⁴ Celek označoval jako *ὅλον*, ale (zejména u organismů) i *ὁλόλον*.

nad celek a tak i celou scholastiku; Driesche v správném (samozřejmém) ponětí následovali v ohledu na harmoničnost celku (*Ganzheitsbetrachtung*) moderní (*bono sensu*) biologové von Uexküll, Smuts, Herbst, von Bertalanffy, Dürken, Armin Müller, Ungerer a jiní (více méně vhodným způsobem), až konečně nyní Alverdes řekl, že celek určuje části, a části určují celek (1939). Něco zcela jiného je holismus (*Ganzheitslehre*), t. j. špatná válečná náhražka vědecky vážného ohledu na totalitu organisace (Adolf Meyer et cons.), čili snaha překonati (drieschovský) vitalismus, což je elementární omyl (cf. i J. Bělehrádek: »O holismu«, 1941, v Praze). Kant, (jako všecko) pomátl i nauku o celkovosti organismů svým kategoriálním, nikoliv ontologickým pojetím, což správně provedl pak Carl Ernst von Baer (století před B. Dürkanem), a tak se to střídá dosud, neboť mezi lidmi pořád vládne mocnost, proti níž marně bojovali olympští bohové. A tak na jedné straně ilustruje situaci Adolf Meyer: »Hauptgedanken des Holismus«, *Acta biotheoretica* 1939, a na druhé Gustav Wolf: »Das Ganzheitsproblem« v E. Denertově »Die Natur — das Wunder Gottes«, 1939, a Georg Siegmund: »Der Sinn des Ganzheitsbegriffes in der Biologie« v »Stimmen der Zeit«, 1941. Sám Driesch ovšem také při různých příležitostech⁵ odmítl holismus, jak jinak ani býti nemůže: souladný celek ústrojenců je podmíněn právě entelechií; není tedy holismus ani novou fází biologie, ani dokonce překonáním vitalismu, ostatně už ochabuje (cf. e. g. Arthur Neuberg: »Das Weltbild der Biologie«, Göttingen, 1941). Základní chyba snahy, účelnost v oživené přírodě nahraditi celkovostí, vězí v tom, že se z organismu dělá agregát a upírá se mu autonomní regulace; už Johannes Müller řekl, že »idea stroje leží mimo stroj, ale je zato v organismu«, jehož celkovost je právě dílem entelechie. Zvěčnělý fyziolog E. Babák velmi vhodně kritisoval hypermendelisty slovy: v organismu není hromada genů, nýbrž soustava genů. Nadmíru zajímavým způsobem definoval před nedávnem (1925) ruský zoolog Ljubišev gen docela po scholasticku: forma *potentialis* (t. j. právě drieschovsky entelechická regulace). Driesch ukázal, že entelechie působí v případech potřeby suspendováním fyzikálního dějství a tím nadlouho odvrací entropii; co uvedl J. Skotnický v svých úvahách o thermice o energii jakožto myšlenkový pokus, provozují organismy realiter (odvracení entropie).

⁵ Věnoval tomu i speciální pojednání kritické »Zur Kritik des Holismus« v *Acta Biothec.* 1935.

Driesch pracoval záslužným způsobem i v psychologii, ale v problému svobodné vůle pochybil: označil otázku za důležitou sice, ale velmi obtížnou, a shledává nepřekonatelný rozpor mezi svobodnou vůlí člověka a proctvím (jež uznává). S těmito omyly, jak známo, není sám, ale všechno je to zbytečné, neboť není kolise mezi svobodným rozhodnutím člověka (v sféře morální) a věděním o tom i do budoucna Vševědoucí bytostí: toto vědění přece nikterak toho člověka nedeterminuje. Determinismu a indeterminismu věnoval, v poslední době zvlášť, Driesch také mnoho úvah, ale nepřiblížil se k úplné literatuře ani nepodal nic mimořádně důležitého nebo naprosto nového. V bratislavské přednášce konstatoval výslovně, že moderní (jeho) biologie aspoň vrátila psychologii problém svobodné vůle a nesmrtnosti duše, obojí v souladu s psychologií prostého lidu; je tomu tak: věda, octne-li se v rozporu se zdravým rozumem, vždy bloudí. — Názvu fylogenie užíval v poslední době Driesch v jiném slova smyslu nežli ostatní biologové a přírodopytci i medikové vůbec: fylogenie (fylogenese) je prostě faktum, že člověk v telurické přírodě stojí na vrcholku pyramidy, kterou představuje oživená příroda; výslovně je z toho vyloučeno pojetí descendance, evoluce, »anthropogenese«. Tak je z toho vyloučena aspoň možnost omylů, ale i tu jen řekl dnešní vědeckou mluvou, co řekla scholastika v »temném středověku« lapidárně: »unio architectonica« (je v tom vlastně plánovitost více nežli v oné pyramidě). Driesch (od roku 1892) stanovil jakožto »lex fundamentalis organica« (mimo svoje experimenty již uvedené také podle svých pokusů o regeneraci u hydroidních polypů) ponětí o morfologii jakožto funkci polohy v živém těle; v tom už předchůdce Leibniz definoval živočišnou morfologii jadrně jakožto »analysis situs«. Drieschovi vytýkali nepovolání kritikové, že svou entelechií zavádí do biologie cosi metafyzického, nebo dokonce jakési strašidlo, ale on zatím jen vědecky dokonalým způsobem označil jistý »elementární přírodní faktor« (ipsissima verba). Na tom Driesch vinu nenese, že po pustém materialismu XIX. století naše století upadá do opačné chyby oživováním anorganického světa. Tyto duchaplnosti vyzírají takto: Adolf Meyer stanovil (proti nebožtíku Newtonovi) jakožto obecně platný zákon pádu »zákon kočičího pádu«. Ten hlásá, že kočka dopadne vždycky na nohy; tohle nemusilo býti vyvráceno, ale budiž přičteno k zásluze Anně Marii di Giovio, že to vyvrátila (1938) na morčeti, které dopadá stejně jako kočka: uvrhnuté morče dopadne jakkoli, bylo-li mu

extirpováno obojí vnitřní ucho. Ad. Meyer poučoval svět, že Newtonův zákon volného pádu, je jen speciálním případem obecně platného zákona kočičího pádu, třeba jen na př. u kamene zavéstí pro nohy nullté hodnoty. Nikoli, pro entelechický regulátor pohybu (v ssavčím těle) nutno zavéstí nullté hodnoty, a to ovšem lze jen surovým násilím (uvedenou enchiresou).

Driesch shrnul v svém úmrtním roce ještě jednou celou svoji nauku v malé, ale nadmíru cenné knížce »Biologische Probleme höherer Ordnung« v Bios (Abhandl. zur theoret. Biol. u. ihrer Geschichte, sowie zur Philosophie der organ. Naturwissenschaften), Bd. 11, 1941, v Lipsku (Leipzig, Joh. Ambros. Barth). Seriosní biologie bude dlouho nositi hluboký smutek po Drieschově odchodu na věčnost, ale jak dlouho bude čekati na příchod nějakého druhého Driesche? Dubium an, dubium quando.

Driesch je dosud největší vitalista všech věků; byl (bez vlastní viny) na svoje poslání v kulturních dějinách připraven špatně a dosáhl své vědecké výše jen vlastním, téměř nadlidským přičiněním; tápal, nevybředl ze všech svých učených nedopatření, ale tím cennější je jeho nesmrtelné životní dílo, že k správným výsledkům — v jiném táboře už dávno zajištěným — přišel právě bez výhody scholastického předběžného vzdělání. O scholastice něco věděl, měl k ní i úctu, ale bylo toho příliš málo (a snad nic z neoscholastiky), a při své práci se snažil skrupulosně o objektivitu a byl i vždy bona fide. Scholastické autory z jeho doby nelze ušetřiti výtky, že si dali ujíti Drieschovy zásluhy; skvělý Tillman Pesch S. J. přišel až po něm (1907).

Driesch zemřel právě 50 let po svých vědeckých počátcích. Prodělal také vývoj, ale nedokončil jej bohužel žádoucím způsobem, jak lze obzvlášť pedagogicky ilustrovati na jeho bratislavské přednášce; zde totiž dovozoval: ontogenie (embryonální vývoj individua) děje se v nespočetných případech neustále před našima očima a můžeme do toho denně zasáhnouti experimentem — zde je entelechie dokázána, fylogenie (kmenový vývoj systematických kategorií) je už provždy vyřízena v přírodě, nikdo z nás při tom nebyl a nemůžeme do tohoto zasáhnouti, ergo (kdežto entelechie ontogenese je jistá) entelechie fylogenese je nanejvýš jen hypothetická a nelze nám o ní rozhodovati; naskytá se dále otázka, zdali mají také dějiny lidstva svoji entelechii. Nasvědčovalo by tomu leccos, ale nehledě k částečně i tu platné obtíži předešlé (fyletické), překází představě o vlastní entelechii pro dějiny tolik nesmyslů, jichž se lidstvo během

svých dějin dopustilo, že na ni nelze pomýšleti. Co my k tomu řekneme. Entelechie v embryologii, ale i v anatomii (lato sensu) i fyziologii a systematice je evidentní, u fylogenie už ne, ale ne z Drieschových důvodů: ve všech podrobnostech dosud není ukončena a v těchto případech do ní můžeme zasáhnouti (Livia Pirocchiová přeměnila mšici růžovou, Rhodites, roentgenovými paprsky na jiný rod aphid, my jsme přeměnili specii *Agriolimax agretis* L. na *Agriolimax laevis* Müll., a to na tomtéž individuu, ne v generacích jako Pirocchiová), ale jednotná entelechie pro fylogenii nemá smyslu, neboť veškeré rostlinstvo a veškeré zvířectvo na zeměkouli od prvopočátku až do konce světa není takový jednotný organismus jako individuum. Jednotná entelechie světových dějin veškerého lidstva na této planetě by už byl teprv nesmysl podle námitky právě uvedené (při fylogenii organismů), ale v dějinách rozhoduje také svobodná vůle člověka. Problém své harmonické a komplexí aequipoteneciální soustavy doplnil nyní Driesch pojmem »inserce« (v své práci »Studien zur Theorie der organischen Formbildung« v *Acta Bio theoretice*, 3., Leyden 1937), jímž se označuje zjev zařazení ontogenických pochodů vždy v pravý čas a na pravém místě. (Už před Drieschem někteří botanikové, jako na př. Rosen, zavedl podobný pojem pod jménem »komplikatorického principu« více mechanisticky, u nás I. Hrušovský svou »invenčí« vitalisticky.) Při podobných úvahách nepřihlíží Driesch k otázce jakési hypostasované entelechie v komplexech mezi dvěma zcela různými organismy, zejména s ohledem na poněkud obtížný problém účelnosti, jež slouží u jednoho ústrojence jinému, cizímu, jak to vidíme na př. u duběnek.⁶ Naposledy se Driesch vyslovil také o fyziologii, sice speciálně o fyziologické chemii (v pojednání »Der Weg der theoretischen Biologie« v *Zeitschrift für die gesamten Naturwissenschaften* 1938), ale to dosti nešťastně: souhlasí s desperátním výrokem Bichatovým, (na počátku XIX. stol.), že fyziologická chemie je »anatomie cadavérique des fluides,« soudě, že fyziologická chemie (a tudíž vlastně celá fyziologie vůbec) pracuje toliko na mrtvém anebo aspoň právě (tou prací) zabíjeném organismu; unikla mu na neštěstí novodobá »orgánová« fyziologie in vivo (Warburg, Rein, u nás Antal, a j.). Také fyziologie bez (Drieschovy) entelechie není celá a důkladná. Škoda, že nezašel také na patologii (nevěnoval zvláštní pozornost ani uvedené již »fremd-

dienliche Zweckmäßigkeit«), ale nesmíme zapomínati, že nebyl medik; v tomto oboru čeká biologii ještě veliká, ne zrovna snadná, ale nadmíru důležitá práce (srv. na př. V. Nábělkův výklad zhoubných nádorů rostlin jakožto vykolejené, resp. superreparece z našeho biologického ústavu a pod.).

Driesch v psychologii dobře chápal přímé působení jedné lidské duše na druhou (bez prostřednictví těla, resp. hmoty vůbec) a pěstoval parafysiku a parapsychologii s jakýmsi optativním utěšením metapsychiky; není ovšem nikterak zapotřebí zpráv onoho světa k účelům vědeckým, nýbrž to patří do jiných oblastí; také zde nedospěl Driesch k cíli i na zemi možnému. Heinr. Schmidt napsal r. 1934 v svém »*Philosophisches Wörterbuch*« (p. 395): »Daß die Materie denken kann, Verstand und Vernunft hat, zeigt sie in ihrer Form als Mensch wenigstens in einigen Exemplaren dieser Tiergattung«. Jak vysoko stojí proti tomuto člověkovu zvíře v jediné správném ponětí — Drieschově. (Proti zastaralému »bête machine.«)

Sv. Pavel o mystickém těle Kristově napsal (Eph. 4, 16.): . . . ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβασμένον διὰ πάσης ἀφ᾽ ἧς τῆς ἐπιχορηγίας καὶ ἐνεργείαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Běžný latinský překlad tohoto místa je velmi nepodařený (srov. moji »*Teoret. biol.*« str. 6.), tím se snad vysvětlují úplně mylné domněnky (na př. u Liegmanna l. c.) o nesprávném ponětí sv. Pavla o lidské anatomii; naopak Alexander Haleský (Alex. de Hales, † 1245) napsal (*Summa theologiae*, pars I. inqu. I. Tract. II. quaest. III. tit. III. cap. III.): Caro enim de se non habet possibilitatem ad perpetuitatem sive ad incorruptionem, sed propter unionem quam habet cum forma perpetua et incorruptibili, scilicet anima rationali. Sv. Bonaventura († 1274) napsal (*Quaestiones disputatae* IV. 1.): ad perfectionem corporis vivi requiritur aequalitas complexionis, in qua omnia verba conformantur et secundum variam influentiam alia aliis praeponuntur. To platí o člověku, ale i všeobecně o ústrojencích platí, co napsal podrobněji sv. Bonaventura (*Quaest. disp.* I. 6.): . . . sicut ad perfectionem corporis vivi requiritur aequalitas complexionis, in qua omnia membra conformantur, et multifirmitas organizationis, in qua membra distinguuntur et ordinantur et secundum variam influentiam alia aliis praeponuntur, sic intelligendum est circa corpus Christi mysticum. Jaké je ve všem tom také úchvatné posvěcení biologie! Ubi peccatores parebunt? To je skutečná metabiologie před

⁶ Srv. Kolumbán Babor O. F. M.: »Priroda obraz Tvorcu,« *Františkánský obzor*, V. 4. 1939.

nynější tak řečenou (1924 současně Ad. Meyer a Butler S. J.). Sv. Tomáš Aquinský napsal (*De regimine principum* I. I. c. 15.): ... homo nihil bene agere potest nisi praeposita suarum partium unitate. Kdyby takhle — a mnoho jiných — míst byl býval znal Driesch, byl by býval musil mnoho svých formulací napsati jinak než jak je napsal, aby se nezdál plagiátorem. J. O. de Lamettrie prohlásil ce-

lého člověka za pouhý stroj («*L'homme machine*» 1748) a m. j. podobně. Driesch napsal (už ve své první práci o strojové teorii ústrojenců): »Die Materie des Keimes z. B. ist die Maschine, deren sich der Ingenieur, diesmal freilich ein echter Architekt und nicht nur ein Inbetriebsetzer, bedient.« Nesmíme však zapomínat, že tento stroj nebo tato budova má také projektanta. J. F. Babor

Společenská změna a revoluce

V každé společnosti můžeme rozlišiti dvě ustavující složky: složku vnější, objektivní, organizační, a složku subjektivní, kterou je společnost psychologicky zakotvena ve svých členech. Do složky objektivní počítáme všechny prostředky společenské kontroly a všechna organizační zřízení, do činitele subjektivního zahrnujeme jednak city, které jedince k té které společnosti poutají, jednak obecně přijaté ideje a víry, které jsou všem členům společné (t. zv. koordinační ideje). Vezmeme-li jako příklad společnosti národ nebo stát, máme objektivní společenskou složku v rozvětvených orgánech státní moci a státních nebo národních zřízeních, subjektivní složku tvoří jednak city vlastenectví, jednak obecně přijaté ideje rázu nábožensko-filosofického (tradice) a představy o životě (na př. osobní a hospodářská svoboda, pojetí vlastnictví a pod.).

Tyto organizační, citové a ideové činitele vytvářejí společnost, jejíž formou života je společenský řád. Život si nutně utváří určité formy. V oblasti společenské jsou to různé instituce a zřízení: zatím co však tyto instituce mají tendenci se ustálit a vzdorovat změnám, život společnosti jde nezadržitelně dál, proměňuje se situace vnější i vnitřní, síly hospodářské i duchovní. V posledních stoletích proměňovaly se zvláště nápadně síly výrobní, takže je někteří sociologové, zaměřeni hospodářsky a politicky, počali považovat za jediné primární pružiny lidských dějin.

Mění-li se životní podmínky a poměry ve společnosti zvláště rychle a vyznačují-li se instituce společenského řádu přílišnou ztrnulostí, vstupuje společnost do stavu latentního vnitřního konfliktu, který si žádá společenskou změnu za každou cenu. Jsou tedy vládnoucí vrstvy postaveny před alternativu: buď udělat ústupky životu a jeho novým silám a pokusit se o úpravu svých institucí — nebo čelit konfliktu s opoziční stranou. Vyústí-li konflikt ve vítězství opoziční strany, mluvíme o revoluci.

Vládnoucí vrstvy ovšem mohou pochopit nezbytnost a aspoň částečně přizpůsobit společenské instituce novým skutečnostem. Je-li přizpůsobivost dostatečná, uskutečňuje se společenská změna postupná místo změny náhlé, revoluce »mírová« místo násilné. U nás jsme prožili v oblasti politické pravou revoluci, náhlou a násilnou, kdežto v oblasti hospodářsko-sociální podařila se nám revoluce »mírová«, cestou postupné a plánované změny společenského řádu. Obojí je důležité a obojí je třeba hodnotit kladně: jako je proti neoprávněné a nepřírozené vládě namísto jen revoluce silou a bez kompromisů, tak svědčí o velké životnosti a pružnosti národa, dovede-li uvnitř své společnosti proměňovat své instituce cestou plánovaného přizpůsobování novým podmínkám.

Revoluci nelze chápat jen úzce právnícky jako přesun suverenity. Zahrnuje obyčejně také přesun střediska sociální kontroly z jedné třídy na druhou, a po stránce vnitřní jistou změnu v základně této sociální kontroly, t. j. ve společných ideách, vírách a citech. Ztratili-li společnost plastičnost a přizpůsobivost v proměňování společenských zvyklostí a institucí, dostává se do nebezpečí. Společnost, která nedovede držet krok se stále se měnícím životem, je odsouzena k zániku. Záhuba ustrnulé společnosti (mohli bychom též užít termínu politického: společnosti reakční) může nastat buď nárazem, někdy i zcela slabým nárazem zvenčí, nebo životné síly ve společnosti smetou zkornatělé instituce revolučním zlomem.

Každá společnost ovšem tíhne k ustálení svých životních forem, a je to tendence docela kladná. Život dnešní společnosti je příliš spleťtý, než aby mohl bujet volně bez omezení řádu. Společnost nemůže být pouze dynamická, bez jistoty, bezpečnosti a pořádku. Otázka, jaký je v dané době správný poměr mezi momentem statickým a momentem dynamickým ve společ-

nosti, je stejně obtížný problém jako poměr jedince a celku.

Lze dokonce konstatovat, že tyto dva problémy spolu vnitřně souvisí. Víme z dějin, že revoluce bývají zakončením despotických způsobů vlády. V tyraniích bývají totiž potlačeny téměř všechny prostředky, které usnadňují přirozenou společenskou změnu a modifikaci institucí podle měnících se životních podmínek: svobodná kritika, veřejná diskuse, svobodně se tvořící a svobodně zaznamenávané veřejné mínění, účast lidu ve vládě a správě atd. Společnost, v níž tyto citlivé pružiny jsou přislápnuty nedůtklivou autoritou, spěje k nehybnosti nebo v nejlepším případě pouze k činnosti mechanické. Poněvadž vládnoucí vrstva začne pociťovat rozpor mezi svými ustrnulými institucemi a dynamickými silami sociálního života, stupňuje se u ní strach z opozice skutečné nebo i domnělé, takže se cítí nucena zajišťovat svá zřízení stále důkladnějším policejním aparátem. Vlastní logikou věcí spěje taková společnost do byrokraticko-policejního stadia, v němž se společenské znehybnění stává dokonalým.

Poněvadž se podmínky sociálního života stále mění, hromadí se pokrokové opoziční síly, až se konečně ztrnulé a neudržitelné společenské instituce zhroutí. Společenská změna nastane tu náhle, a poněvadž společnost není zvyklá stálému procesu přizpůsobování a postrádá i příslušných přizpůsobovacích zařízení — veřejného mínění, tvůrčí kritiky a pod. — dostává se obyčejně do velikých nesnází, jak zrekonstruovat své společenské formy. Nastává stav nejistoty, zmatku a zkusmého hledání, revoluční období kratšího nebo delšího trvání, v němž se ustavují nové společenské instituce a jsou přijímány nové ideje a představy o životě.

Revoluční období je důležitější než revoluce sama. Coup d'état je pouze přípravou revoluce, na jejímž počátku není nikdy známo, k jakému konci dospěje. O tom rozhoduje teprve její další průběh a trvání revolučního období.

Mají-li vůdcové revoluční strany jasný program a dostatečné mocenské prostředky, může být revoluční období poměrně krátké a přechod do nového řádu se uskuteční bez rozvratu a sociálních třenic. Tak tomu bylo u nás, když košický program byl dohodnut a vyhlášen již před revolucí, a jednota politické vůle a moci byla udržena zásluhou Národní fronty. Přizpůsobení novým ideám a institucím je sice pro mnohé lidi bolestné, ale pokud se prudkým vnitřním společenským konfliktem nerozvířují oblasti instinktu a iracionálna, u-

skutečňuje se postupně vahou času a životní logiky, prostou normalizační silou skutečnosti. Jejich zásadní opozičnost se postupně mění v kritičnost, a ta už je prvním krokem k aktivní účasti na novém řádu. Není ovšem třeba připomínat, že revoluce bývají v dějinách jen zcela výjimečně tak důkladně plánovány a připravovány, jak tomu bylo u revoluce československé, a že tedy také zřídka bývá revoluční období tak relativně ukázněné a vyrovnané.

Psychologicky revoluce vzniká tím, že se společenský řád zhroutí u části jedinců, jimž přestane vyhovovat a jejichž zájem leží v opačném směru. Od této skupiny nebo třídy (na př. dělnictva) šíří se revoluční postoj nápodobou na jiné jedince, jimž dotčený společenský řád sice neškodí, ale také nic nedává (na př. umělci, intelektuálové), a konečně i na jednotlivé příslušníky vládnoucí třídy, kteří jsou citliví na sugesci revolučního postoje (na př. syn čínského bankéře Wu I-wan v románu P. Buckové »Vlastenec«, nebo i četní teoretici socialismu). Tak vzniká nejdříve nesourodé hnutí nespokojenců, zaměřené především k ničení dosavadního řádu. Postupně se formulují sdružovací ideje, vyjadřované jako útočná hesla, jimiž se společnost rozleptává. Nastává situace, která je dosud navenek anarchická, vyznačuje se stupňovaným napětím a nejistotou. Všeobecně se pociťuje, že kdykoliv »může k něčemu dojít«.

V této situaci má nesmírný význam t. zv. incident. Proč se každá vláda tak úzkostlivě obává incidentů? Incident může být něco o sobě naprosto nevýznamného. Je-li izolován, lze jej zlikvidovat a zanikne jako jiskra na vlhké zemi. Udá-li se však ve společnosti lidí vnitřně napjatých, způsobí, že individuální nespokojenost jednotlivců zkrystalisuje v davovou vzpouru, z různých lidí učiní dav a zaměří roztěkané mysle a vůle jedinců k jediné společné činnosti. Nejnebezpečnější incident je ublížení — skutečné nebo domnělé — se strany úředních orgánů: oběť incidentu stane se okamžitě symbolem veškeré pociťované křivdy, hrdinou, mučedníkem, jemuž neublížil neopatrný nebo unáhlený úředník, nýbrž celý společenský řád jím představovaný a symbolisovaný.

Pomocí incidentů vytvoří se také obyčejné revoluční davy, jimž připadá vlastní úkol provést násilnou likvidaci institucí starého řádu. Bylo by ovšem omylem domnívat se, že davy samotny mohou provést a dokonat opravdovou revoluci. Revolta, která vznikne samovolně z náhodných incidentů, bývá reakcí snadno udušena. Není-li připravena a

zvládnuta cílevědomými vůdci, dostane se do zmatku. Na druhé straně by bylo stejně naivní domnívat se, že revolta a revoluce může být způsobena pouhou činností radikálních vůdců. Vlastní příčinou revoluce je neschopnost reakčního vůdcovství přizpůsobit se měnícím se poměrům. Revoluční vůdci jsou zde skutečně jen v úloze porodních asistentek. Byli by becmocni, kdyby ve společnosti probíhala společenská změna volně a přirozeně, kdyby násilným ustrnutím nevznikal akutní vnitřní rozpor mezi životními podmínkami a společenským zřízením: radikální vůdci nedostali by tu dosti větru do plachet. Vidíme na příkladu Anglie, že včasnou a stálou společenskou změnou dovedla uskutečnit politické ideály středního stavu lépe než Francie se svými revolucemi.

Revoluce je totiž v životě společnosti operace, která bývá nutná, může být úspěšná, ale přece jen není tak bezpečná jako stálé udržované zdraví. A zdraví se ve společnosti udržuje přizpůsobivostí, společenskou změnou. Není-li revoluce dostatečně zvládnuta vůdci, stane se sama sobě nebezpečím a ohrozí dvojnásob ideje změny, v jichž jménu byla provedena. Je ohrožena jednak reakcí — neboť starý řád nemůže být nikdy vyloučen beze zbytku — a je ohrožena také neodpovědnými revolučními davy, neboť, jak řekl Lenin, největším nepřitelem revoluce jsou ti, kdo ji dělají. Stane-li se revoluce chronickou, jak tomu bylo u revoluce francouzské, může být zdeptána zevně reakčními mocnostmi ze sousedství, nebo se unaví a společnost z nedostatku nového řádu zatouží po řádu jakémkoliv — a tento stav je nejlepší živnou půdou pro zrození diktátorů (Cromwell, Napoleon, Hitler). V Německu nepodařilo se po revoluci z 9. listopadu nahradit prusácko-vilémovský řád pev-

ně zakotveným řádem demokratickým, takže reakce mohla kolísající demokracii smést a vyhubit beze zbytku, jak se o tom nesnilo ani Vilémovi samotnému. Po únavném revolučním pokusnictví vzniká nebezpečí, že se touha lidu po řádu promítne do silné osobnosti jakožto symbolu. Je tedy správné říci, že revoluční diktátor je svou dobou »vynešen«: nebýt jeho, vyvolila by si společnost jinou silnou osobnost, t. j. osobnost vyznačující se sebejistotou v době rozrušení společenského řádu. Žádná revoluce není úplná. Akdyž se první rozběh k uskutečnění nové společnosti nezdaří, revoluce se stává chronickou, a když opětované pokusy o nastolení řádu zklamou, není snadnějšího a pravděpodobnějšího východiska než napodobit instituce staré, aby se vůbec našla nějaká cesta k společenské stabilitě.

Tyto věci měl asi na mysli prezident Dr. Beneš, když řekl, že se naše znárodnění musí podařit. Po nezdaru revolučního aktu lze totiž očekávat jen zmatek nebo nesvobodu. To, co se zatím podařilo, je velkým příslibem a závazkem do budoucnosti. Nedovedeme dosud ocenit, co prožíváme: je to v dějinách i v přítomnosti vzácný případ synthesy pokračujícího řádu a maximální společenské změny, uskutečňované dohodou národa. Je to důkaz pružnosti a životnosti naší společnosti, dovede-li se po letech násilného znehybnění dát bez otálení do pokusu o obtížnou synthesu společenské stálosti a dynamičnosti, o synthesu práva a tradice se sociálním pokrokem. Jen včasnou a stálou společenskou změnou lze předejít sociální revoluci násilné. Nemusí se obávat revoluce společnost, která sama uskuteční její pravdu.

Dr. František Müller

Základy Bergsonovy filosofické soustavy

(Pokračování)

7. Paměť a duch.

V oblast ducha vstupuje Bergson studiem paměti a rozlišuje paměť dvojí: 1. tělesnou či smyslovou, pojatou motorickým mechanismem nervů na vjem, kterým se prý vědomí dotýká hmoty, 2. ryze duševní, spontánní, vzpomínkovou, nezávislou na vnějších vjemech a nevázanou zákony asociace. Paměť není pouhou funkcí mozku¹, neboť mozek fun-

guje i při poruchách paměti. Mozek je sídlem jen paměti prvního druhu, paměti opětující. Mezi vjemem a vzpomínkou čili mezi oběma druhy paměti je rozdíl podstatný, kvalitativní, nikoliv jen kvantitativní. Ryzí vzpomínka je projev oblasti duchové, prohlašuje Bergson proti asociacím a deterministickým teoriím materialismu.²

Jak si však autor představuje tuto říši ducha? Nachází v něm osobní individualitu duchových bytostí? Připomeňme si místo, kde

¹ Matière et memoire, str. 143; uv. OLGATI I. c. str. 115.

² Srv. OLGATI I. c. str. 103—127.

autor přičítá intelektu schopnost duševní stav vy rozkládati a opět skládati v jednotu.³ Nuže, o této racionalisující činnosti, rozkládající prvky vědomí, praví: »Ježto však je naše pozornost odlišila a odloučila uměle, cítí se být nyní nucena znovu je umělým poutem sloučiti. K tomu vymýšlí si jakési beztvárné, lhostejné a neměnné Já, z něhož by se rozvíjely, neb na ně navíjely psychologické stavy, jež ona povznesla na nezávislé entity. Kde je plynulost prchavých nuancí, které se vzájemně prolínají, tam ona zří barvy křiklavé a aby chom tak řekli tuhé, jež se řadí vedle sebe jako nestejně perly náhrdelníku; nutně musí předpokládati i neméně tuhý nit, jež ty perly má držeti... Není tento »substrát« skutečností, nýbrž tvoří pro naše vědomí pouhou značku...!«⁴

Ponechejme stranou, kolik je v tomto přesvědčivém líčení myšlenkové cesty, kterou člověk logicky a kausálně odvozuje z duševních aktů existenci jejich subjektu, skresleného, a přihlédněme blíže, jaké povahy je v Bergsonově filosofii toto lidské já, vědomí, kdyžť mu Čapek přiznává ráz pantheistický.

8. Tvořivý vývoj. Problém finality.

Otázka souvisí jak sama o sobě, tak zvláště u Bergsona s pojetím života a Bergson na ni odpovídá spisem *L'Évolution créatrice*. Život nerozlišuje autor podstatně od vědomí.⁵ Je to realita, na níž participují vsouvislém proudě všech bytostí, které chápeme jako živé jednotlivce. Je to činnost božského vznachu (*élan vital*), jenž narážející na hmotu jako na překážku, štěpí se podle svých latentních sklonů či vloh různými směry a dává tímto tvořivým vývojem (*évolution créatrice*)⁶ vznik jednotlivým druhům živých bytostí.

Vědecké poznání, které svými rozbory vybírá ze souvislého toku života jen neživé výseky, nemůže se arci dobrati podstaty života, zvláště opírá-li se o předpoklady materialisticko-mechanické a vidí-li v životních jevech jen souhrn prvků a sil fyzických a chemických. Mechanismus nestačí Bergsonovi k vysvětlení vývoje.⁷ »Vskutku však jest život vytvořen právě tak málo z fyzikálně-chemic-

kých prvků, jako křivka jest složena z přímk.«⁸

Ale tak jako potírá Bergson radikální mechanismus, stejně zamítá i radikální finalismus přírodního dění. Tím se však autor dostává do rozporu s odbornými biology a to, jak se domnívám, zbytečně, neboť zde běží jen o nedorozumění.

Bergson totiž praví: »Marně bychom připisovali životu cíl v lidském slova smyslu. Mluví o cíl značí mysliti na vzor předem existující, který je potřebí již jen uskutečnit.« Ovšem, chceme-li vůbec mluvit s hlediska budoucnosti, a přiznávám, že obvykle tomu tak bývá, vyslovíme-li slovo »cíl«. Můžeme však zajisté mluvit nejen o cíli, jako terminu v budoucnosti, nýbrž i v minulosti a přítomnosti, o cíli, k němuž se již dospělo nebo dochází. A považuji za zřejmé, že právě v tomto smyslu se užívá výrazu cíl, mluví-li se o finalitě v dění přírodní a v biologii.

S tohoto hlediska rozhodně nelze s Bergsonem souhlasiti, že mluví o finalitě »znamená věřiti, že život postupuje ve svém pohybu a ve své úplnosti stejně jako náš intelekt«.⁹ Víry tak veliké nemá přece žádný vyznavač finality či teleologie přírodního dění a biologických pochodů! Naopak mluví o finalitě znamená nanejvýš, že náš intelekt, třebaš »tvoří pouze nehybný a zlomkový pohled snatý se života«, při vši své nedokonalosti, Bergsonem tak zdůrazňované, je nicméně schopen odhalovati nové a nové stránky souladu a celkové prospěšnosti v jevech životních a světovém dění.

Proč tedy tvrdí autor, že mluví o cíli znamenalo by věřiti, že »život postupuje... stejně jako náš intelekt?« Zdá se mi, že to souvisí s jeho předpokladem, podle něhož může chápati život jen schopnost, která je s ním souběžná či souřadná, která je určena právě k sledování souvislé plynulosti života, a tou je Bergsonovi instinkt, kdežto intelekt dovede vysekávati z reality životního toku jen nehybná schemata na způsob prostorových objektů.

Ostatně není-li intelekt schopen vytušiti finalitu životního a vůbec přírodního dění, proč autor nepřiznává tuto možnost aspoň tolik velebené intuici? Odvážuji se tvrditi, že za tímto záporným stanoviskem tají se důslednost s thesí o tvořivém plus každého přítomného okamžiku, který je něčím novým, nepředvídaným, náhodným.¹⁰

Tak souvisí zmíněné hledisko s celou soustavou Bergsonovy filosofie, třebaš jím autor

³ Vývoj tvořivý, str. 217.

⁴ Vývoj tvořivý, str. 14.

⁵ Vývoj tvořivý, str. 256.

⁶ K výrazu »*créatrice*« viz pozn. F. Pelikána v úvodu k překladu *Vývoje tvořivého*, Praha 1919, str. LXI. Srv. M. Habáň, *Příroda a duch*, Filosofická revue XII-1 (Olomouc 1940), str. 5—9; A. D. Sertillange, *Bůh a svět*, ib. X-1 (Olomouc 1938), str. 4—8.

⁷ Vývoj tvořivý, str. 80

⁸ Vývoj tvořivý, str. 51.

⁹ Vývoj tvořivý, str. 78.

¹⁰ L. c. str. 138.

potírá pojem finality ve smyslu, v němž se ho neužívá. Nakonec se však s Bergsonem zcela shodneme, praví-li, že »vždy budeme moci, pohlédnouce na dráhu jednou proběhnutou, zaznamenati její směr, zachytiti ji psychologickými výrazy a mluvit, jako by šlo o sledování určitého cíle. To bude i náš způsob mluvení. Avšak o dráze, která měla být proběhnutá, nemá duch lidský čeho říci... Nikdy nebude smět teleologická interpretace... být brána za předjímání budoucnosti. Je to jistý druh vidění minulosti ve světle přítomnosti.«¹¹

Připusťme dokonce, že finalismus, předpokládající, samozřejmě s hlediska vyššího, než je lidské, že vše je dáno, »jest pouze mechanismus na ruby,«¹² i když se neztotožňujeme s autorovým pojetím, podle něhož fyzický, hmotný, mechanický řád je pouze rubem, obrácením či přerušením řádu vědomí, světa duchovního, a tím jen protikladem pravé reality.¹³ Buď jak buď, finalita přírodního dění vede k uznání duchovního prvku, vládnoucího hmotě.¹⁴

9. Podstata a směry života.

Byť se nám tyto otázky zdály sebe závažnějšími, hlavním thematem Vývoje tvořivého je podstata života a jeho vývojové směry, jakož i smysl životního dění. Život chápe Bergson jako celek jevů nebo spíše utajených vloh a tendencí, které se v jednotlivých živých bytostech hledí rozmanitě uplatnit. »Není snad projevu životního, který by ve stavu rudimentárním, latentním nebo virtuálním neobsahoval podstatných znaků většiny projevů ostatních. Rozdíl jest pouze v poměrnosti.«¹⁵

Principem i termínem životního proudu je to, co autor nazývá vědomím a co ztotožňuje se svobodou. Tak spatřuje v základech života »úsilí vočkovati do nutnosti fyzických sil co možná největší summu indeterminace.«¹⁶

Vývojové směry života jsou tedy určovány jednak vlastní vnitřní silou života, tvořivým puzením elánu, jednak odporem hmoty, na niž život naráží. »Vše se děje tak, jako by byl jakýsi široký proud vědomí pronikl hmotou, naložen, jako každé vědomí, obrovskou mnohonásobností virtualit vzájemně se proni-

kajících.«¹⁷ Čím blíže prvotnímu impulsu, tím více jednoty a souladu ve formách života; čím dále, tím více se rozcházejí cesty života. Z těchto divergentních směrů jeví se autorovi jako nejpatrnější 1. říše rostlinná, kterou vyznačuje jakási tupost a nehybnost, upoutanost k místu, 2. říše zvířecí, charakterisovaná instinktem a schopností lokomoční a tudíž i probudilejším vědomím¹⁸ a 3. lidstvo; to představuje jediný směr, který vytvořiv intelekt, »dal volně prouditi dechu života.«¹⁹

Zatím co jinde vědomí bylo zahánáno do slepé uličky a zůstalo zajatcem mechanismů, které zřídilo, jediné u člověka se osvobozuje; zatím co jinde je životní proud hmotou měněn ve víření na místě, v jediném bodě prochází svobodně, totiž v lidstvu; v tom smyslu člověk je cílem životního vývoje.²⁰

»Rostlinná tupost, instinkt a intelekt, to jsou tedy konečně ty elementy, které spadaly v jedno v životním impulsu.«²¹ Nejsou to podle Bergsona postupná stadia téže tendence, nýbrž tři různoběžné směry téže aktivity, takže rozdíl mezi nimi není jen kvantitativní, nýbrž i jakostní a podstatný.

S hlediska instinktu zdůrazňuje autor s oblibou zejména říši blanokřídleho hmyzu jako termín příslušné vývojové tendence a vidí v ní jakýsi protějšek lidstva i z toho důvodu, že tito členovci tvoří dobře organisované společnosti a podobně jako člověk projevují schopnost rozvoje v nejrozmanitějším prostředí.²²

Ostatně na společný původ instinktu a intelektu z Vědomí prý poukazuje, že žádný z nich se nevyskytuje ve stavu čistém: »Není intelektu, v němž bychom neobjevili stop instinktu, a zvláště není instinktu, jenž by nebyl obrouben trásní intelektu.«²³

Leč na rozdíl od instinktu, který je silně specialisován na určité schopnosti, intelekt jako vloha všeobecná skýtá člověku nekonečné pole aktivity.²⁴ Potřeba dorozumívacího prostředku v lidské společnosti dala vznik řeči, která po způsobu intelektu je schopna přenášeti své značky s předmětu na předmět²⁵ a právě touto pohyblivostí podporuje rozvoj intelektu k ideám.

Ač Bergson opětovně připomíná, že k podstatě, k životu samému může vésti jen instinkt, zdokonalený v intuici,²⁶ přece posléze

¹¹ Vývoj tvořivý, str. 78n.

¹² Vývoj tvořivý, str. 62.

¹³ Vývoj tvořivý, str. 282, 299.

¹⁴ Viz M. Habáň, Účelnost života, Filosofická revue IX-1 (Olomouc 1937), str. 1—4; IX-2, str. 56.

¹⁵ Vývoj tvořivý, str. 150.

¹⁶ Vývoj tvořivý, str. 161.

¹⁷ Vývoj tvořivý, str. 249.

¹⁸ Vývoj tvořivý, str. 156.

¹⁹ Vývoj tvořivý, str. 142.

²⁰ Vývoj tvořivý, str. 358nn.

²¹ Vývoj tvořivý, str. 187.

²² Vývoj tvořivý, str. 143, 186n.

²³ Vývoj tvořivý, str. 189.

²⁴ Vývoj tvořivý, str. 195n.

²⁵ Vývoj tvořivý, str. 218nn.

²⁶ Vývoj tvořivý, str. 243.

vyznává: »Intelekt zůstává světlým jádrem, kolem něhož instinkt, třebaš očištěný a rozšířený v intuici, tvoří pohou vagní mlhovinu.«²⁷

10. Nová filosofie.

Nebyl by to však Bergson, kdyby hned v následující kapitole neprohlašoval, že to bude jen filosofie, povznesená nad dogmatismus »vědeckého« poznání, která intuici pronikne až k podstatě jsoucna, k životu samému, k absolutnu, v němž jsme, kroužíme a žijeme. Poznání, které o něm máme, jest ovšem neúplné, avšak nikoli vnější nebo relativní. Je to samo bytí v jeho hloubkách, jehož takto dosahujeme pomocí kombinovaného a postupného rozvoje vědy a filosofie.²⁸

Jen tato intuitivní filosofie vede od materiálnosti k pravá spirituálnosti, ba spíše k harmonickému pojetí obojího řádu, duchovního i hmotného, neboť ukazuje, že »táž inverse téhož pohybu tvoří zároveň intelektuálnost ducha i hmotnost věcí.«²⁹ V jejím světle hmotný svět se podobá klesajícímu závaží, kdežto život jest jakoby úsilí je zvednouti,³⁰ úsilí stoupati vzhůru po svahu, po němž hmota sestupuje,³¹ anebo jako síla, »která sama sobě ponechána, pracovala by ve směru obráceném. Neschopna pochod materiálních změn zastaviti, dovede jej aspoň zdržovati.«³²

Je to tedy intuice, která poznává, jak životní vzmach »prochází pokoleními váže jedince k jedincům, druhy k druhům a tvoří z úplné řady živých bytostí jedinou nesmírnou vlnu, ženoucí se po hmotě.«³³ V takovém

pojetí, jež neuznává věcí, nýbrž jen jednání, nebude asi mnoho místa pro individua v pravém smyslu: »životní rozmach není ani čistá jednota, ani čistá mnohost.«³⁴ Učí-li Bergson, že vztah duše a těla není nerozlučný, že duše přetrvává život mozku, že již instinkt dává tušiti posmrtné trvání osobnosti, i této osobní nesmrtnosti jest rozuměti ve smyslu značně neosobním, ve smyslu monistické, ne-li výslovně pantheistické souvislosti s obecným, ustavičně plynoucím tokem života či »vědomím« světového vývoje.

»Proud plyne tudíž, procházejí lidskými generacemi a podděluje se v individua... Tak se tvoří ustavičně duše, které přesto v jistém smyslu preexistovaly. Nejsou ničím jiným než stružkami, v něž se rozděluje veliká řeka života, protékající tělem lidstva.«³⁵

Jestliže nynější lidstvo intuici téměř zcela obětovalo intelektu,³⁶ nová filosofie naopak usiluje »absorbovati intelekt v intuici«. Takové učení, soudí Bergson, »neusnadňuje pouze spekulaci. Dává nám též větší sílu, abychom jednali a žili. Neboť s ním necítíme se již v lidstvu osamoceni a ani lidstvo nezdá se nám osamoceno v přírodě, kterou ovládá. Jako nejmenší zrnko prachu jest s naším celým slunečním systémem solidární, jsouc s ním vlečeno v onom nedílném sestupném pohybu, který jest sama hmotnost, tak... všechny živé bytosti souvisejí a všechny povolují témuž strašnému puzení. Živočich nalézá svůj opěrný bod v rostlině, člověk jede na živočišstvu a celé lidstvo v prostoru i čase jest jedno nesmírné vojsko cválající podle každého z nás, před námi i za námi, ve strhujícím útoku schopném překotiti všechny odpory a prolomiti mnoho překážek, snad samu smrt!«³⁷

Dr Balcar

²⁷ Vývoj tvořivý, str. 244.

²⁸ Vývoj tvořivý, str. 273.

²⁹ Vývoj tvořivý, str. 282.

³⁰ Vývoj tvořivý, str. 335.

³¹ Vývoj tvořivý, str. 233.

³² Vývoj tvořivý, str. 334.

³³ Vývoj tvořivý, str. 340.

³⁴ Vývoj tvořivý, str. 354.

³⁵ Vývoj tvořivý, str. 365.

³⁶ Vývoj tvořivý, str. 362.

³⁷ Vývoj tvořivý, str. 366.

Logika

První kategorie je podstata. Je to tato věc, kterou vnímáme smysly jako na př. bílou, studenou, lehkou, sních.

Sních pojatý abstraktně, značí podstatu, na které naše smysly nacházejí vnímavé vlastnosti, které se vyjadřují adjektivy: bílý, studený, lehký atd.

Přiděluje-li duch konkrétní věci, tomuto něco, co se vnímá smysly, abstraktně pojatou podstatu, aplikuje jí první kategorii, (*ἡ οὐσία, τὴ ἐστὶ*).

Individuum čili konkrétní jedinec je nazýván první podstata (*πρώτη οὐσία*); u ní začínají všechny přísudky. Kategorie podstaty se nazývá druhá podstata (*δεύτερα οὐσία*) t. j. abstraktně pojatá, protože je podmětem přísudků, ale už předpokládá konkrétní věc, od níž byla abstraktně pojata.

Devět jiných kategorií vyjadřuje akcidenální určení věcí. Některá z nich patří přímo podmětu (subjektu) samému, jsou to kategorie kvantity a kvality; subjekt je sám

v sobě kvantitativní (*ποσόν*) a kvalitativní (*ποιόν*). Jedna kategorie patří subjektu, pokud je ve vztahu k jiným věcem, je to kategorie vztahu (relace, *πρός τι*).

Některé přísudky vyjadřují něco, co patří vnějším způsobem k věci na př. přísudek o místě nebo v kterém čase; jsou to kategorie místa a času jako míry; jedna je mírou kvantity, druhá je mírou trvání subjektu. Činnost a trpnost jako dvě další kategorie patří subjektu, protože subjekt je zdrojem činnosti a pasivně přijímá.

Tyto dvě kategorie, jejichž význam byl komentátorům Aristotelovým nejasný, jsou vykládány filosoficky od Maxe Müllera: slovo *κείσθαι* značí aktivitu v subjektu (intransitivní), nepřechodnou; slovo *ἔχειν* značí pasivní stav (intransitivní) nepřechodný.

To co bylo vyloženo se dá shrnout do těchto Aristotelových zásad:

Prvky mluvy jsou buď vázané nebo volné. Vázané jsou na př.: člověk běží, člověk vítězí. Volné jsou: člověk, běžet, vítězit, atd.

Prvek volný v mluvě znamená buď podstatu nebo kvantitu nebo kvalitu nebo vztah nebo místo, čas, nepřechodnou činnost nebo trpnost, t. j. buď něco dělat nebo něco podstoupit u věci.

První je podstata nebo bytnost, označujeme ji podstatným jménem na př. člověk, kůň atd.

Kvantita (*ποσόν*) je to, co značíme na př. slovy: velký ze dvou.

Kvalita (*ποιόν*) značí vlastnost: bílý, učený atd.

Vztah nebo poměr vyjadřujeme: dvojnásobný, poloviční, mnohem větší atd.

Místo označujeme slovy: na náměstí, v ústavě atd.

Čas vyjadřujeme: včera, minule, dnes atd.

Činnost vyjádřena aktivním ale intransitivním nepřechodným slovesem (*κείσθαι*) značí chovat se nebo držet se v nějakém stavu, na př. stojím, držím se, kráčím, třesu se, mám strach. Tyto akce nepřecházejí na něco mimo subjekt, vyjadřují se nejlépe aktivním slovesem nepřechodným.

Pasivita, trpnost (*ἔχειν* = se habere znamená mít se (*καλῶς*, nebo *κακῶς ἔχειν*), mít se dobře nebo špatně, být ozbrojen atd.

Přechodná aktivita (*ποιεῖν*) je ta, kterou vyjadřujeme na př. někdo drtí kámen, zahřívá železo atd.

Pasivita (*πάσχειν*) odpovídající této aktivitě se vyjadřuje: kámen je rozdělován, železo je zahříváno.¹

¹ J. Stuart Mill namítá s pohrdáním proti Aristotelově dělení, že mu není třeba věnovat větší po-

Aristoteles vypočítává, popisuje a srovnává kategorie v knize: *κατηγορίαι*.

Kategorie jsou tedy základem peripatetické filosofie.

Různé části řeči podle gramatiky odpovídají s větší nebo menší přesností kategoriím a svým způsobem nás poučují o věcech.

Kategorie určeny povrchně znamenají části řeči.

Ve vlastním a hlavním významu vyjadřují různé druhy určení, která můžeme přisoudit jedinci jako podmětu, nejvyšší a nejširší druhy přísudků (*τὰ κοινῇ κατεγοροῦμενα*). Myšlení se dostává pomocí kategorií k různým druhům věcí, které příroda obsahuje.

VI. Logický význam kategorií

Řecké sloveso *κατηγορεῖν* znamená mluvit proti, udávat; podstatné jméno *κατηγορία* znamená udání, obvinění.

U soudu udaný je subjektem udání jako akce; pověření, kteří o něm rozhodují, jsou shromážděni od předsedů obžaloby.

Pravděpodobně tyto pojmy byly přeneseny do logického řádu. Přísudky udávají subjekt; kategorie nazýváme jakoby přední hlavy udání, jimž subjekt podléhá.

Je třeba poznamenat, že by se přešlo neprávem bez předchozího zkoumání z kategorií pojmů do ontologických druhů věcí.

Jedna a táž skutečnost z různého hlediska může být materiálem různých kategorií. Na př. místo patří i tělesu se umísťujícímu i tělesu umístěnému. V prvním případě se tím označuje kvantita, v druhém značí kategorii ubi — kde, kategorii místa, která patří umístěnému tělesu. Stejně pojem pohybu značí z různého hlediska kategorii i pasivity i aktivity.²

zornosti. Vytýká mu, že do kategorií nezařazuje počítky a city a že špatně dělí pátou kategorii (*ποῦ*) místa a sedmou kategorií (*κείσθαι*). (System of Logic, B. I., str. 29—30.)

Hlubší zkoumání by mohlo snadno napovědět anglickému logikovi, že slovo řecké *κείσθαι* neznačí jen prostě být v prostoru, nýbrž značí stav nebo způsob bytí a že počítky a city patří jednak do sedmé kategorie (*ἔχειν* = se habere), jednak do deváté nebo desáté, dá-li se jim nepřesný význam.

² Sv. Tomáš, In Met. XI., lect. 9: Sed sciendum est quod praedicamenta diversificantur secundum diversos modos praedicandi. Unde idem, secundum quod diversimode de diversis praedicatur, ad diversa praedicamenta pertinet. Locus enim, secundum quod praedicatur de locante, pertinet ad genus quantitatis. Secundum quod praedicatur denominative de locato, constituit praedicamentum ubi. Similiter motus, secundum quod praedicatur de subjecto, in quo est, constituit praedicamentum passivis. Secundum autem quod praedicatur de eo a quo est, constituit praedicamentum actionis.

Poznamenáváme, že kategorie v kantovské filosofii mají docela jiný význam než u Aristotela. Kant nazývá kategorie první pojmy čistého rozumu, apriorní formy, t. j. předcházející každou zkušenost ať vnější nebo vnitřní; všechno myšlení je jim podřízeno. Jsou čtyři: kvantita, kvalita, vztah, modalita; povaha soudu je vyžaduje.

VII. Znaky čili kategoremata

Myšlení lidské je abstraktivní a sjednocující. Vyjadřuje skutečnost pomocí abstrahovaných znaků, které se stávají povšechné, obecné. Je otázka, jak přispívají tyto znaky k tomu, abychom chápali celou věc a jaké mají vzájemné vztahy?

Řešení těchto otázek přispívá zřejmě k správnému myšlení.

Logika úkonu postřehu (apprehensio) se zabývá různými znaky; sjednocení jejich doplňuje věc v myšlení; jsou vázány navzájem buď nutně nebo nahodile, existuje mezi nimi vztah buď nutný nebo nahodilý; z toho je vidět, jakého druhu je vztah, který má stanovit soud mezi přísudky a jejich podmíněním, jak přísudky patří k svému subjektu.

Některé přísudky mají nutný vztah k svému subjektu, takový, že nemůže být jiný; jiné mají nahodilý vztah, t. j. takový, že by nemusel být. Je třeba oba rozlišovat.

Mezi nutnými znaky některé patří k povaze věci, to co dělá, že věc je tím, čím je (quod quid est), bez nich by věc nebyla ani by nemohla být poznána; mezi takové znaky patří tělesnost a duše u člověka.

(Je třeba připojit některé výklady z metafysiky. Povaha čili bytnost věci je to, co věc je; popřením těchto podstatných znaků, byla by popřena věc sama. Takové znaky jsou ústavní prvky věci.

Těmito znaky se i základně liší jedna věc od druhé, takže jsou to charakteristické znaky věci.

Povaha čili bytnost je první základ skutečnosti u každé věci, proto všechny vlastnosti, které může věc mít nebo nabýt, prozrazují nebo doplňují bytostní a podstatnou dokonalost; bytnost je zdroj všeho, co je skutečného ve věci. Nazývá se buď to bytnost nebo povaha věci, někdy podstata (quidditas) nebo i přirozenost věci.

Každý z těchto názvů má svůj vlastní ráz. Quidditas, (quod quid est) nebo bytnost (essentia) značí první ústavní principy věci, z nichž věc je; přirozenost (natura) značí tutěž dokonalost věci, pokud však je současně prvním zdrojem aktivity a pasivity vlastní pro každou věc; podstata značí tutěž realitu

(pokud je prvním subjektem a nositelem všeho, co patří k věci).

Jiné přísudky neurčují to, co patří k podstatě věci, ale značí to, co z ní nutně vyplývá, co je jí vlastní, t. j. vlastnosti (proprium, *ἰδιον*). Vlastnosti jsou stálé, proto trvale označují nebo rozvíjejí svého nositele.

Jiné přísudky nakonec určují jen to, co má nahodilý vztah k bytnosti a povaze věci; nazývají se nahodilé případky (accidens, contingens).

Jsou tedy tři různé druhy, jak může nějaký znak patřit k věci a jak jí může být přisouzen: přísudky podstatné — bytnostní, pak nutně přísudky, i když nejsou podstatné, a nahodilé. Ve skutečné věci je podstata bytnost, vlastnosti a případky.

Předmětem myšlení není povaha jedince, nýbrž druhová (specifická), abstraktní a obecná, vyjádřená obecnými pojmy.

Druh (species) značí souhrn znaků, odtažitých (abstraktních) a obecných (universálních), které jsou ústavní, z nichž sestává povaha věci tak, jak ji duch lidský poznává.³

Některé z těchto ústavních znaků druhových patří současně i více druhům, proto se nazývají rodové znaky (genus); jiné jsou vlastní jen jednomu druhu a jimi se liší od jiných druhů téhož rodu (genus); tento rozdílný znak se nazývá druhový rozdíl (differentia specifica).

Proto jsou tři různé přísudky podstatné: druh (species) a jeho dvě ústavní částky, rod (genus) a druhová difference (differentia specifica).

Připojujeme k těmto třem dva předchozí, t. j. co je vlastní (proprium) a nahodilé (accidens); tak tedy je pět druhů znaků čili kategoremata.

Vlastnosti (*ἰδιον*, proprium) určují věc ne jako ústavní prvky, ale jako nutně z ní plynoucí, proto je nemůžeme oddělit.

Jen takový znak je vlastní některému druhu, patří-li mu výhradně, patří-li všem jedincům téhož druhu a trvale každému z nich. Tak na př. schopnost naučit se číst nebo psát je vlastností člověka; neporušitelnost je vlastností duchovních bytostí; omezení je vlastností všech stvořených věcí.

Vlastnost v tomto významu má též rozsah jako bytnost.

Nemá-li některý znak tři udané podmínky, není to vlastnost v přesném významu. Má-li některý znak dvě nebo jednu z tří podmínek, může se nazvat vlastností, ale v širším

³ Název druh (species) v logice neznamená totéž, co u naturalistů, u nichž druh znamená více jedinců, kteří mají určité společné vlastnosti, jimiž se obírá přírodověda.

významu. Tak na př. je vlastní pro člověka, že může být lékařem nebo matematikem, ale nepatří to všem lidem ani ne trvale.

Nahodilá vlastnost (*accidens commune* jako příklad k vlastnosti ve vlastním smyslu) znamená jakoukoli kvalitu, která není vlastností ve vlastním smyslu. Je to určení věci pocházející z případku, jehož přítomnost nebo nedostatek nemění povahu nositele. Cajetán definuje takový případek: nahodilý přísudek je ten, který vyjadřuje to, co nemění nic na povaze věci, ať se přidělí věci kladně nebo se jí odepře. Někdy taková nahodilá kvalita může být i trvalá (na př. lze vždy konstatovat černé peří u havrana).

Každá trvalá kvalita není vlastností. Některé nahodilé vlastnosti jsou řízeny ve věcech přirozeným zákonem (na př. Habešani jsou černí; černá barva kůže je nahodilá kvalita, protože Habešan by zůstal člověkem, i kdyby byl bílý). Proto Porfyrius⁴ velmi jemně rozlišuje mezi oddělitelnými a neodělitelnými nahodilými kvalitami (*accidens commune*).

Scholastika převzala toto rozlišování, ale uznává, že pouhé pozorování faktického dění nestačí na rozlišení některé vlastnosti. Toto rozlišování se děje vědeckou indukcí.

(Pokračování)

Mercier

⁴ Porphyrius, *Isagoge*, hl. 4.

Normativní theorie práva¹

Normativní theorie, jejímž původcem jest prof. Dr František Weyr, jest jistý druh právního pozitivismu. Filosofickým základem normativní theorie jest Kantův kritický idealismus. S Kantovou etikou a názorem o povaze práva nemá normativní theorie nic společného.

Jest zcela v intencích Kantova idealismu, definuje-li prof. Weyr právní filosofii jako obecnou vědu o právu, jako právní noetiku čili metodu poznávání pozitivního práva. Kantova filosofie obsahuje vlastně jen kritiku poznání, která dospívá k závěru, že metafysika, vlastní to filosofie, není možná. Předmětem právního poznávání je pro normativní theorii norma, čili úsudek o povinnosti. Způsob tohoto poznávání jest určován jistou subjektivní formou intelektu, a sice formou normativní, podobně jako na příklad přírodní věda chápe zase svůj předmět kausálně, vysvětluje hmotný svět jako řetěz příčin a následků. Toto normativní hledisko etiky a právní theorie (normativní) jest zde míněno zcela ve smyslu Kantova kritického idealismu, totiž jako subjektivní forma lidského intelektu, která utváří látku poznání. Předmětem právní vědy jsou podle normativní theorie »veškeré normy, jejichž normovým subjektem si představujeme jednotný subjekt, který nazýváme stát.« (Weyr, *Základy filosofie právní*). Pojem povinnosti je pro normativní theorii základem a východiskem každého normativního poznávání, ježto pojem práva jest »pouhým a v určitém smyslu nahodilým přívěskem tohoto uvažování«. (Weyr, *Základy filosofie právní*).

¹ Obě stati o právu od Dr M. Skácela jsou jen výňatkem z chystané větší knihy.

Podobně jako kritický idealismus Kantův znamená popření a znemožnění veškeré metafysiky, t. j. poznání jsoucna z jeho nejvyšších příčin, jest i normativní theorie na kritickém idealismu vybudovaná popřením možnosti filosofického poznání práva, popřením právní filosofie ve smyslu kritického realismu Aristotela a Tomáše A. Poněvadž normativní theorie stojí a padá s Kantovým kritickým idealismem, rozebereme tento její filosofický základ.

V úvodu ke svým *Základům filosofie právní* praví profesor Weyr, že cestu k poznání »světa o sobě« navždy zavřel hledajícím Immanuel Kant. V důsledku toho jest pro Kantovy přívržence uzavřena i cesta k poznání podstaty práva a musejí se spokojiti s jeho poznáním, jakožto normy nebo souhrnu norem vydaných státem. Výměr pozitivního práva, jakožto souboru norem vydaných státní autoritou naprosto není nesprávný. Je však nesprávné prohlašovati tento výměr za jediný, za jediné možné poznání skutečnosti, kterou nazýváme právem. Chybou takového výměru jest, že se může hodit po případě i na každou násilnou a nespravedlivou normu, která jest přes všechnu svou »positivnost« a platnost ve smyslu právní, opakem práva, jak je chápe právní filosofie, která je nutně součástí etiky.

Vraťme se však ke Kantovi a jeho kritickému idealismu. Podstatou Kantovy nauky jest, že nepoznáváme svět jaký jest o sobě, ale že naše poznání jest určováno subjektivními formami poznávacích mohutností. Zákon myšlení, zejména zákon totožnosti, protikladu a dostatečného důvodu, nejsou tedy současně zákony bytí, skutečného dění, ale pouhými subjektivními formami našeho myš-

lení. Poznání se odehrává tak, že smyslovou zkušenost vpravujeme do subjektivních forem našeho myšlení a podle toho, do které formy jest zkušenost vtištěna, mluvíme o poznávání kausálním, účelovým, normativním a pod.

Cesta, kterou dospěl Kant k tomuto názoru, jest podle jeho hlavního díla »Kritik der reinen Vernunft« asi tato:

Některé vědy jako třeba matematika a fyzika se rovnoměrně rozvíjejí, mezi jejich zástupci není protikladných názorů (pokud nejde jen o domněnky), kdežto ve filosofii, v metafysice je tolik protichůdných názorů. Není tedy metafyzika vědou zcela jistou. Proč však jsou možné jisté vědy jako matematika a fyzika? Je metafyzika jako věda vůbec možná, jest vůbec možné poznání metafysické, které se týká věcí přesahujících smyslovou zkušenost, jako je existence Boha, nesmrtelnost duše a pod.?

Poněvadž veškeré vědecké poznání spočívá ve všeobecných a nutných soudech, jimiž nabýváme o věcech nového poznání, spadá otázka, zda jest možná metafyzika a proč jsou možné vědy jako matematika a fyzika v jedno s otázkou, zda a jak jsou možné všeobecné a nutné soudy, jimiž získáváme nové poznatky. Takové soudy jsou podle Kanta jediné syntetické soudy o priori. Jedině ony umožňují exaktní vědy jako matematika nebo fyzika a metafyzika jest možná jen tehdy, můžeme-li používat takovýchto soudů.

Kant rozeznává soudy analytické, kde přísudek vyplývá z rozboru podmětu a které jsou všechny a priori, a dále soudy syntetické, z nichž některé jsou a posteriori, pokud jsou čerpány ze zkušenosti jednotlivé a podmíněné (na příklad tento dům má dvě poschodí) jiné pak jsou a priori, tedy nutné, všeobecné a na zkušenosti nezávislé. Soudy analytické nemají prý pro vědu významu neboť pouze vysvětlují a definují věc a nepraví o ní nic nového. Stejně bezvýznamné pro vědecké poznání jsou i syntetické soudy a posteriori, neboť se týkají jen jednotlivostí. Jedině syntetické soudy a priori, které jsou všeobecné a nutné, tvoří vědecké poznání, neboť u nich přísudek vypovídá o podmětu něco nového, co není obsaženo v pojmu podmětu. Všeobecnost a nutnost těchto úsudků nepochází však ze zkušenosti, jejímž předmětem jsou pouze jednotlivosti. Jejich obecnost a nutnost má tedy původ v poznávajícím podmětu. Naši poznávací mohutnosti jsou podle Kanta vrozeny určité formy, zákony myšlení, které jsou čistě subjektivní a které nás nutí tvořit pojmy a přemýšlet.

Kant rozeznává tři mohutnosti poznávací:

smyslovou intuici (Anschauung — sensibilitas), intelekt (Verstand) a rozum (Vernunft.). Smyslové mohutnosti poznávací jsou vrozeny formy prostoru a času, takže předměty smyslové zkušenosti chápeme jako rozložené v prostoru a existující postupně. Věci o sobě (Ding an sich) nemůžeme poznat. Poznáváme jenom jevy, které se jaksi vtiskují do poznávacích forem smyslové mohutnosti. Mohutnosti intelektu (Verstand), jehož činností jsou soudy, odpovídá 12 kategorií, totiž vrozených subjektivních forem myšlení, (jednota, mnohost, příčinnost, podstata a případek atd.). Formy rozumu (Vernunft), jehož činností jsou úsudky, nazývá Kant ideami. Úsudky jsou trojího druhu. Kategorické se zakládají na kategorii podstaty a případku a vedou k psychologické ideji (já), totiž k naprostému podmětu, který nelze vypovídati o žádném jiném. Úsudek hypotetický se zakládá na kategorii příčiny a účinku a vede k ideji kosmologické (ideji světa), která vyjadřuje naprostou závislost všech jednotlivostí na celku. Úsudek disjunktivní se konečně zakládá na kategorii vzájemného působení a vede k ideji theologické (idea Boha), která vyjadřuje naprostou jednotu všech dokonalostí.

Na základě této nauky o poznání usuzuje Kant, že veškeré naše poznání jest omezeno smyslovou zkušeností. Poznáváme jenom věci smyslové a to ne jak jsou o sobě, ale jak se nám jeví podle subjektivních poznávacích forem. Je tedy možná matematika a fyzika, kteréžto vědy vycházejí ze smyslové zkušenosti, není však možná metafyzika, která má za předmět věci přesahující zkušenost. Svou nauku nazývá Kant idealismem transcendentálním a staví ji proti idealismu materiálnímu, který popírá vůbec existenci věcí.

Proti tomuto transcendentálnímu idealismu uvádíme:

1. Metoda, kterou dospívá Kant ke své nauce o poznání spočívá v pochybování o tom, zda vůbec můžeme poznati věci jak jsou o sobě. Tato metoda jest absurdní, neboť obsahuje bludný kruh (circulus vitiosus). Kant totiž chce pomocí rozumu o jehož poznávací schopnosti pochybuje, dojít k jistému poznání hranic tohoto rozumu.

2. Základní princip transcendentálního idealismu, totiž syntetický soud a priori neexistuje a existuje-li, je to soud falešný. Každý soud spočívá ve srovnání (spojení nebo oddělení) dvou pojmů, jejichž poměr jest znám buď ze zkušenosti (soud syntetický) nebo je patrný z pouhého rozboru podmětu a přísudku (soud analytický). V Kantových syntetických soudech a priori nevyplývá poměr podmětu a přísudku ani z jejich rozboru, ani ze

žkušenosti. Každý jistý soud musí býti zřejmý. Zřejmost však plyne buď ze zkušenosti, což Kant u svých syntetických soudů a priori vylučuje, nebo z rozboru bytnosti věci vyjádřené pojmem v podmětu nebo přísudku, což Kant rovněž popírá.

Všechny příklady soudů syntetických a priori, které Kant uvádí, jsou pravé a správné soudy analytické.

Geometrická poučka, že přímka je nejkratší spojnice mezi dvěma body, je uváděna Kantem také jako příklad syntetického soudu a priori. Pojem přímosti neobsahuje v sobě prý nic z pojmu velikosti, vyjadřuje toliko jakost, kdežto pojem »nejkratší« vyjadřuje kvantitu. To jest správné potud, že kvantita jest něco jiného, než jakost. Zmíněná geometrická věta však nezní »přímé jest totéž co kratší« ale »přímka jest nejkratší spojnice dvou bodů«. V pojmu přímky jest, že jest kratší, než každá klikatá čára, nebo cesta, která může spojuje dva body. Je tedy zmíněná geometrická věta soud analytický.

Jiný příklad syntetického soudu a priori je podle Kanta zásada »každý účinek má svou příčinu«. Pojem příčiny je prý zcela mimo pojem účinku, neboť v pojmu toho co vzniká, si myslím nějaké bytí, existenci již předchází nějaká doba, kdy vznikající věc neexistovala.

Kant zde mluví zcela sofisticky, neboť v pojmu vznikající věci není nikterak nutně zahrnut nějaký skutečný čas, který uplynul před začátkem její existence. Ve větě vyjadřující zákon příčinnosti není přísudkem »příčina«, ale »má příčinu«. Tento přísudek je však skutečně obsažen v podmětu »každý účinek«, neboť každý účinek zahrnuje ve svém pojmu vztah ke své příčině, stejně jako pojem podřízeného zahrnuje v sobě vztah k představenému. I zde se tedy jedná jako vůbec u všech příkladů Kantem uváděných o pravý soud analytický.

Syntetické soudy a priori a tedy ani subjektivní kategorie lidské poznávací mohutnosti neexistují a Kant také jejich existenci nijak nedokázal. Kantova teorie nemůže ani vysvětliti proč dva jevy po sobě jdoucí někdy posuzujeme jako příčinu a následek a jindy zase jako dva jevy nespojené příčinností.

3. Kantova soustava obsahuje mnohé zřejmé rozpory. Tak na příklad:

a) Podle Kanta nemůžeme poznati žádnou bytnost, podstatu jak je o sobě. Sám se však snaží poznati bytnost lidského rozumu, domnívá se, že ji velmi dobře poznává a z tohoto poznání vyvozuje, že žádnou bytnost nemůžeme poznati.

b) Kant pochybuje o pravdivosti našeho

rozumu, o tom, zda rozum poznává věci jak jsou o sobě a přece se snaží pomocí téhož rozumu poznati hodnotu lidského poznání a dospívá k tvrzení, že nemůžeme poznati věci jak jsou o sobě.

c) Kant tvrdí, že zákon příčinnosti jest pouze subjektivní forma našeho rozumu, a přece pomocí tohoto zákona dokazuje, že existuje skutečný svět, popíraje tak idealismus »materiální«.

d) Podle Kanta není možná metafysika, tedy filosofie skutečného bytí proto, že formy naší mohutnosti poznávací mohou zpracovat pouze smyslovou zkušenost. Proto veškeré úvahy o Bohu, nesmrtelné duši a podobné jsou zbytečné, poněvadž přesahují naši smyslovou zkušenost. Při takových pokusech o metafysickou spekulaci pracují tedy subjektivní formy našeho rozumu jaksi naprázdno. Klade-li Kant ve své mravní filosofii požadavek existence Boha a nesmrtelnosti lidské duše, pak jedná proti svým názorům vyloženým v Kritice čistého rozumu. Ostatně Kant sám užívá pojmů, které přesahují smyslové poznání. Smysly nám nepraví ničeho o tom, co je to ctnost a neřest, pravda, omyl, soud, úsudek, kategorie atd. Ani matematika, kterou uvádí Kant jako příklad exaktní vědy, neověřuje se vždy ve smyslových představách. Neexistuje člověk, který by si dovedl představit na příklad pravidelný geometrický útvar o 10.000 úhlech. Z tohoto příkladu plyne nejen jasně rozdíl mezi pojmem a představou, ale také nesprávnost Kantova tvrzení, že nemůžeme rozumem poznati nic, co přesahuje smyslovou zkušenost.

5. Z toho, že pravdy matematické a přírodovědecké nejsou často popírány a že se všichni vzdělaní lidé v nich shodují, neplyne přímo, že matematika a fyzika jsou jisté vědy. Právě tak různost názorů metafysických nedokazuje, že metafysika není vědou právě tak jistou a bezpečnou, jako matematika a fyzika. Všeobecným kriteriem poznání není přece souhlas nebo nesouhlas lidí, neboť popírati možno vše, ale zřejmost přímá, nebo nepřímá. Důvod různosti v názorech metafysických jest spíše v tom, že poznatky vědecké filosofie vytvářejí světový a životní názor nejen teoretický, ale i praktický a ukládají mravní závazek směřovati celým životem posledního cíli. Naproti tomu matematika ani přírodní věda žádných mravních závazků neukládají.

O Kantově nevědecké a sofistické kritice důkazů existence Boží, kterou se snaží podepřít svou idealistickou soustavou, se zde nezmiňujeme, poněvadž s předmětem této stati přímo nesouvisí. Základní omyl Kantův spo-

čívá v jeho konceptualismu, totiž v názoru, že všeobecným pojmům neodpovídá bytnost věci tímto pojmem vyjádřené. Proto tvrdí, že analytický soud nepraví o věci nic nového. Avšak právě soud analytický má pro vědu význam největší, neboť jeho přisudek vyjadřuje výslovně to, co je v pojmu podmětu obsaženo jen zavinutě. Vypovídá tedy i analytický soud o věci něco nového, rozšiřuje naše poznání věci o nové stránky. Kantův požadavek, aby přisudek syntetického soudu a priori vyjadřoval něco nového, co je pojmu, podmětu zcela cizí (ein demselben fremdes Prädikat) je nesmyslný, neboť přisudek každého kladného soudu musí vyjadřovat, že přisudek patří k podmětu, ať už tuto sounáležitost pojmů podmětu a přisudku poznáváme ze zkušenosti (»soud syntetický«, a posteriori) nebo nezávisle na zkušenosti pouhým rozbořením pojmů podmětu a přisudku (soud analytický a priori).

Kant mylně předpokládá, že ani pojem, ani výměr nevyjadřují přirozenost věci označené nebo vyjádřené, v čemž se rozchází s míněním všech normálních lidí, které je kriticky vyloženo a vědecky odůvodněno v nauce Aristotelově a Tomáše Akvinského o abstraktní činnosti lidského rozumu. Předpokládající tuto nauku, můžeme na Kantovo tvrzení, že všeobecné a nutné poznání není ze zkušenosti, ale a priori, odpovědět takto: Připouštíme, že abstraktní způsob, abstrakce činného rozumu (intellectus agens), kterou od přirozenosti věci pojmem vyjádřené oddělujeme její konkrétní, případné a nikoliv nutné známky, pochází od myslícího podmětu, je tedy »a priori«. Popíráme však, že sama nutná přirozenost věci, která jest v našem rozumu se svými bytostnými známkami ve stavu abstraktnosti, tedy všeobecnosti, jest a priori. Tato abstraktní přirozenost existuje skutečně a konkrétně v jednotlivých věcech.

Poněvadž tedy idealistická filosofie je absurdní a nesprávná, neobstojí ani normativní teorie na ní vybudovaná. Neexistuje žádná subjektivní forma našeho rozumu pro nazírání normativní, která by nám znemožňovala jiné poznání práva, než-li jakožto normy vydané státem. Je tedy možná a nutná právní filosofie, která řeší otázku podstaty práva z jeho nejvyšších příčin, zejména z jeho účelu.

Normativní teorie chce však také prospěti i správnému výkladu a aplikaci pozitivního práva. Poznáváme-li právo pozitivní toliko jako normy vydané státem, jsou při jeho logickém výkladu a aplikaci vyloučena všechna ostatní hlediska, ať už obecně mravní, nebo přirozeně právní. To jest zcela správné potud, že výklad a aplikace platného práva se musí omeziti na logické vyvození skutečného obsahu pozitivních právních norem. Ani vědec, ani praktický právník nemůže vykládati a aplikovati platné právo podle jiných mravních nebo přirozeně právních norem a měniti tak jeho obsah nebo smysl. Podobně i právnícký pojem platnosti normy nemůže býti ovlivňován mravně filosofickou či právně filosofickou úvahou o její »spravedlivosti«. To jest však skutečnost v právní vědě i praxi odedávna samozřejmá a nelze říci, že by byl objevil teprve kritický idealismus nebo normativní teorie.

Problém interpretace a aplikace pozitivního práva v určitém právním řádu nepatří do filosofie práva, ale do právní vědy. Filosofie práva, která vyšetřuje povahu a cíl práva, může v tomto směru jen dospět k obecnému závěru, že účel pozitivního práva vyžaduje nutně, aby právní řád dal aspoň povšechné směrnice k řešení případů, které nelze přesně rozhodnouti podle platného práva ani pomocí analogie. Takový autoritativní poukaz může býti stanoven třeba i odkazem na obecné zásady mravní nebo přirozeně právní (viz § 7 našeho obč. zák.) nebo tak, že se soudci výslovně ponechá, aby případ rozumně rozhodl podle volného uvážení, což jest vlastně totéž. I takový obecný poukaz pozitivního práva musí však odpovídati rozumu, tedy spravedlnosti, nesmí zníti na příklad, že řešení podobných případů se zůstává soudcově libovůli. Takové ustanovení nebylo by rozumným pravidlem, nemělo by tedy povahu zákona, jak ji zjišťuje filosofie práva.

Z výměru práva ve smyslu normativní teorie vyplývá, že právem je každá i nerozumná a nespravedlivá norma vydaná státem. Je tedy filosofickým důsledkem normativní teorie, pokud popírá jiné, vpravdě filosofické poznání práva, právní pozitivismus.

Dr Miloslav Skácel

»Humanitní ideál Marxův a Engelsův upadá do hedonismu. Marx a Engels přijímají rozšířenou morálku liberální, ve své podstatě aristokratickou, laxní, a neptají se, může-li být nový řád sociální vytvořen právě na této základně.«

T. G. Masaryk.

O čem soudí filosofie

Masarykovo pojetí buržoasie.

Buržoásní smýšlení a buržoásní typ života je zplozen liberalismem 19. stol. a positivismem. Positivismus je složenina pokroku a reakce, jak praví Masaryk, k němu se připojilo učení o vývoji. Positivismus užíval historie a relativismu a tak dal úplnou zbraň liberalismu proti jakémukoliv hlubšímu a radikálnějšímu zásahu zprava či zleva. Historismus měl sloužit k důkazům vývoje vyššího z nižších forem, relativismus odstraňoval z vědy a filosofie otázky o smyslu života a všechno, co vyžadovalo absolutního poznání a absolutní jistoty, a absolutní odpovědnosti. Idea pokroku se mírní zase pojmem snášenlivosti pro všechny ideje a směry. Liberalismus je systémem polovičatosti. Z těchto duchovních předpokladů rodí se buržoasie, jako souhrn »staré i nové víry«, liberalistických a positivistických zásad, a náboženství na druhé straně. Náboženství není bráno v křesťanské ryzosti, nýbrž rozštělené sentimentálností Rousseaua, Jacobiho atd. Začíná heslo: lid potřebuje náboženství, aby byl udržen řád. Je to tedy liberalismus, který dává náboženství toto přibarvení, že je to pro lid, jak píše i Voltaire, že si přeje náboženství pro svého krejčího, aby nebyl drahý. Nad to liberalismus má i své vlivy na státní řád a tíhl až k prohlášení amerického učitele státního práva Burgesse, že stát je neomylný. Liberalismus přál i imperialismu, protože byl přítelem průmyslu a kapitalistického hospodářství; přitom dovede věčně horlit pro věčný mír. Liberální buržoasie je směs protikladů.

Její vývoj nastává v době, kdy ztratila dělnické masy, které se přiklonily k socialismu. Rozvíjí se moderní kapitalismus a plutakracie. Stará šlechta milostivě přijímá nové zbohatlé přichozí, t. j. plutokracii; státní finance nalézají svou oporu v burzách a Rothschildech.

Kapitalismus není jen podnikání, stává se zvláštním typem života a má svůj světoznámý pohled na skutečnost. Diriguje a organizuje práci, bohatne víc a více, vzdaluje se s pohrdáním od chudoby a chudých; kult zlatého teletu se stává pravým náboženstvím buržoasie a držitelů politické moci, i když se odívají navenek do zdánlivého roucha víry v Boha. Víra v Boha a náboženství se stává dekorativním prvkem tam, kde je toho třeba. Vniká i do kněžských řad a do kněžského života. Průmysloví velkoměšťáci jsou všude chráněni, užívají i principu svobody, zvláště proti dělníkům ve vnitřní konkurenci, i ochranných cel nebo svobodného obchodu; vše podle potřeby. Buržoasie ztrácí znenáhla duchovní kulturu, nerozumí ideám, čte jen noviny a užívá velkých liberálních frází jako hesel pro sobecké zájmy. Zápasí se ne o spravedlnost a práva všech, nýbrž o práva a privilegia obchodní velkých podnikatelů; podporují se investované zájmy kapitalistů a finančníků. Tento plutokratismus tvoří novou šlechtu a bez váhání souhlasí se zákony proti socialistickým dělníkům. Stará demokratická hesla volnost — rovnost — bratrství, patří už jen socialistům.

Buržoásní liberalismus byl i proti národní straně, smýšlel kosmopoliticky. Když idea národní byla pojata demokraticky proti státu, tehdy se tito liberální buržoové klonili ke státu, který se oháněl oficiálním patriotismem. Intelektuálně se stal liberalistický buržoasismus systémem diletantství a nepoctivosti. Vymýšlí nebo podporuje protichůdné teorie a názory. Vše řeší tím, že seskupí řadu názorů, takže vlastně nic neřeší a neodůvodňuje. Teorie, které postaví, jsou více fantastické než ze zkušenosti a skutečnosti. Přemýšlení je slabá stránka buržoasie. Nechce myslet a myslí-li, tedy špatně a diletantsky.

Ethicky je buržoasie laxní až anarchistická, ale zevnějškově se odívá do forem a hesel mravnostních a humanitních. Ve skutečnosti jsou mravní zásady potřebné jen k udržení řádu mezi lidem. Soukromý život se neřídí mravností, tam upadla buržoasie do nízkostí. Ani spravedlnost ani láska nejsou ideály života buržoů, protože měřítkem jeho je zisk a rozkoš, peníze a lesk. Buržoa je prodejný, bez zásad a pevnosti vůle.

Nábožensky je buržoasie tolerantní a ohání se heslem, že náboženství jako věc citu je soukromá věc. Nepřipouští náboženství s jeho vlivem ani do hospodářského, ani politického a veřejného života, ani do obchodu, ani do soukromých požitků. Někdy spřádá dohromady život nejrafinovanějších požitků se zdánlivou náboženskostí.

Politicky se rozkládal liberalistický buržoasismus stále víc a více na různé strany, upírá se na formalismus, protože věčně je neudržitelný. Obrací se tam, odkud kyne podpora a neměnlivost hospodářské situace buržoů.

Kulturně i hospodářsky jsou čím dál více negativní. Usilování o politickou svobodu se nahradilo politickou skromností a kompromisem a snese se za výhodnou hospodářskou situaci i snesitelná míra nesvobody. Tolerance politická i náboženská se stala pro buržoa víc a více negativnější.

Je to tedy stálá polovičatost, kompromis v teorii i praxi.

Idea nemůže být liberální. Je-li správná, živá, je silná a výbojná, aby plnila příkaz Boží, aby byla plodnou, praví Masaryk.

V buržoasii jediná nestálost je stálá; není v ní pevných a silnějších povah a nemůže je ani uspokojit. Má své různé odstíny a mění se podle zemí, je buržoasie anglická, francouzská, americká, španělská atd. Je i buržoasie česká. Pro svou nestálost a měnlivost je nesnadno zachytitelná. Předpokládá však ducha změkčilého, slabého, nepoctivého, povrchního, farisejského, tvrdého k chudému, plného pohrdání vším, co nese stopy chudoby.

Masarykův pojem buržoasie je oprávněně analýs života, kterou Masaryk dovedl pronikavě provádět nad evropským stavem. S tímto zdravým Masarykovým posudkem o buržoasii jako prvkem rozkladným a negativním pro sociální život, pro vědu, náboženství i pro mravnost by měla nová stavba národního života mnohem více počítat stejně důsledně jako stavět se proti formaci nových buržoů zprava neb zleva.

M. H.

Myslitel z počátku věku

Friedrich von Hügel a jeho náboženská osobnost.*

Baron Friedrich von Hügel, anglický náboženský filosof, potomek starého německého rodu z Porýní, narodil se dne 8. května 1852 ve Florencii jakožto syn rakouského vyslance na toskánském dvoře svobodného pána Karla von Hügela, přítele Metternichova, a jeho manželky Alžběty, rozené Farquharsonové, ušlechtilé ženy skotského původu. Tak je už pouhým teritoriálním rozpětím mezi zemí rodového původu, mezi zemí, které jeho otec zasvětil své služby, mezi rodištěm a konečně mezi zemí, kterou si sám svobodnou volbou, zpečetěnou manželským svazkem, vybral za vlast, totiž Anglii, velkým a příkladným Evropanem, který vždy stál na kulturní jednotě Západu, který vždy pomáhal vši mocí své veliké pracovní energie tuto jednotu dobudovávat a který zároveň neustával usilovati o obnovu evropské jednoty náboženské. Jeho otec byl římský katolík, jeho matka byla původně presbyteriánkou, konvertovala však také ke katolicismu. Prvních sedm let svého dětství prožil Friedrich von Hügel ve svém rodišti Florencii a nikdy se nepřestal cítit synem tohoto města, jak to dosvědčil ještě nedlouho před smrtí, když roku 1921 vepsal do prvního svazku svých sebraných článků a proslavů *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion* věnování: »Nesmrtelné památce Dantově v živé vděčnosti za inspiraci a pomoc po dobu šedesáti let duchovního boje — autor, jeho florentský krajan.« Později jeho rodiče přesídlili do Bruselu, kde Friedrich von Hügel prožil rozhodující léta dospívání.

Vyrůstal v kulturně aktivním prostředí diplomatického domu, ale jakkoli — anebo právě proto, že — jeho rodiče věnovali jeho výchově největší a nejstarostlivější péči a vybírali mu vychovatele s velikou pozorností a porozuměním, on, který se později měl stát doktorem honoris causa dvou universit — Oxford a St. Andrews — nikdy nenavštěvoval žádnou školu ani universitu. V Bruselu měl rozhodující vliv na jeho duševní vývoj katolický historik Alfred von Reumont, který tam tehdy byl pruským vyslancem, později mu byl anglický quaker William Pengelly nápomocen při studiu geologie, a když ho ještě později začaly zajímat otázky biblické kritiky, učil se hebrejštině u katolického kněze, orientalisty Gustava Bickela. Když mu bylo osmnáct let, zemřel mu otec, a Friedrich von Hügel žil rok ve Vídni — to byl vlastně jediný jeho delší pobyt na německé půdě. Tehdy prodělal jakousi těžkou náboženskou krizi, z níž ho zachránil holandský dominikán P. Raymond Hocking, který svými naukami a svým příkladem dal základy jeho dalšímu duchovnímu životu. Světlem a vzorem všeho jeho úsilí byl ovšem John Henry Newman, který ho naučil pyšnit se svou příslušností k církvi římsko-katolické a viděti v ní »něco, co pozvolna roste staletími, co je vnitřně příbuzno všemu dobrému a pravdivému, jež se, smíšeno s bludem a zlem, nalézá na tomto pestrém, tíživém, ale bohatém světě,« který ho učil inkarnacionalismu, to jest poznatku, že

pravý katolicismus si vyžaduje uznání, přivtělení a zharmonisování všech velkých náboženských poznatků a sil a všeho — i mimonáboženského — dobra. Tato představa šíře katolického ducha, který si musí přivtělit všechny veliké náboženské i mimonáboženské kladné hodnoty a nesmí opomenouti žádný z úkolů tohoto světa, nýbrž na všech čestně a pozorně pracovati a přece přitom býti odvrácen od všeho jen pozemského, zbožnou oddaností přikloněn k Bohu, tato představa stala se hlavním a nejsilnějším impulsem jeho nábožensko-filosofického díla i směrnicí jeho osobního života. Za zvláštní dar Prozřetelnosti považoval Hügel vždy své přátelství s vikářem chrámu sv. Augustina v Paříži, Abbéem Huvelinem, s nímž se poznal v roce 1886 a s nímž zůstal v nejdůvěrnějším styku až do smrti Abbého roku 1910. Tento prostý a ušlechtilý kněz, pravý syn Církve, v němž žila tradice náboženských škol francouzských z minulého století, zůstal po celý život Hügelovi vzorem heroického vykonávání náboženských i lidských povinností křesťana.

Šíře a nezávislost jeho vůle a ducha umožňovala Hügelovi, aby působil silným vlivem na lidi z různých táborů rozpolceného křesťanského světa. Jeho vztahy k učencům, myslitelům i hledajícím duším v Církvi i mimo Církev byly úžasné a rozvětvené. S kolika nábožensky a vědecky významnými osobnostmi posledního čtvrtstoletí minulého i prvního čtvrtstoletí našeho věku vešel alespoň jednou do osobního anebo písemného styku. Jeho charisma, hloubka jeho poznávání a šíře jeho lásky dovozovaly mu, aby o nekatolických křesťanech hovořil jako o »našich odloučených bratřích«, a byl tedy svým vzděláním i svou lidskostí předurčen k tomu, aby se stal duchovním přítelem, pomocníkem a rádcem všech, kterým bylo třeba jeho slova a povzbuzení, aby hlásal věčnou pravdu o osobním Bohu všem duchům zabředlým do teorií pantheismu, monismu, náboženského psychologismu či materialismu a aby se jim stal živým příkladem, jak uzpůsobiti poměr nás lidí k tomuto Bohu. Byl dobrým duchem neklidného katolíka George Tyrrella v jeho životě i po jeho smrti, kdy v *Hibbert Journalu* v lednu 1910 uveřejnil skvělé ocenění i vážnou obhajobu této osobnosti, stejně jako byl věrným přítelem protestanta Ernsta Troeltsche; za mnoho posily vděčili mu stejně katolický theolog Alfred Firmin Loisy jako protestantský filosof Rudolf Christoph Eucken. Veliká část jeho značné pracovní síly a plodné aktivity byla zasvěcena styku s přáteli a dopisovateli, a mnohému se snad bude zdáti, že úloha, kterou takto hrál, převyšuje svým významem a působivostí význam jeho spisovatelského díla. Přitom byl mu styk s lidmi velmi ztěžován tělesným neduhem, totiž stále se zesilující nedoslýchavostí, která mu zbyla jako následek nemoci prodělané v jinoušských letech. Způsob, jakým bez zadržek a roz-citlivělosti snášel toto své vnějškové odloučení od okolního světa, náleží k světecky heroickým rysům jeho povahy a jeho ducha, který byl stále prodchnut plným vědomím přítomnosti Boží. Tělem, zmučeným chorobami, prozařovalo vždy světlo duše, která splývala se svým Stvořitelem a Vykupitelem.

Svým myslitelským a badatelským dílem dal se Friedrich von Hügel cestou nejstrmější a nejtrn-

tější: Studoval biblistiku a náboženskou filosofii. Roku 1897 vystoupil po prvé na veřejnost na katolickém kongresu ve Frýburku ve Švýcarsku, kde přednesl své kritické studie o prvních šesti knihách Starého zákona, potom přinesla *Encyclopaedia Britannica* jeho významné stati o svatém Janu Evangelistovi a o Evangeliu svatého Jana, v nichž je na nejmenší ploše podáno maximum vědomostí a poznatků. Pak následovala řada článků, z nichž každý vydá za tlustý svazek: *Du Christ Éternel et de nos Christologies Successives* (La Quinzaine, 1904), *L'Abate Loisy e il problema dei Vangeli Sinottici* (Rinnovamento, III-IV) a jiné. Jeho nejvýznačnější prací však je veliké, více než tisícistránkové dílo *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherina of Genoa and her Friends* z roku 1911, výsledek třicetiletých náboženských studií a zkušeností a sedmiletého úsilí o formulování. První část tohoto hutného a soustředěného díla tvoří rozbor tří hlavních hybných sil kultury, totiž helebnismu («touha po plnosti a harmonii»), křesťanství («projev osoby plnosti a usebranosti osobnosti Kristovy») a vědy («chápání holé pravdy a železného zákona»), a rozbor tří prvků náboženství, totiž prvku institucionálně-historického, mysticko-volicionálního a kriticko-spekulativního; pak následuje asi třista stran jasnoživého životopisu svaté Kateřiny janovské s doplňkem, který kriticky probírá prameny. V druhé části díla se prvotní záměr díla, totiž pouhý životopis světice, rozrostl v jakousi filosofii mysticky v rozsáhlou filosofii náboženství. Hüglovův cíl není filosofické zdůvodnění náboženského objektu, Boha, nýbrž náboženská zkušenost ve své podstatě jakožto nejhlubší zkušenost člověka. Tuto náboženskou zkušenost nezkoumá na typech anormálních, nýbrž na dokonalém náboženském člověku, na světcích. Duch knihy i duch všeho toho, co Hügel kdy napsal, je nesen onou vpravdě křesťanskou láskou, která z každé zkušenosti vykřeše jiskru pravdy, láskou která i pravdě dává pravou míru, aby se snad vylučností anebo jednostranností nestala omylem, je nesen pocitem, že »duch Boží, který povznáší naše malé duchy, je vlastním původcem a vlastním cílem všeho života a všeho, co je v něm duchovní krásy, dobroty a životnosti« (The Mystical Element. II, str. 393).

Základní Hüglovo přesvědčení je přesvědčení o svrchovaném významu náboženství jakožto nejvyšším činitelem v lidském bytí, a dále přesvědčení o posvátnosti pravdy a vysoké hodnotě všeho lidského vědění. Jeho život byl od samého počátku zasvěcen nejintenzivnějšímu pracovnímu úsilí o poznání pravdy, a ani v nejzralejším období svého života, kdy se dobbral nejpevnější náboženské jistoty, nepřestával se snažit o dosažení nových poznatků ve všech oborech lidského vědění, neboť cítil, že cílem náboženství musí být i také je stav, kdy ono pronikne a obsáhne všechny obory lidské činnosti a stane se vůdčí mocností ducha stejně jako srdce. »Každá opravdu živoucí jednota,« píše sám, »sestává z mnohosti (multiplicity)«. Jakýkoli pokus o odstranění této mnohosti by se mu byl jevil ochuzováním náboženství. Bůh byl pro něho ne pouze Bohem víry, modlitby a zbožnosti, ale také

Bohem celé země, tak slavné ve svých zjevných i skrytých možnostech, tak hodné našeho úsilí o její plné poznání pro smrtelné bytí našeho těla i pro věčný úděl naší duše. Život mu byl stálý boj o plnění požadavků času i požadavků věčnosti. Nevylučoval ani nezanedbával žádný z těchto požadavků, uznával je oba — a právě takovýto postoj jevil se mu úkolem a povinností každého člověka, každého živého náboženství. Upíral oprávněnost náboženství jen a jen duchovního, které by pohrdalo hmotou, z náboženského přesvědčení přitakával přírodě, tělu, smyslům i všemu tvorstvu, a právě v tomto principu spatřoval základní a zásadní postoj katolictví, odmítaje však výslovně předpoklady jak radikálních empiriků tak také ryzích racionalistů.

Kardinál John Henry Newman napsal roku 1877 slavnou předmluvu k třetímu vydání své knihy *Via Media of the Anglican Church*, a jádrem této stati je myšlenka, že křesťanství, a zejména katolicismus, je zároveň filosofií, náboženstvím i sociálním faktorem a že převaha kteréhokoli z těchto činitelů na úkor ostatních je příčinou těžkostí, na něž katolicismus naráží, kdežto harmonická rovnováha a jednota těchto odporujících si tendencí představuje právě křesťanství a pravý katolicismus. Tato myšlenka Newmanova odpovídá základnímu přesvědčení Hügeloivu a tvoří zárodek jeho náboženské filosofie, totiž přesvědčení, že všechno živoucí je jednotou protikladných prvků. Zanedbávání kteréhokoli z těchto prvků rovná se chorobě duševního života, kdežto umělé zjednodušení této složené jednoty, výlučné uznávání pouze jediné stránky skutečnosti se rovná jeho smrti. On sám nalézá všude jednotu v mnohosti a mnohost v jednotě. Tři oblasti, totiž filosofie, zbožnost a politika, jež podle Newmana charakterisují křesťanství a katolicismus, jsou také podle Hügela podstatnými součástkami náboženství a odpovídají třem základním schopnostem duše a třem stupňům individuálního vývoje. Žádný z těchto tří prvků nevyskytuje se nikdy zcela osaměle, alespoň malé stopy obou druhých bývají vždy patrné. V dějinném vývoji postupovalo lidstvo z vnějšku do nitra, ale vždy se sklone, aby jeden prvek dosazovalo na místo druhého, ne aby každý doplňovalo, stupňovalo a pročišťovalo působením obou druhých. Nebylo nikdy individuálního a niterného náboženství, ale jeho sociální a institucionální složka byla vždy — i když to není na první pohled patrné — provázena složkou racionální a mystickou. Každá lidská rasa jeví sklon k přehánění jednoho z těchto prvků, a také veliké duchovní řády představují vždy jeden z těchto typů, podle toho, který z těchto prvků zdůrazňují: Tovaryšstvo Ježíšovo svým zdůrazňováním autority, subordinace a poslušnosti náleží k typu historicko-institucionálního; Dominikáni svým pěstováním filosofie k typu racionálního, kdežto Františkáni představují typ mysticko-volní.

Každý z těchto typů jeví sklon k tomu, aby se prosadil a plně uplatnil na úkor obou druhých, ale právě z prožití a překonávání jejich konfliktů rodí se plná a bohatá náboženská osobnost. Hüglovým ideálem je právě »comprehensiveness«, uznávání a chápání odporujících si tendencí. Všude u něho cítíme snahu, aby byl právo institucionálnímu prvku

náboženství, a zároveň jeho zalíbení v prvku mystickém. Zkoumání prvku mystického je vlastním jádrem jeho díla — zde promlouvá člověk živé náboženské zkušenosti, sám mystik, o svých nejosobnějších prožitcích.

Pravá mystika je mystikou jen v souvislosti s institucionální a racionální stránkou náboženství; mystika, která se od toho všeho odpoutala a osamostatnila se, je mysticismem. Náboženství bez mystiky není možné, proto má každá duše, i ona, která zdánlivě zcela propadla světskosti a nahodilosti, nějakou, byť jen slabou a nejasněnou zkušenost nekonečnosti a věčnosti. Naopak má zase i duše, která je zdánlivě zcela oddána mystice, také ve svých mystických stavech a úkonech dotyk s nahodilostmi světa a časností, se sociálními skutečnostmi a prvky, ba je na nich podstatně závislá. Jen tím nabývá mystika své opravdové a plné důstojnosti. Pro Hügela není mystické zkušenosti, jež by byla přístupna jen vyvoleným, není pro něho specificky mystického poznání. To právě považuje za základní chybu exkluzivní mystiky, že mystiku má za samostatný obvod poznání a mystika za typ odchylný od normálního náboženského člověka. Psycho-fysické jevy, jako extase, vise, stigmatisace a podobné, které bývají tak často spojeny s mystickými zážitky, nejsou podstatné pro mystiku. Všichni velcí mystikové byli toho názoru, že mají cenu jen takové extase, jež mají na duši — a také na tělo, jakožto na nástroj duše — posilující vliv, a že vidění a hlasy mají význam jen potud, pokud tlumočí nějakou pravdu, která obohacuje duševní život a dopomáhá člověku k pokroku v ctnostech, k větší pokoře, opravdovosti a lásce. Na příkladu svaté Kateřiny janovské ozřejmuje Hügel velmi starostlivě a důkladně, co je pravá mystika. Co ho pohnulo k tomu, aby zasvětil téměř celý lidský věk studiu této veliké ženské postavy, bylo asi jedinečné spojení svatosti s všedním životním údělem vdané ženy žijící uprostřed víru světa, samostatného theologicko-spekulativního nadání s obsáhlou vzdělaností renesanční dámy, vysokého mystického omilostnění s aktivním životem uprostřed pozemského dění. Spatřoval v ní živé a příkladné spojení oněch tří prvků náboženství, prvku historicko-institucionálního, kriticko-spekulativního a mystického. Nalézal v ní především onoho pravého katolického ducha, který ze všeho stvořeného vidí vyzařovati světlo Boží a ve všem tvorstvu miluje Stvořitele. Křesťanský život není Hügelovi intelektuální statikou, nýbrž duchovní dynamikou. Dospěl zkušenostmi k pojetí našeho náboženství jakožto živé a vyvíjející se jednoty oněch tří prvků a po celý svůj zralý věk vědomě usiloval o pevnější a organičtější zapojení mimonáboženských jevů do duchovního života pod primátem náboženství. Právě tím, že Hügel sám v sobě prožil těžkosti, jaké moderní člověk pocituje vůči Církvi, má jeho svědectví o katolicismu, v němž spatřoval soustředění a výslednici všeho velikého náboženského úsilí a všech duchovních poznatků, zvláštní váhu a cenu.

Kniha *The Mystical Element* je Hügelovým životním dílem, dílem zbožné historické kritiky, spisem, v němž se nejzřetelněji projevuje jeho úžasná vědecká hloubka jeho citu a pronikavost jeho

ducha. Je to kniha přísně vědecká — a přece tak úchvatně živá. Nikdo nemůže dnes pronést něco podstatného k filosofii mystiky, aniž náleží k oněm dvanácti pozorným čtenářům, které si autor tohoto díla přál.

Hnutí modernistů, k němuž Hügel značnou částí svého úsilí a svých sympatií i svých osobních vztahů náležel, je dnes už vlnou dávno opadlou a zaniklou, ale veliká osobnost svým dílem přechází hesla dne a chvilkové snahy. A Hügel velikou osobností byl. Bylo v něm spojeno náboženské dojetí s vědeckou čestností a důsledností. Svým životem a prací uskutěčňoval přesvědčení, jež vyslovil v předmluvě své veliké knihy o svaté Kateřině janovské: »Vědecká činnost a duchovní život dovolují, ba vyžadují si toho dokonce, aby náboženská vášeň — nejušlechtilejší a nejhlubší vášeň lidského nitra — byla spojena s přísnou badatelskou čestností. Tato čestnost nevyprázdňuje anebo nerozpráší vnitřní život, nýbrž jej naopak pročištuje a prohloubí, a proto vnitřní život bude vždy u této čestnosti hledati pomoc k pročištění a prohloubení duše. A musíme věru zůstatí božnými a slabými, dokud nějakým způsobem nedosáhneme vzájemného ovlivňování těchto hodnot; neboť bez naprosté čestnosti nemůžeme ani v náboženství plně rozvinouti vášeň pro pravdu a právo.«

O. F. Babler

* Literatura

Kromě spisů uvedených v textu použito těchto knih a článků:

Baron von Hügel, *Man of God, An Introductory Anthology*, Compiled, with a Biographical Preface, by P. Franklin Chambers, London, Geoffrey Bles Ltd., 1945, 181 str.

Von Hügel, *Selected letters 1896—1924*, London (1927).

Friedrich Freiherr von Hügel, *Briefe an seine Nichte*, Freiburg i. Br. 1938.

Von Hügel, *Der Mystiker und die Kirche* (v revui Hochland, XIX, München 1924—1925, str. 320—330).

Maud, D. Petre, von Hügel and Tyrrell, Preface by Canon Lilley, London 1937.

Maud D. Petre, *My way of faith*, London 1937.

Maud D. Petre, *Three religious thinkers: von Hügel* (v revui Horizon, Vol. VI, London 1942, str. 328—342).

Maria Schlüter-Hermkes, *Die geistliche Gestalt Friedrich von Hügels* (v revui Hochland, XXIV, München 1926—1927, str. 52—63 a 197—214).

Vlastenectví a imperialismus.

(Z chystané studie »Člověk a společnost«).

Přirozená závislost člověka na společnosti a jeho nutný sklon k vytváření společnosti schopné dokonale uskutečnití obecné dobro a umožnití všem život člověka důstojný, projevuje se v psychologickém životě lidí citem zvaným vlastenectví.

Pojem vlasti se nekryje přesně s pojmem národnosti, rasy, rodné země ani státu. Všechny tyto prvky jsou zajisté v pojmu vlasti obsaženy ale nevyčerpávají jej. Vlastenectví není jen vztahem k určitému místu na zemi, ač tato jeho složka je nejvýz-

namnější, naprosto se nekryje s pocitem rasové příslušnosti ani s politickým vztahem ke státu. Jest to vztah především duchový a proto tak složitý, tajemný a přece tak přirozený a skutečný, že jest těžko rozebírat jej vědecky a nezatemňovat jej při tom. Nechybíme příliš, řekneme-li, že vlastenectví je přirozeným výrazem a zážitkem správného poměru jednotlivce ke společnosti v oblasti vůle a citu.

Jako ve vědeckém, filosofickém bádání o poměru jednotlivce a společnosti se setkáváme s mnoha omyly, tak i přirozená láska člověka k vlasti, která zahrnuje v sobě lásku k rodné zemi, národu, jazyku a občanskou loyaltitu, se často zvrhá ve falešný cit, který bývá ztotožňován s vlastenectvím.

Obludná zrůda vlastenectví je dnes známá pod jménem nacionalismus, jehož nejnižším projevem je rasismus a politickým důsledkem imperialismus.

Odpůrci imperialismu často zavrhuji naivně i cit tak přirozený a nutný jako je vlastenectví, poněvadž nedovedou rozlišit správné a přirozené od zvrhlého.

Rozdíl mezi pravým vlastenectvím a imperialismem, který se nebezpečně blíží svému zdánlivému opaku, internacionalismu, vysvětlí nám nejlépe srovnáním.

Pravé vlastenectví nepochybně souvisí s láskou k bližnímu, jest zajisté jedním z jejích projevů a proto nemůže tomuto základnímu vztahu mezi lidmi nijak odporovat. Je přirozené, že milujeme některé lidi více než jiné, což neznamená, že ostatní musíme nenávidět. Naopak dovedeme být právě proto lepšími k jiným lidem, u nichž objevujeme podobné vztahy a dovedeme si jich vážit. Matka dovede lépe pochopit jinou matku, vlastenec pochopí vlastence, i když jejich vlasti leží na opačných koncích země. Nikdo se nepozastavuje nad tím, že milujeme příslušníky své rodiny více než jiné, že máme bližší vztah k přátelům, soudruhům v povolání a krajanům. Vlastenectví není zúžením lásky k bližnímu na určitý okruh osob a nezahrnuje v sobě nenávisť k ostatním. Jest spíše zvýšením lásky k bližnímu, jest vřelejší vztah k těm, které staří nazývali »svým lidem«.

Internacionalismus vidí ve vlastenectví nebezpečí pro lásku ke všem ostatním lidem, v praxi však usiluje o to, aby náš vřelejší poměr k určitému okruhu lidí zvlažněl na onen neurčitý pocit lhostejnosti, který se často honosně nazývá citem všelidským. Internacionalismus chce bojovat proti nenávisti a ve skutečnosti bojuje proti lásce.

Zdálo by se, že imperialismus jest jakýmsi vyvrcholením lásky k vlasti. Jest však spíše opakem vlastenectví. Imperialista miluje snad svou vlast proto, že je veliká a mocná a touží po tom, aby pohltila a ovládla celý zbývající svět. Vlastenec naproti tomu miluje svou vlast nejvíce tehdy, když je ponížena, nekoří se otrocky její velikosti, ale chlubí se spíše její malostí. Nacionalista je ochoten omlouvat i zločiny, pokud přinášejí vlasti nějaký zdánlivý politický prospěch a zastírá ochotně pravé příčiny neúspěchu a porážek. Vlastenec naopak je vždy pohotový ke kritice a odhodlaný k reformám. Čím větší je pravá láska k vlasti, tím kritičtější je postoj vlastence vůči problematickým politickým ú-

spěchům. Imperialista je pro výboj, vlastenec dovede bojovat jen tehdy, je-li to, co miluje ohroženo. Imperialistovi je lhostejné, vykrváčí-li miliony jeho spoluobčanů pro abstraktní ideu světové říše nebo třeba jen pro naftu. Vlastenci je krev občanů příliš drahocenná než aby byla prolévána za něco jiného, než za svobodu, v boji proti nespravedlivému útoku a vůbec za to, co dává životu pravý smysl.

A tu narážíme na zajímavou souvislost. Imperialismu navenek odpovídá zotročení občanů uvnitř. Imperialistovi nezáleží na svobodě občanů, ale na podmanění světa. Ideálem státu jsou pro imperialistu kasárny. V dějinách se však dosud vždy ukázalo, že vojsko vlastenecké nakonec dovede zvítězit nad sebe lepší armádou imperialistickou. Vlastenectví je projevem svobodného člověka, imperialismus jest zplozencem otrocké totality. K útočné válce nevede tedy láska k vlasti, láska k určitému koutu země, ale zvrácená láska k celému světu, totiž imperialismus. Vlastenec netouží po ovládnutí ostatního světa, poněvadž je věrný své vlasti. Imperialista je vpravdě internacionální. Poněvadž nemiluje dosti své, vztahuje ruce po cizím.

Doba, kterou prožíváme, poskytuje smutné doklady správnosti předchozí úvahy o souvislosti nacionalismu a totality. Nikdy nebylo tolik nenávisti mezi národy a zároveň tolik občanské nesvobody jako dnes. Neexistuje ovšem jen totalita nacionální, rasová, ale také totalita třídní, vedle imperialismu národního existuje neméně nebezpečný a zvrácený imperialismus třídní. Nikdy při tom nebylo na světě tak málo pravého vlastenectví jako dnes. Dokladem toho je i ono lehké pohrdání s nímž vyslovujeme slovo »lokální patriotismus«. Zapomíná se, že každé vlastenectví je již svou povahou »lokální«, nemůže zahrnovat v sobě celý svět.

Ve starých dobách, kdy nebylo snadných komunikací a lidská sídla byla často od sebe oddělena těžko překročitelnými přírodními překradami, splývala často pojem vlasti s pojmem města. Malé městské státy starověké a dokonce i městské republiky středověké, byly svým občanům vskutku »dokonalou společností«, neboť uspokojovaly všechny poměrně jednoduché a nečetné potřeby tehdejšího člověka. Územní růst státu po příp. sjednocování již existujících menších celků kráčí ruku v ruce s rozvojem civilizace. Pravé vlastenectví se však nemění a nerozšiřuje, vzrůstá-li stát ve světovou říši. Vlastenec zůstává věrný svému koutku země. Není tedy vlastenectví příčinou dobovačných válek, centralismu a nadměrné státní moci, je naopak brzdou takových snah, které jsou projevem mravního úpadku a tedy i úpadku pravého vlastenectví. I občan veliké říše, je-li opravdu vlastencem, cítí se vlastencem své rodné země, svého kraje nebo i jen svého města a na ostatní části říše pohlíží spíše jako na spřátelené země nebo provincie.

Moderní svět se zmenšil díky neobyčejnému pokroku techniky. Mnozí předvídalí vývoj ke spojeným státům světovým a doufají, že tak budou konečně znemožněny války. Záleží však zcela na tom, jak bude takové sjednocení vypadat. Ani to si totiž všichni nepředstavují stejně. Internacionalisté a imperialisté by rádi udělali ze světa mravenišťe vybu-

dované podle jednotného schematu. Zdá se však, že lidé jsou poněkud jinak založeni nežli tento zajímavý hmyz a mají smysl ještě pro jiné hodnoty přesahující kolektivistický obzor mravenců. Taková vnucená jednota by nepřinesla světu spokojenosti ani míru. Rozhodně by se nedala uskutečnit ani udržet pokojnými prostředky. Klíčem správného řešení jednoty světa je vlastenectví. Dobrovolné a trvalé vytvoření veliké říše obsahující po příp. i celý svět je možné jenom mezi pravými vlastenci, kteří si váží svého, netouží po tom, aby je ostatní kopírovali, a nevnučují proto ani svůj svéráz jiným. Imperialismus je centralický a totalitní, a proto může sjednocovat jen násilím a násilím může dočasně jednotu udržet. Vlastenectví však umožní sjednocení třeba celého světa, (ukáže-li se toho potřeba), na podkladě federativním. Nejsme-li zaslepeni totalitou, centralismem, internacionalismem, imperialismem a všemi těmi pohanskými nesmysly, pochopíme, že i politické uspořádání světa musí organicky vyrůstat z lásky k rodnému domu, obci a zemi. Jsme daleko od pravdy, tvrdíme-li, že příčinou dnešního hrozného bujení nacionalismu a malé odolnosti proti totalitnímu zotročování je smutná skutečnost, že tak málo lidí má skutečný domov, dům, nebo aspoň chaloupku, které by mohli skutečně nazývat svými. Dovedeme-li milovat svou zemi, protože v ní stojí náš rodný dům, protože se cítíme částí lidu stejného jazyka a stejné kultury, který tuto zemi obývá, dovedeme z téhož důvodu milovat i celý svět a uzavřít spojenectví se všemi národy země.

V prvních dvaceti letech Československé republiky jsme se nedovedli shodnout se Slováky proto, že několik omezených internacionalistů chtělo donutit Čechy a Slováky, aby se vzdali své národní svébytnosti a proměnili se v národ československý, mluvící a píšící jazykem československým. Nezabýváme-li své vlastenectví odporných příměšek nacionalismu a internacionalismu, nedospějeme nikdy ani k slovanské vzájemnosti ani k evropské federaci. Spojené státy evropské nevzniknou nikdy dohodou mezi velkými centralisticky spravovanými říšemi, ale spíše dohodou mezi starými evropskými zeměmi. Spojené státy světové snad vzniknou na světové konferenci starostů všech svobodných měst světa. To nezní jako utopie tomu, kdo si uvědomuje, že předpokladem opravdové politické jednoty není centralisace a totalita, nýbrž zásada federativní.

Dokud lidstvo nepochopí, že nesmí hledat pro svou organizaci vzory v úlu a mraveništi, že požadavky technické normalisace nevedou logicky k požadavku normalisace lidského života a lidí, není naděje na mír a svobodu. Teprve až budou zcela umlčeni ti, kteří nechápou, že přistoupení na jednotný rozchod kolejnic a snad i jediné světové ministerstvo dopravy nevyžaduje nikterak, aby všichni byli nuceni nosit jednotnou obuv, těšit se z výhod jednotného stravování a žít pod jedním policejním ředitelstvím, je naděje na obdobné zdravé uspořádání světa, jako byl středověký Pax christiana.

Dr Miloslav Skácel

Pojem ctnosti ve scholastické filosofii.

Otázeme-li se přirozeně bystrého a inteligentního člověka, co je to ctnost, odpoví nám patrně, že je to nějaký dobrý návyk. Scholastika si ráda osobuje název filosofie zdravého lidského rozumu, a proto její vědecká definice ctnosti se liší od zmíněného předvědeckého výměru jen dokonalou promyšleností a vědeckostí. Obvyklý výměr ctnosti ve scholastické filosofii je tento: Ctnost je dobrá pohotovost mysli (habitus), kterou se správně žije, které nikdo neuznává špatně. Předmětem tohoto pojednání je filosofické vysvětlení pojmu lidské ctnosti, který jsme právě definovali. Především tedy vysvětlíme, co jest ctnost po stránce ontologické, vyšetříme, zda a jak uvedená definice ctnosti skutečně vysvětluje svůj předmět filosoficky, to jest z nejvyšších příčin a konečně pojednáme o podmětu ctnosti.

V literatuře scholastické bývá ctnost často definována pomocí latinského výrazu »habitus«, jindy jako »qualitas« — jakost. Zkoumáme-li ontologickou povahu ctnosti, musíme zjistit, do které všeobecné třídy (praedicamentum) patří ctnost jakožto jsoucnost (ens). Určitou nesnáz, kterou řeší sv. Tomáš Akv. v Summě theologické (I-II ot. XLIX, čl. 1.) působí zde pouze dvojí význam slova »habitus«. Tímto výrazem se označuje ve filosofii aristotelsko-tomistické jistá všeobecná třída jsoucna, jistý případek, který vyjadřuje skutečný základ určitých reálních vztahů vzdálenosti každého jednotlivého tělesa vůči všem tělesům ostatním. Každé těleso totiž »má« (habet) ostatní tělesa jakoby k sobě přilehlá. Staří označovali tuto všeobecnou třídu jsoucna česky slovem »jměť« od slovesa míti (Hus). Nejznámějším příkladem tohoto druhu jsoucna jest u člověka: býti oděn šatem. Je zřejmé, že »habitus« v tomto smyslu není ctností, neboť je to případek pouze těles. Ctnost však všichni považují spíše za jistou vlastnost duševní.

»Habitus« ale znamená ve scholastickém názvosloví také určitý druh jakosti (qualitas), který vyjadřuje o věci ne, že něco má (jako všeobecná třída »habitus«), ale že se věc sama v sobě má jistým způsobem, dobře nebo špatně. Tento »habitus« nazýváme česky pohotovostí a definujeme jako kvalitu, jakost, tedy případek nesnadno hybný a odstranitelný, který uzpůsobuje podmět k tomu, aby se měl dobře nebo špatně v sobě samém. Je-li bezprostředním podmětem pohotovosti podstata sama, nazývá se taková pohotovost entitativní, neboť uzpůsobuje podstatu dobře nebo špatně v samém jejím bytí. Pohotovost, která uzpůsobuje podstatu dobře nebo špatně vzhledem k činnosti, již podstata dosahuje svého cíle, nazývá se pohotovostí činnorodou (habitus operativus). Takovou činnorodou pohotovostí jest i lidská ctnost.

Činnorodá pohotovost, a tedy ani ctnost není totéž co činná mohutnost, ale jest určitou jakostí činné mohutnosti, kterou je podstata dobře nebo špatně uzpůsobována vzhledem k cíli, jehož jest dosáhnouti činností.

V přesném smyslu jest činnorodá pohotovost, a tedy i ctnost, a její protiklad — neřest — jakost, která naklání činnou mohutnost, samu v sobě indiferentní, k činnosti dobré nebo špatné, a to

vzhledem k dosažení cíle podstaty, jejímž případkem jest tato činná mohutnost.

Ontologicky je tedy ctnost (dobrá pohotovost) stejně jako její protiklad neřest (špatná pohotovost) druhem činné pohotovosti, a patří proto jakožto jsoucno do všeobecné třídy jakosti (qualitas).

Praví-li se v nahore uvedeném výměru, že ctnost je »dobrá pohotovost myslí«, je tím vysvětlena lidská ctnost co do příčiny tvarové, formální, která se u každého jsoucna odvozuje z jeho rodu (genus) a druhové odlišnosti (differentia specifica). Rodem je v uvedeném výměru »pohotovost« a druhová odlišnost je vyjádřena slovem »dobrá«, čímž se odlišuje ctnost od svého protikladu — neřesti (špatné pohotovosti myslí).

Pokud jde o příčinu látkovou, je zřejmé, že ctnost jakožto čínorodá pohotovost, která musí tkvít v duši lidské jakožto principu každé činnosti člověka, nemůže mít hmotu, z níž by byla utvořena, má ale svůj předmět, který nazýváme látkou (materia circa quam) ctnosti a podmět, který označuje scholastická filosofie jakožto materia in qua. Poněvadž předmět, látka ctnosti, jest důvodem druhové odlišnosti jednotlivých ctností — jak mohutnosti, tak i jejich pohotovosti, se totiž liší především svým předmětem, který je formálním důvodem jejich druhové odlišnosti — nemůžeme klásti předmět, který je v tomto případě látkou (materia circa quam) ctnosti, do její obecné definice, a proto tam místo něho kládeme podmět a pravíme, že ctnost je dobrá jakost »myslí«. Jak řečeno, nazývá scholastika podmět ctnosti, tedy mysl lidskou, látkou (materia in qua). Nikoli však proto, že by považovala mysl za hmotné jsoucno složené z látky a tvaru, ale poněvadž »látka« v širším smyslu znamená ve scholastické filosofii každou trpnost, která je určována. Poněvadž v tomto případě je mysl určována ctností k dobré činnosti, jsouc sama o sobě indiferentní, neurčená k dobré nebo špatné činnosti, nazývá se v tomto smyslu »látkou« (materia in qua) ctnosti.

Cílem ctnosti, jakožto čínorodé pohotovosti, jest sama dobrá činnost, již se člověk stává dobrým, již dosahuje cíle sobě jakožto rozumné a svobodné bytosti přiměřeného. Poněvadž však některé čínorodé pohotovosti (neřesti) jsou samy o sobě zařízeny ke špatnému životu, klade se do výměru ctnosti, jakožto pohotovosti věta: »kterou se správně žije«. Věta: »které nikdo špatně neužívá« odlišuje lidskou ctnost v nejvlastnějším smyslu od ostatních dobrých pohotovostí, které jsou sice zařízeny k dobru, jichž ale možno zneužít (věděni, umění a pod.). Těmito dvěma větami ve výměru lidské ctnosti je lidská ctnost vysvětlena pokud jde o její cíl, tedy z příčiny účelové.

Účinná příčina lidské ctnosti není výslovně v našem výměru obsažena, dá se však vyvodit z její tvarové příčiny, z její ontologické povahy, která je vyjádřena ve výměru slovy: »dobrá pohotovost myslí«. Z ontologické povahy pohotovosti, plyne především, že pohotovosti nemohou vzniknouti v mohutnostech a silách, které jsou přesně určeny k jednomu, tedy v mechanických, chemických a podobných silách těles, ani v mohutnostech vegetativních, vnějších smyslech či smyslu povšechném. Všechny tyto mohutnosti jsou svou přirozeností determinovány

k jednomu působení. Kámen si nemůže »zvyknout« nebo »odvyknout« vlastními úkony padat rychleji nebo pomaleji, chemické prvky nemohou nabývat a ztrácet pohotovosti k vytváření určitých sloučenin. Normální zrak si nemůže »navyknout« nebo »odvyknout« postřehovat nějakou barvu. Podmínkou vzniku pohotovosti je tedy mohutnost, která není sama sebou určena k jednomu, jako jsou činnosti těles určeny zákony chemickými, mechanickými jako je vnější smysl určován svým tvarovým předmětem a činnosti vegetativní mohutnosti zákony asimilace, růstu a množení. Dalším předpokladem ke vzniku jakosti, kterou jsme v předešlém označili slovem »pohotovost čínorodá« a jejíž ontologickou povahou jsme se zabývali, je, aby činnost utvářená pohotovostí měla činný i trpný původ v jednom podmětu, jinými slovy: pohotovost může vzniknouti jen v mohutnosti, jejíž činnost není přesně určena, která však má svůj původ i konec v jediném podmětu, která je tedy immanentní. Takovými mohutnostmi jsou u člověka především svobodná vůle a nižší mohutnosti svobodné vůli podřízené »politicky«, abychom použili aristotelského způsobu vyjadřování, tedy zejména smyslová žádostivost. Pohotovost může dále vzniknouti v rozumu, pokud není určen k tomu, aby správně nebo nesprávně rozuměl.

V předchozím odstavci jsme snad předbíhali postup pojednání zabývající se podmětem, v němž může vzniknout pohotovost, zejména lidská ctnost. Nelze se však tomuto vybočení vyhnouti, máme-li správně pochopit účinnou příčinu lidské ctnosti. Z předchozí úvahy jakož i z každodenní vnitřní zkušenosti plyne, že ctnost i neřest jakožto pohotovosti, vznikají z opakovaných úkonů, které tak můžeme nazvat účinnou příčinou lidské ctnosti. Z těchto opakovaných úkonů ovšem nepovstává pohotovost, tedy ani lidská ctnost, co do prvního činného původu, ale jak praví sv. Tomáš Akv.: »co do původu úkonu, jenž pohybuje pohybován. Neboť každé, jež trpí nebo jest pohybováno od jiného, jest uzpůsobováno skrze úkon jednajícího; pročť ze zmnohonásobených úkonů se rodí nějaká jakost v mohutnosti trpné a pohybované, a jmenuje se pohotovost. Jako pohotovosti mravních ctností povstávají v žádostivých mohutnostech, pokud jsou pohybovány od rozumu, a pohotovosti věděni povstávají v rozumu, pokud jest pohybován od prvních vět (S. Th. I-II, Ot. LI, čl. 2.).«

Dosud jsme jednali o podmětu lidské ctnosti jakožto o její látkové příčině jakož i v souvislosti s účinnou příčinou lidské ctnosti. Zbývá pojednati o podmětu ctností lidských jakožto důvodu jejich základního rozdělení na ctnosti rozumové a mravní.

Definovali jsme ctnost jakožto pohotovost, kterou se správně žije. To znamená, že ctnost zdokonaluje člověka nikoliv po nějaké podružné, nebo nižší stránce, ale právě v tom, co činí člověka člověkem, totiž po stránce rozumové a volní. Z pojmu ctnosti jakožto čínorodé mohutnosti plyne, že jest dokonalostí duše jakožto principu veškeré činnosti lidské. Bezprostředním podmětem ctnosti je především rozum a svobodná vůle. Toliko v nevlastním smyslu může býti podmětem ctnosti i nižší stránka člověka, totiž smyslová snaživost, pokud poslouchá vůle a rozumu (zejména v oboru umírněnosti a statečnosti)

a pokud se v ní z opakovaných úkonů rozumu a vůle vytváří jakási trpná jakost, která působí, že nižší mohutnosti snaživé se snadno podrobují rozkazům vůle řízené správným rozumem.

V nejvlastnějším smyslu ovšem zasluhuje názvu ctnost toliko dobrá pohotovost vůle, kterou nazýváme ctností mravní. Každý normální člověk jest si vědom, že o mravní hodnotě člověka rozhoduje dobrá vůle, i když se zamýšlený dobrý výsledek nedostaví a že dobrá vůle omlouvá i toho, kdo z nezáviněné nevědomosti působí zlo, chtěje působiti dobro.

V předešlém článku jsme řekli, že podmětem ctnosti může býti nejen vůle, ale i rozum, a to, jak dodáváme, po stránce bádavé i praktické. Proč však jsme nuceni uznati za ctnost v nejvlastnějším smyslu pouze ctnost mravní, tedy dobrou pohotovost vůle, a nikoli ctnosti rozumové? Jde o to, abychom přesvědčení každého normálního člověka a celého lidstva, o nadřazenosti mravní ctnosti nad ctnostmi rozumovými, vědecky, filosoficky odůvodnili, zároveň pak ukázali důvod základního rozdělení lidských ctností na rozumové a mravní.

Vycházíme-li z výměru ctnosti jakožto pohotovosti, jíž někdo dobře činí, tu postřehneme dvojí způsob, jímž může býti dobrá pohotovost zařizena k dobrému činu. Prvním způsobem může býti člověk uschopněn k dobrému poznání bádavému nebo k dobrému dílu. Tak na př. umění uzpůsobuje člověka k vytvoření dokonalého díla. Umělec však může úmyslně udělati chybu a zůstatí umělcem. Pohotovost umění nepůsobí v něm, že vždy svého umění dobře užívá. Naproti tomu nemůže se nikdo na př. dopustiti krádeže a zůstatí při tom spravedlivým. Člověk zůstává spravedlivým, vezme-li cizí věc omylem, nebo domnívá-li se, třebaž nesprávně, ovšem bez svého zavinění, že jest mu dovoleno za určitých okolností vzíti cizí věc. Naproti tomu umělec by nebyl umělcem, kdyby hřešil proti zákonům umění, zákonům dobrého díla nevědomky. Vědcem zůstane člověk, i když žertem, vědomě tvrdí nesprávnou věc, přestává však býti vědcem, prokáže-li základní, byť i nezaviněnou nevědomost. Poznáváme tedy, že některé dobré pohotovosti činí člověka dobrým jen po jisté stránce, kdežto jiné jej činí dobrým jednoduše jakožto člověka, nikoli jen jakožto umělce, vědce a pod. Krátce řečeno: ctnosti rozumové, ať už bádavé nebo praktické, dávají sice dobře činiti, nepůsobí však samy sebou, že se jich vždy dobře užívá. Naproti tomu ctnosti mravní, jejichž podmětem je vůle, dávají nejen schopnost dobře jednati, ale působí také, že ten, kdo je má, jich také dobře užívá. To je tedy onen druhý — a můžeme říci — dokonalejší způsob, jímž může býti dobrá pohotovost mysli zařizena k dobrému činu.

Odůvodnili jsme, proč se ctnostmi nazývají v nejvlastnějším smyslu toliko ctnosti mravní. Dělíme-li však lidské ctnosti na rozumové a mravní, nechceme tím vylučovat rozum z oboru mravního jednání. Naopak bez rozumu není mravnosti. Mravnost se dá nejlépe definovat jako jednání v souhlase se správným rozumem. Tato rozumovost mravního jednání má svůj výraz v tom, že jedna ze základních ctností mravních, totiž opatrnost (správný pojem skutků) jest zároveň ctností rozumovou.

Dr Miloslav Skácel

Kierkegaardovo »Buď anebo«.

V kulturním světě překvapuje návrat ke Kierkegaardovi: dialektičtí theologové jako Gogarten, Barth, Thurneysan i německá existenciální filosofie Jaspersova a Heydeggerova vycházejí z něho. Ve Francii ho rozšiřují Whal Lavelle, Le Senne, Mareel, Jankelevič. Rusové Šestov a Berďajev, Angličané Allen a Bain, v Americe Swenson a Dán Geismar i Walter Lowrie, ve Španělsku Unamuno, v Itálii Abbagnano a Paci. V knize »Buď anebo«, dánsky »Enten — Eller«, Kierkegaard podává svůj názor na etický život. K italskému překladu, který recensujeme, napsal obšírnou předmluvu Remo Cantoni, v níž se snaží podat souhrn Kierkegaardových myšlenek a zaujmout k nim kritické stanovisko. Hledá též vysvětlení, proč se dnes inteligence vrací k tomuto mysliteli.¹

»Buď anebo« řeší postoj člověka k životu ve smyslu estetickém nebo etickém.

Esteticky žít znamená chápat život vjemově, vyžít, vychutnat obsah každé věci, každé hodnoty a podoby. Člověk se tímto životem proměňuje podle jednotlivých zážitků, podle prostředí, jímž prochází. Tím se tříští lidská osobnost na tisíce přechodných vtělení. Ztrácí se osobitý ráz smýšlení a cítění i jednotnost a souvislost vnitřního života, jemuž chybí duchovní soustředění. Svědomí se proměňuje ve shluk horečně blouznivých, protichůdných jevů bez možnosti najítí sebe, usebrati se v sobě. Toto rozptýlení, toto psychické roztříštění estét pokládá za nejlepší a nejsladší život. Noří se na dno všech darů života bez závazků »navždy« a má vždy cestu k novým možnostem. Proto estetické poznání u Kierkegaarda znamená poznání bezprostředního dobra (smyslového) a estetický život znamená vyžití tohoto dobra bez výběru.

Etický život vyvádí člověka z roztříštěnosti, z mnohotvárnosti jednotlivých, omezených, konečných cílů k nekonečné, všeobecné, universální jednotě osobnosti a je možný jen na náboženském základě. Etika podle Kierkegaarda je vlastně závěrem náboženství. Podle toho cílem života není věc konečná. Proto etika přesahuje estetiku, pohlcuje a zvládne estetické chápání života. Základem mravnosti jest náboženství z tohoto důvodu: Člověk mravný jest tolik, jako vědomý zákona a závislosti. Při srovnání sebe se zákonem naplňuje člověka pocit hříšnosti, proniká ho zoufalství nad tím, že propadl omezeným hodnotám a učinil z nich smysl svého života. Zavaluje ho úzkost z absolutna. Výčitky svědomí nutí k pokání za hedonistický optimismus. V křesťanství náboženství má potom dvojí ráz: všední, běžný a mystický, pro vyvolené.

Estét tedy nevybírá, bere všechno potěšení, ale právě proto nemá v sobě nic, nedovede zachytit život, není osobností, je prázdnota. Co řekne, až o půlnoci bude musit odložit masku a ukázati pravou tvář? To bude tvář bytosti v rozkladu. Napřed si člověk hrál se životem a pak si život zahrál s člo-

¹ S. Kierkegaard, Aut-Aut, Estetica ed etica nella formazione della personalità. Překlad z dánštiny od K. M. Guldbrandsena a R. Cantoniho. Milano 1945, Edizione Denti.

věkem. Hodnota života není jenom v poznání, nýbrž v dozrání celé bytosti, ve vykrystalisování osobnosti. Osobnost se projevuje rozhodováním, výběrem, volbou věcí podle jejich mravní hodnoty. Bez schopnosti výběru se chřadne a umírá. Mravní volbou se ukazuje hodnota člověka. Věc, kterou člověk volí, není cizí jeho životu, člověk volí něco, poněvadž mezi ním a věcí je intimní kouzlo, pouto, a věcí se doplňuje osobnost a její život. Proto se po ní touží. Výběr, mravní rozhodování, není z dobrodružnosti, nýbrž z vnitřní potřeby zdokonaliti se. Toto rozhodování je určováno cílem, v němž člověk vidí smysl svého života a za nímž jde a jehož volbou ukazuje vážnost a zralost osobnosti. Proto mravní výběr věcí a lidí má stále týž směr a je neodvolatelný, dokud trvá cíl. Estét však si vybírá v životě věci tak, aby nikdy nebyl vázán absolutně, nýbrž aby měl možnost volit třebaš opak. Tím se potácí od věci k věci, od rozkoše k rozkoši, kdežto etická volba, hlavně jde-li o rozhodnutí základní, na př. o smysl celého života, vyžaduje vypětí všech sil a zjevuje intimní hloubky duše. Očišťuje osobnost, poněvadž stojí oběti a spojuje ji s věčnou hodnotou, která proniká pak svou přítomností volící bytosti i její život. Etická volba není jen rozhodnutím mezi dobrem či zlem, nýbrž na prvním místě uznáním propasti, kontrastu mezi dobrem a zlem. Volit mravně znamená volit dobro. Zlo jako zlo není možno nikdy volit. Estetický způsob života není popřením volby, nýbrž vyznáváním lhůstivosti a povrchnosti. Estetika tedy znamená to, čím člověk od přírody v sobě stále je, tedy slepá, neuvažující přirozenost, pud. Etika značí to, čím člověk se vědomě stává, čím chce být. Estetický život nemá vlastně časové míry, poněvadž nemá přítomnosti, nemá trvání, prchá v okamžiku prožitím rozkoše. Má jen minulost. Etický život má časovou míru věci, pro kterou se člověk rozhodl, proto není jen okamžikový. V estetickém životě všechno je okamžik, protože bezprostřední. Život se tu chvěje bez oddechu mezi stavem opojení nasycením a mezi nebezpečím hladu, prázdnoty a tmy. Vášně vzbuzená konečnem nedopřává klidu. Po křečovitěm, krajním vypětí svalů a nervů estét se hroučí unaven okamžikem a vědom prázdnoty své radosti, kterou hledal, propadá tesknosti, melancholii, jež jest matkou všech hříchů.

Kierkegaard učí, že cestou k poznání, že naše poslání je věčné, jest zoufalství z omezených hodnot. Zoufalství dokazuje, že duše je vážná, soustředěná, silná. Kdo zná jenom radost a ne zoufalství, nezná život. Zoufatí se nesmí pro jednu věc, nýbrž z celého srdce, z celé duše, všemi silami. Jen zoufající najde v sobě věčného člověka a absolutno. Zoufalství je lidské. Kdo se rozhoduje pro zoufalství, nachází sebe sama, ne však v bezprostředních zážitcích, nýbrž ve věčném smyslu lidského života, v absolutnu, poněvadž zoufá nade vším. Tak lidské zoufalství vede k absolutnu v konkrétním vyjádření.

Kierkegaard řeší tuto otázku typicky existenciálním způsobem, aracionálně, emocionálně, zážitkem, ne soudem rozumu, ne úvahou, ne objektivní vnější pravdou, nýbrž útekem do nitra. Důvod: rozum přý nemůže dojít k hodnocení a zavržení věcí jinému než k pochybnosti o smyslu věci, a to není řešení

absolutní, definitivní, kdežto zoufalství jím je. Rozumové řešení, praví Kierkegaard, jest přístupné jen vybrané aristokracii ducha, kdežto zoufalství z nedostačitelnosti viditelných věcí, cítí i nejprostší člověk i mladá dívka.

Volím-li v absolutním zoufalství, jsem v absolutnu a ježto zoufalství jest moje, já jsem absolutno. Tím volící a vyvolené je totéž a vrchol pravdy a skutečnosti jest býti volícím a vyvoleným. To je absolutno, mimo něž není nic. Jakákoliv volba mimo tuto cestu je volba ne-absolutna, tedy nový začátek zoufalství.

Charakteristickým pro Kierkegaarda však není útek do nitra, nýbrž chápání »nitra« jako synthese »já« ideálního a historického, jako jednoty mezi individuálním a universálním.

Historickým vyjádřením lidského »já« je vědomí viny vlastní a zděděné, které je tím palčivější, čím hlubší bylo vědomí svobody. Tento stav kajcnosti mi zaručuje, že mou podstatou není zlo. Kdyby tomu tak bylo, nebyl bych svobodou a nemohl bych být trestán za to, že jsem volil zlo, ani se za to káti. Kajcnost za zděděné viny mi ukazuje, že můj život nezačal ani mým narozením, ani z ničeho. A tak hřích osamocuje, avšak současně spojuje. Teprve přijetím tohoto nadčasového, věčného »já«, přijímám sebe tak, jak vlastně jsem. Tím docházím k absolutnu, jež jest absolutní i konkrétní: »já«. K něčemu, čím jsem to, co jsem, a co jest v absolutním vztahu ke všemu, co jest: my, rodina, národ, Bůh. V dosažení tohoto absolutna je nejvyšší štěstí, v němž »já« ohraničené se stává bezmezné, nekonečné. K tomuto stavu se nelze propracovati myšlením, nýbrž etickým ideálním životem jedince, položeného do plné lidské a sociální skutečnosti. Tím Kierkegaard napadá řeckou povýšenost rozumu a křesťanský mystický sebezápor.

Tak etický člověk opouští démonský neklid z omezených hodnot a uskutečňuje nekonečnost sám v sobě svým povoláním, manželstvím a přátelstvím, stává se průzračný sám sobě a poznává svou existenci. Člověk žijící esteticky chápe budoucnost jako řadu možností, eticky žijící ji chápe jako řadu úkolů, z nichž největší je uskutečnit sebe sama. Mravní příkaz nepřichází z vnějšku, nýbrž z nitra, jakožto výraz naší nejintimnější podstaty. Je tedy osobnost Kierkegaardova daleko blíže Kantově morálce, jeho kategorickému imperativu, než Nietzscheovu nadčlověku, aspoň zde. Proti Hegelově synthesi klade Kierkegaard mravní volbu, výběr, a běda filosofii, ježto neví, v čem je smysl života. Řád myšlení, t. j. logika, přírodní vědy a dějiny, jest ovládan zákonem nutnosti. Kdežto svět niternosti a osobnosti jest světem svobody, snad pod vlivem Kantova a Fichtova fenomenu (příroda) a numenonu (svoboda). Tento protiklad v konečném stadiu vývoje Kierkegaardova myšlení přešel v neslučitelnou tragickou propast, v dualismus.

Estetické chápání života podle Kierkegaarda se nemá zavržovat, nýbrž zvládnout: nežijeme jenom v okamžiku, nýbrž též v okamžiku. Jinak osten rozkoše nás naplní tajemnou úzkostí a tesknoutou, vlastní přirozeností, jež ztratila svou nevinnost. Estetika a etika nejsou k sobě v poměru jako logický vývoj od nedokonalého k dokonalému, nýbrž

jako dva nerovnocenné kontrasty. Kierkegaardova etika je plná náboženského obsahu, který odkazuje na nový vrcholný stav životní, kde budou zbořeny všechny mosty k minulosti. Zdůrazňuje propast mezi lidským a božským, která může být vyplněna jenom milostí a iracionálníostí paradoxu. Kierkegaardova etika nelíčí život jako stále stejné, krajní vypětí sil v boji za ideál, nýbrž jako stoupající fenomenologickou křivku, a dovrší ji palčivým ohněm jen spád Kierkegaardovy filosofie do tragické a odlidštěné náboženskosti.

Známkou opravdu etického úsilí je souvislost a vyrovnanost lidského života, kdežto život estetický se znetvořuje v řadu nálad. Jako nejběžnější ukaz estetického života uvádí Kierkegaardovo »Buď anebo« rozkoš z lásky mimo každý zákon sociální a etický, kdežto vzorem etického života je láska posvěcená manželstvím. Tím ovšem Kierkegaard neomezuje životní dokonalost na maloměstský typ bez otřesů, s hodnou manželkou a výnosným zaměstnáním. V každém případě Kierkegaard označuje estetický typ za úpadkový a společenský, ježto za jeho vyhaně hrdinskou pohádkou se skrývá rafinované sobectví, třebaže tento typ více okouzluje větším dobrodružstvím a zdánlivou poesíí. Je zvláštní totiž, že člověk cítí touhu po životě nesocializovaném a nespoutaném zákony. Za zdánlivou poesíí estetického zážitku se však skrývá vulgární pozadí, poněvadž je ponižující, aby se člověk spojoval s člověkem jako s věcí, t. j. na čas, aby ji mohl opustit, kdykoli hrozí obtíže nebo bolest.

Estetické chápání života vyplývá z chápání ženy, která je pokládána buď za nástroj smyslné rozkoše, za rafinovaný předmět erotického blouznění, anebo prostě za iracionálního tvora. Etickému člověku je rozenou prostřednicí mezi nekonečnem a tímto světem, omezeným, konkrétním, mezi etikou a estetikou. Žena chápe až na dno stvořený konkrétní svět, proto chápe též plně lidsky konkrétní život a štěstí z něho, proto má více radostí a krás než muž. Žena už jen zázrakem své přítomnosti vysvětluje tento život, muž svou podstatou žizní a stoupá nad tuto skutečnost, k universalitě. Oba mají však i své bolesti: žena dává v utrpení život dítěti, v muži se s bolestí rodí myšlenka, již dává ženě, jako žena mu dává dítě. Proto žena nezná zoufalou mučivou úzkost nejistoty. Žena zase otvírá muži smysl konkrétní a tím tohoto života. Proto je mužovým klíčem k životu, životem, pokojem a útočištěm. Po této stránce žena je tedy větší než muž a její život je hluboký a skrytý jako život kořenů. Proto lidský život tichne jen v harmonii obou a etika Kierkegaardova vrcholí v manželství, kde nezáleží tolik na kráse, nýbrž na harmonii a splynutí, v němž se smiřuje čas (žena) s věčností (muž), svět s duchem a společností, a přijímá se vlastní osud a úděl v rámci dějin.

Etika v Kierkegaardově »Buď anebo« není si však cílem, nýbrž vede k náboženskosti, k níž etický člověk nedochází logickým vývojem, nýbrž přelomením, jímž je pokání. Etika vrcholí pokáním, v němž však zároveň etika už odporuje sama sobě: ctnost, která jest vrcholem dokonalosti učí zahanbení a lítosti. Kajicnost je však i začátkem náboženskosti, ježto je nejlepším výrazem lásky k Bohu. V »Buď

anebo« je tedy aspoň nějaká spojitost mezi etikou a náboženstvím. Za několik měsíců později uveřejňuje Kierkegaard práci »Strach a chvění«, v níž se jeví mezi obojím světem už naprostá propast.

Sám v sobě Kierkegaard je duše žízňící po Bohu a věčných hodnotách a v jejich světle vysvětluje svět, hodnoty časné, mívivé. Popře-li se věčno v člověku, v tom okamžiku »víno života jest vyčerpáno« a jedinec se stává démonem se svou satanskou radostí z okamžiku, z živelnosti, z přírody. Kierkegaard je lidský a radostný, i když se uzavírá do své samoty. Odríkáni a radostnost pro něho je částí náboženskosti, poněvadž v odríkáni Kierkegaard nevidí jen zápor, nýbrž vítězství, a to nejen čistě logické, nýbrž výstup celého člověka až ke kořenům jeho vůle a metalogiky.

»Kierkegaard není druhem pro každý okamžik. Je dobrým přítelem pro den, kdy člověk v meditaci se vrací sám k sobě... společníkem pro neděli života, po níž se vrací zase pracovní všední den.« Kierkegaardův děsivý úspěch spočívá v tom, že zachycuje krizi dnešního lidstva. Není filosofem pro celý život, nedává řešení logicky systematické. Proto není možné, aby Kierkegaard a existenciální filosofie, která se naň odvolává, byly základem obrody evropské kultury. Život není jenom svátek a neděle a ideologie je oprávněna jenom tehdy, řeší-li všechno. Člověk potřebuje Boha a náboženství nejen v neděli, nýbrž hlavně ve všední dny bez útěchy. Kierkegaard a po něm Barthova dialektická teologie opouštějí sice laický a immanentistický ráz naší kultury, avšak ve své žárlivé samotářské duchovní intimitě hledají pravdu nejen mimo dějiny, nýbrž proti dějinám. Odmítají historicismus a filosofický idealismus, avšak současně i celý náš dnešek, temný sice a nejistý, ale přece jen náš, z něhož se začíná rodit jádro nového světa ve složitém kvašení, našeho spletitého duchovního žití. Poselství Kierkegaardovo sice líčí účast na náboženském dramatu, avšak současně vypuzuje člověka ze společnosti a z dějin, tím, že jej staví do sebe sama.

Podle některých výkladů, opačných, Kierkegaard prý ukazuje, jak hroznou a tragickou věcí je, býti křesťanem. Teprve z dramatického »Buď anebo« chápeme, že my dnes vlastně už nemůžeme a nedovedeme být křesťany. Nelidská paradoxnost Kierkegaardova je prý jen uváděním do lidského světa, který jedině nám ještě zbývá po ztrátě božského. Bylo by ovšem nutné zjistit, zda křesťanství Kierkegaardovo a Barthovo je také křesťanstvím Kristovým.

Kierkegaard a existencialismus má pravdu v tom, že bojuje proti každému intelektualismu, který popírá život, citění, osobitost a niternost, který ve své zpujnosti či optimismu chce sevřít do kazajky racionalismu rozpory a tajnosti života lidského a božího. Avšak právě tak se mýlí Kierkegaard a existencialismus v tom, že chce dojít pojmu osobnosti unikem z objektivnosti, do »já«, mimo historičnost, mimo zachycení časové, čímž mění osobnost v mythus, snad romantický, avšak prázdný. Neobhájitelné je též na př. tvrzení Berdžajeva pod vlivem existencialismu, že mezi niterností a společenskostí, mezi osobností a objektivností je rozpor, jako by sociálnost byla hříchem, jehož se musíme zbavit.

Každý ví, že lidský intimní život je plný objektivních kladných společenských vztahů. Společenská patří k přirozenému poslání člověka.

Existencialismus má svůj veliký význam ne jako celistvý systém, nýbrž jako varovná výstraha pro teologii, filosofii a všechna pole života. V našem století strojů a postátňování, hospodářských a sociálních válek a přelomů, lži a kolektivismu, toto volání po intimnosti a nutnosti samoty v lidském životě, po osobitosti a náboženství musilo mít svou velkou odezvu v lidských srdcích; v duších rozetraných rakovinou nenávisti z fanatismu, které odvrátily pozornost od jedince, od jeho problému a od správného řešení smyslu lidského života. Vše to se mstí. Toto vysvětluje zájem o Kierkegaarda. Dnešní kulturní potřeba lidstva postaveného mimo zákon zdravého rozumu ovšem není ještě logickým, rozumovým odůvodněním existencialismu v jeho nynější formě. Existencialismus zrozený z Kierkegaarda a Kierkegaard sám, nesmí se přijímat nekriticky přes všechno své kouzlo. Cantoni o tom praví: »V úvodu k jednomu německému vydání ‚Bud’ anebo‘ jeden známý existencialista píše o své nauce: ‚Námětem existenciálního filozofa není poznávat, nýbrž existence. Jeho intelektuálním cílem není důkaz a rozumové přesvědčení, nýbrž sugescie a svůdnost, aby se dosáhlo nového zákona, nového pravidla pro existenci a myšlenku. Cílem jeho nadšení a vytržení není nadčasové absolutno, nýbrž bezprostřední konkrétní epocha.«

Když však filosofie chce působit sugesci a svůdností a dává se na pospas vytržení a nadšení, filosof vlastně sestupuje na úroveň kouzelníka a hypnotisera a každý ví, jak mnoho šarlatánství je třeba k takovému řemeslu. Kdo opouští zákony rozumu a poslouchá výzvy jakéhokoliv svůdce k iracionálnímu, propadne jednou jistě libovůli, zvůli a úpadkové, nekontrolované autoritě a nelítostnému násilí, bez možnosti kritéria pro hodnocení skutečnosti a myšlenek. Netvrdíme, že všechno se dá omezit na pouhý sylogismus v našem životě, uznáváme na př. práva intuice, emoce a jiných hodnot. Hájíme jen nutnost prvenství rozumu v hodnocení těchto jevů. Kierkegaard sám prozrazuje po každé stránce velikou znalost filosofického myšlení, proto pronikl tak neúprosně do náboženských, tragických zážitků při filosofování o obsahu různých emočních pojmů jako je zoufalství, strach, úzkost, starost, přelom, stav, vtělení a podobně. Zážitky Kierkegaardovy jsou původní, spontánní, přirozené a v tom je ospravedlnění jeho nových výrazů. Jestliže však těchto nových tragických výrazů užívají jako odšifrovacího klíče pokojní universitní profesori na své katedře, kteří ve svém životě nikdy nepoznali nic tragického, nebo jestliže píšou v duchu Kierkegaardově jako posedlí nějakým božským nadšením, to ovšem působí směšně. Hlavně nenásledují-li Kierkegaarda i v jeho náboženskosti, která vrhá člověka k zemi před

Bohem, před nímž »jsme vždy všichni nějak vinni«, čímž se projevuje pokora, která nechce mít nikdy převahu nad předmětem své nekonečné lásky.

V »Bud’ anebo« Kierkegaard odsuzuje filosofický idealismus jménem osobnosti a intelektualismus jménem subjektivnosti našeho života a jménem jednoty lásky a poznání. Svět a člověk zde nejsou ještě odtrženi od Boha. Člověk tím, že uskutečňuje v sobě universalitu, a doplňuje smysl konečna a uskutečňuje v sobě osobnost, která je konkrétní, ale má též hodnotu věčnou, etickou a náboženskou. Takový je zde souhrn Kierkegaardovy fenomenologie ducha.

Roztříštěnost směrů v řadách Kierkegaardových stoupenců svědčí také o tom, že Kierkegaard je sice veliký v odkrývání dnešních omylů, ale že nemůže být základem hledané jednoty nové evropské kultury.

Dr Jiří Maria Veselý, O. P.

Thukydides: Perikleova řeč nad padlými.

(Atlantis, Brno, 1946, stran 42, cena 30.— Kčs)

V době, kdy slyšíme tolik dokonalých zmateností o demokracii obdařené ještě přívlastkem »lidová«, je opravdu záslužným dílem vydání slavné Perikleovy řeči nad padlými v prvním roce války peloponéské (r. 431 př. Kr.). Velký užitek z této četby mohou mít zejména ti, jimž chronické zneužívání slov »demokracie« a »demokratický« nebrání bojovat proti zbytkům latiny a řečtiny na našich školách. Snad jsou tito reformátoři vedeni neurčitou obavou, že by se studující mládež mohla z nefalšovaného pramene dovědět, co to vlastně demokracie jest. Je to totiž právě ona část Perikleovy řeči pojednávající o ústavě athénské, která rozvádí to, co o více než 2.000 let později řekl o demokracii jako o vládě lidu, lidem, pro lid, Abraham Lincoln při podobné příležitosti, v řeči nad padlými v bitvě u Gettysburgu.

Dokonalý překlad Ferdinanda Stiebitze nám umožňuje mnohá srovnání mezi antikou a našimi dny. Jak zvlášť trapně na nás působí ony často tak bezduché fráze, které dnes slyšíme a čteme o obětech »nacistické persekuce a národní revoluce«, srovnáváme-li je s prostými a lapidárními slovy starého athénské státníka, z nichž vane celá velikost antiky i s jejím vesmírným smutkem pohanského adventu. A jaké poučení si můžeme vzít ze slov, jimiž se kdysi Perikles obracel na pozůstalé po padlých: »Mám-li konečně nějak vzpomenouti také výtečných žen, které nyní budou vdovami, vyjádřím vše v jediném krátkém vybidnutí: Velikou slávou pro vás budiž, abyste se nezpronevěřily svému přirozenému úkolu, a aby se o vás, ať už v dobrém nebo ve špatném smyslu, co nejméně hovořilo mezi muži.«

M. S.

»Mé pak je přesvědčení, že nemůže být správného ideálu humanitního, nemůže být správného socialismu bez základu náboženského — člověk člověkově dovede být ideálem jen sub specie aeternitatis. Člověk — to není jen tělo, ale také duše. Duše nesmrtelná.«
(Sociální otázky).

T. G. Masaryk.

Poznámky

Biologie a světový názor.

Jedním z nejobludnějších zmateností moderního myšlení je snaha vybudovat světový a životní názor nejen na základě poznatků přírodních věd, ale i jejich metodami. Potěšitelný odklon od tohoto smýšlení nastal mezi fysiky právě vlivem nových objevů o stavbě hmoty. Moderní fysikové si uvědomují, že hledat původ a cíl vesmíru fysikálními a vůbec přírodovědeckými metodami je počínání stejně nesmyslné, jako zjišťovati umělce a děj malování tím způsobem, že postupujeme ke kraji obrazu. Příčina a poslední cíl vesmíru je mimo něj právě tak, jako malíř je mimo svůj obraz. Odrazem tohoto smýšlení v kruzích fysiků jest také jednomyslné prohlášení konference fysiků, konané krátce před poslední válkou v Paříži, jímž byla ukončena diskuse na thema: Fysika a náboženské citění. Všichni účastníci projevili názor, že oblast fysiky je zcela odlišná od oblasti náboženství. Nedá se tedy bojovat vědeckými důkazy proti náboženské víře, která je názorem životním a světovým. Tento názor je ve fysikálním odvětví přírodní vědy téměř všeobecný. Vyskytují-li se dosud hlasatelé neslučitelnosti náboženské víry a vědeckého přesvědčení, svědčí to jen o jejich nedostatečné inteligenci, která nespočívá jen v nahromadění mnoha poznatků částečných, ale v moudrosti, totiž ve schopnosti vyvoditi z poznatých skutečností, především z obecné lidské zkušenosti, správné závěry o první příčině a posledním cíli. Je smutnou pravdou, že v českém národě, který převyšuje snad všechny ostatní národy vysokým průměrem vědomostí, setkáváme se s tak malým smyslem pro moudrost, s neschopností spekulativní.

Fysika je nejstarší přírodní vědou a je také nejpokročilejší. Snad proto se už fysikové vzdali dětinských pokusů božiti nebo budovati světový a životní názor na základě jenom vědecké zkušenosti a metodami přírodní vědy. Takové trapné pokusy se dosud vyskytují mezi profesory biologie (Úlehla a jiní), která je oproti fysice vědou v plénkách. Zdá se, že poznatky o buňkách, chromosomech, genech a protoplasmě tak opojily některé biology, že neváhají zamítnout vše, co se nedá položit na sklíčko mikroskopu. Nafouklí spoustou nových poznatků o živé hmotě, které zcela vyplňují jejich omezený duševní obzor, domnívají se někteří biologové, že poznatky o dědičnosti se nesnášejí se zjevenou pravdou o dědičném hříchu, že pravděpodobný vývoj druhů z několika původních typů vyvrací filosofický a náboženský názor o původu světa a života. Těmto úzkoprsým učencům, kteří ztratili smysl pro veškerou ostatní skutečnost, kromě malého úseku svého studia, se zdá, že otázka původu světa a života je rozřešena učením o původu druhů a neschopnosti přírodní vědy odpovědět na otázku po první příčině všeho co jest. Pojímají vážně domněnku o vzniku živého z neživého, která odporuje i základním poznatkům biologickým (Pasteur, Purkyně) a dávají tomuto názoru s politováníhodnou vážností vědecké jméno »ontogenese«. Při čemž jim nevdají, aby se neposmívali obdobné domněnce starověkých

a středověkých vědců, kteří věřili v »generatio aequivoca«, totiž ve vznik některých živých organismů z bahna nebo hniloby.

Teorie o vývoji druhů (Darvin) neřeší otázku původu života, ale pouze ji odsunuje. Tajemný děj vývoje vesmíru a života musel mít svůj počátek, jak dovozuje přesně logická úvaha filosofická a jak to potvrzují i mnohé nejnovější fysikální poznatky; nestane se proto o nic pochopitelnější, nechá-li se probíhati po miliony let, právě tak, jako by patrně hrůza a údiv starověkého Odysea nebyl menší, kdyby se jeho soudruzi, šlehnutí prutem čarodějky Kírké, nebyli změnili v prasata ihned, ale postupně, delším vývojem, který by začal od uší a skončil objevením zakrouceného ocásku.

Zdá se, že biologie bude muset prodělat ještě dlouhou cestu, než všichni její představitelé dojdou k podobnému rozumnému postoji, k věcem světového názoru, jako jejich kolegové fysikové. Zdá se, že i pro dnešní biology platí slova Bakona Verulamského, podle nichž malý doušek z pramene vědění může snad někoho odvést od Boha, ale hluboké napití z pramene vědy přivádí k Bohu zpět. Prozatím jsou mnozí dnešní biologové smutnými doklady skutečnosti, že bez zdravé filosofie stává se vědecký svět blázincem monomaniaků.

B. Kafka: Nové základy experimentální psychologie.

Duševné výzkumy a objevy (9. vydání).

Alexis Carrel ve své známé knize »Člověk tvor neznámý« mluví o existenci telepatických a metapsychických jevů, přesto, že je popírána většinou biologů a lékařů. Konstatuje však, že vědeckým pozorováním byla existence takových jevů zjištěna.

Nelze však, praví Carrel, lékaře a biology za to kárati, protože tyto jevy jsou výjimečné a prchavé, nelze je vyvolávat libovolně. Nadto jsou ještě zakryty nesmírnou spoustou pověr, lží a ilusí, po staletí člověkem na ně hromaděných. Nebyly dosud podrobeny vědeckému výzkumu. Přece však je jisté, že jsou u člověka normálními, byť i vzácným projevem života. Carrel studoval tyto jevy, uvědomil si nedokonalost metod, užívaných odborníky pro psychická badání, i seancí, kde často profesionální media využívají amaterismu experimentátorů. Prováděl vlastní pokusy a pozorování. Dochází k závěru, že studium metapsychologie se neliší nijak od studia psychologie a fysiologie. V r. 1919 byl v Paříži se schválením vlády zřízen mezinárodní ústav pro metapsychologii, jemuž v čelo postaveni fysiolog Kichet, objevitel anafylaxe, a vynikající lékař J. Teisser, profesor lékařské fakulty na universitě v Lyoně. Ústav vydával »Revue métapsychique«. Carrel vypočítává několik jevů metapsychických jako jasnovidectví a telepatii atd. jako naprostých vědeckých skutečností.

Mezi velkými množstvími cizí literatury o metapsychických jevech objevuje se v novém vydání

česká kniha Kafkova, rozšířená a doplněná z dřívější »Svítání v duši«.

Kafkovi je nutno přikrknout vážnost a skromnou poctivost, s jakou projednává své poznatky a pokusy. Není v jeho práci nic z toho, co by chtělo prázdným způsobem dělat propagandu. Díváme-li se velmi kriticky na jeho dílo a na objektivitu metapsychických jevů, na nebezpečí subjektivismu atd., rozhodně závěr Carrelův o těchto jevech platí i o díle Kafkově. Existenci jevů prokazuje Kafka velmi důkladně, pojednání o normálním životě duševním má, to až na některé nepřesnosti, klasickou psychologií aristotelskou a křesťanskou. Nové součásti metapsychické, o nichž dosud vědecká nebo racionální psychologie nemluví, stejně jako výklad mnohých podrobností a úkazů, nelze nazvat dosud novými základy experimentální psychologie.

Knihy však zůstává jedinečným pokusem o řešení metapsychických jevů, o jejichž existenci už ani věda pochybovat nesmí.

M. H.

Prof. dr Otakar Machotka: Amerika.

Melantrich Praha.

Knihy Machotkova, jak autor sám praví, se omezuje na rysy amerického života trvalejšího rázu, na jejich předválečný stav, na hlubší a základnější rysy americké kultury. Knihy tedy neodpovídá na mnoho otázek, které by nám dnes život kladl při popisu života ve Spojených státech. Machotka zdůrazňuje, že Amerika je dědičkou velké evropské kultury na př. zdůrazňuje onen vysoce kultivovaný svědomitý a ohleduplný poměr k druhému člověku, vysoký stupeň svobody, jakého jsme u nás nikdy nedosáhli, který je hodnotou alespoň pokud se týče svobody osobnosti a jejího projevu, i když uznává nedostatky v hospodářském životě. Autor uznává, že jeho kniha má ráz essayistický, a že sám má neklidné svědomí jako sociolog, že jeho poznatky budou subjektivní a relativní, zatímco vědecké popisy mají být všepřehledné a zcela objektivní. (Odůvodňuje ovšem objektivní metodu kulturních antropologů zcela hlediskem pozitivistickým). Jeho knihy jsou dojmy, jimiž působil cizí národ na sociologa; jen některé z kapitol se blíží skutečnému sociologickému obrazu americké společnosti.

Ke každé kapitole zvláště připojuje autor další a další úvodní rozpravu, proč na př. sociolog se má zajímat o jídlo a mnoho jiných úvah, které autor odůvodnil essayistickým rázem svého díla.

Zabírá v knize mnoho stránek těchto a podobných obecných úvah než se dostane autor zase do Ameriky. Nakonec se dovídáme velmi málo o slibovaných hlubších kulturních rysech Američanů v jakémkoli sociologickém jevu. Nic z hlubšího chápání americké duše nenajdeme ani v kapitole o lásce a ve stálém srovnávání poměrů u nás a v Americe, vše je vypravováno nej povrchnějším způsobem konstatování a třeba i kladným hodnocením toho, co je nemravné v citovém životě Američanů. Mnoho hluboké americké kultury ducha nevychází ze závěru autorova: »Američané nehledají tolik citové hloubky, ani tolik novoty, ani neobyčejnosti jako

my. Američan nechce nikdy prožít svou lásku třeba i na konci světa nebo v osamělé chaloupce; vždy ji doplňuje bohatstvím, komfortem, úspěchem, kariérou atd. Bez toho je láska neúplná, nemá cenu sama o sobě.«

Takových a mnoho jiných mravních úpadků a nízkostí, rafinovaně hedomistického typu amerického života ve všech odstínech, s lehkou porušitelností vážné zákonitosti mravní a člověka, přináší kniha Machotkova jako vzácný lov z amerického světa. Sám autor uznává, že je to nejkrajnější stupeň rozvoje liberalistické společnosti. Stačí, odvoláme-li se na Masarykovu kritiku liberalisticko-buržoásní společnosti, abychom měli závěr ke knize Machotkově.

Prof. dr Bohumil Kučera: Charta spojených národů.

Zároveň příspěvek k dějinám mezinárodní organizace; Svět vědy a práce 2, Melantrich.

Po přehledné stati o vývoji mezinárodního společenství, kde autor uplatňuje známé už koncepce o římském imperiu a o křesť. civilisaci a středověkém mezinárodním právním společenství až po první světovou válku, rozebírá s hlediska právního a historického společnost národů a její tragický konec a přichází k právnímu rozebrání i charty Spojených národů.

Historicko-právní rozbor autorův má význam nejen pro právníky, nýbrž i pro sociology jako studijní příručka. Charta Spojených národů vybavila Radu bezpečnosti právem, zahájit každou akci, která slouží k zachování mezinár. míru a bezpečnosti, ať je namířena proti členu nebo nečlenu organizace Spojených národů.

Pavel Hrubý a Václav Vlk: Základy marxistického myšlení.

Vydalo nakladatelství Práce jako 1. svazek sbírky **Živé myšlenky**, kterou rediguje Jiří Hájek, v Praze 1946, str. 164. Cena knihy Kčs 60.—.

Autoři, kteří se už během svých právnických a filosofických studií obírali studiem marxismu, podávají nám v této knize výsledky svého studia: Jsouce totiž přesvědčeni, že jedině socialismus může dovésti český a slovenský národ ke štěstí, chtějí touto knihou podpořit znalost socialistické teorie, jak byla »vybudována Marxem a Engelsem, a propracována na vyšší stupeň Leninem a Stalinem« (Předmluva). Spis pojednává vlastně — podle slov autorů — jen o jednom úseku marxismu, totiž o teorii poznání, takže jde o první samostatné soustavné dílo v české literatuře, které s marxistického hlediska pojednává o tom předmětu. Ovšem autoři někdy zabíhají do jiných oborů: najdeme tu statě nejen z kritiky, nýbrž i z logiky, psychologie, kosmologie, ontologie, theodicee a sociologie.

Spis je rozdělen do čtyř oddílů. V prvním se snaží autoři na základě přírodovědy (!) dokázat, že mezi

reakcemi neživé hmoty a rostlin a poznáním zvířat a člověka není rozdíl »ostrý« nýbrž »stupňovitý«. Pak nastiňují problémy, které vyřeší v dalších kapitolách. Konečně určují kritérium správného a nesprávného poznání, kterým je prý lidská praxe.

V druhém oddílu řeší některé základní otázky týkající se povahy poznání. Na otázku, zdali vůbec vnější svět mimo nás existuje, odpovídají právem kladně. Hned však připojují otázku, jaké je povahy ten vnější svět (hmotné, duševní nebo hmotné a duševní zároveň), ačkoliv tento problém do teorie poznání nepatří. Zato další otázka, jaký je poměr mezi hmotou a duchem (= myšlením, vědomím), i když je dvojsmyslná, po určité stránce sem patří. Na tuto otázku odpovídají: hmota je prvotní, duch je druhotný, t. j. projevem hmoty a jejím obrazem (str. 72—73). Nakonec pak autoři správně zdůrazňují, že poznání je výsledkem jednoty poznávajícího subjektu a poznaného objektu.

V třetím oddílu se vykládá o dialektice. Dialektika, píší, je »nauka o všeobecné zákonitosti vnějšího světa, lidské společnosti a našeho myšlení« (str. 22). Snad právě proto, že dialektika pojednává o zákonech myšlení, zařadili tuto kapitolu po kapitole o povaze poznání. Ale jak si máme vysvětlit vztah statí o zákonitostech přírodního a společenského dění k předcházející kapitole a jak zapadají tyto statě do celkového plánu díla pojednávajícího o poznání, je těžko říci.

Autoři, vycházejíce z předpokladu, že nic není v klidu, odmítají principy aristotelské logiky: zásadu totožnosti, protikladu a vyloučení třetího; pak vykládají známé marxistické poučky: že neexistují věci, nýbrž procesy, že každý proces má v sobě protiklady, vývoj že je překonávání protikladů a tvoření nových atd.

Na konci knížky (v oddílu čtvrtém) řeší některé filosofické otázky v světle dialektického materialismu, na př. problém příčinnosti, svobody vůle, relativnosti a absolutnosti poznání, teorie a praxe atd.

Jde-li o zhodnocení knihy po stránce obsahové, můžeme — jako přívrženci Aristotela a sv. Tomáše — říci, že v lecčems s autory souhlasíme. To je patrné už z hořejšího výkladu. Uvedme ještě, že rozhodně schvalujeme odmítnutí všech idealismů (mezi které křesťanství nepatří, jak se mylně autoři domnívají), Humea, Kanta a mechanistického materialismu. Ovšem, ještě více je věcí, v kterých s autory souhlasit nemůžeme. Není však možné zde všecky uvést, a proto se zmíníme aspoň o některých.

Především rázně odmítáme zařazení křesťanství do idealistického tábora: ačkoliv není jeho úkolem poučovat o filosofických problémech, přece je patrné, že chápe svět a Boha jako skutečnosti nezávislé na našem myšlení. Avšak je v lůně křesťanství systém, který se — jakožto systém filosofický — přímo zabývá těmi problémy, totiž filosofie aristotelsko-thomistická. A tu by měli autoři někam zařadit. Nemohli by ji však zařadit do tábora idealismu, neboť chápe svět ne jako výtvar našeho vědomí, ale jako skutečnost na něm nezávislou. Vydilo by autorům sice, že připouští existenci Boží, avšak i tuto dovozuje na základě reální platnosti

našeho poznání a proto Boha chápe jako skutečnost nezávislou na našem myšlení. Z těchto důvodů autoři, jestliže chtějí samostatně myslet, nemohou tento systém zařadit do idealismu; ovšem také ne do materialismu. Tím by se ale odchýlili od klasického Engelsova rozdělení filosofických soustav. Našli by v sobě dost odvahy pro podobný úkon?

Autoři bojují proti aristotelské logice (spíše by se hodilo říci: filosofii), avšak neznají ji. Na př. aristotelský princip o »vyloučeném třetím« chápou v tom smyslu, jako by dle něho mezi teplým a studeným nesměly být přechodné stavy (str. 94—96). Avšak ve skutečnosti podle Aristotela není středního členu mezi členy protikladu, na př. mezi teplým a neteplým, kdežto mezi protivy (na př. teplé — studené) přechodné stupně připouští. (Viz na př. Met. IV, hl. 7 [1011 b] a Met. X, hl. 4 [1055 b].)

Kdyby autoři uměli rozlišovat, nemuseli by odmítat pravdy samy v sobě samozřejmé a lidskému rozumu přirozené. Tak na př. na základě toho, že se ve Václavovi Novákovi stále dějí nějaké změny, odmítají větu: Václav Novák je Václavem Novákem, tedy odmítají zásadu totožnosti (str. 90—92). Kdyby ale rozlišili změny podstatné a případkové, museli by říci: Václav Novák je podstatou tentýž, mění se jen případkově, a tak by nemuseli odmítnout samozřejmou zásadu totožnosti.

Autoři přijímají některé předpoklady, aniž je dokazují, na př. že je všechno proces, že nic není neměnné. Což není shodnější se skutečností, že jsou sice ve světě změny, ale je něco i neměnné? A jak to, že my myslíme v pojmech »ztrnulých«, jak to že naše řeč je převážně zařízená na pojmy »ztrnulých« a »nehybných věcí« (str. 103, 106), když přece, jak hájí sami autoři, naše myšlení je obrazem skutečnosti?!

Nakonec bychom ještě uvedli, jak dialektický materialismus může zakalit pohled na dějinnou skutečnost, čehož je důkazem názor autorů na křesťanství. Křesťanství vzniklo prý jako náboženství chudých a utlačovaných v římské říši; ve středověké feudální společnosti se stalo náboženstvím vládnoucím, a proto jak pokrokem byla překonána feudální společnost, je překonáno i křesťanství (str. 42). »Báje o potopě je původu babylonsko-assyrského«, »představa o dědičném hříchu a vykoupení obětí syna souvisí s mystickými určeními úpadkové řecké filosofie« (str. 56) atd. Církev ve středověku prý odmítala přírodovědecké badání jako hřích proti Duchu sv. (str. 63).

Knihy je, jak vidět, plná omylů. Ale kdo dovede rozlišovat a chce se poučit o otázkách poznání s hlediska marxistického, má tu dobrou českou pomůcku. Najde v ní také, jaký názor mají čeští marxisté i na mnohé jiné věci a události, ať přítomné nebo minulé. Neboť autoři vykládají svůj názor — a patrně i názor svých spolubojovníků — upřímně.

A. Pavlovič

»Není nic pošetilejšího, než říci, že se něco děje bez příčiny.«

Cicero, De finibus bon. et mal. 1, c. 6.

Zabezpečme právo.

V jednom nedávném úvodníku položil vtipně prof. dr. Frant. Weyr hádanku, kdo že je autorem opusu »Obroďme právníctví.« Domnívám se, že snadné jest hádanku rozluštit a ono opusculum bez komentáře do koše vhodit — jak příhodné jest právníku — vědci. Když však již tolik duševních sil jsme vynaložili, jak autor ani nedoufal, a do konce jsme dočetli, všimněme si některých závažných vět detegovaného autora, ne pro polemiku, ani pro závažnost jich samých o sobě, nýbrž pro vážnost dnešní situace právní a pro nutnost opravdu právo zabezpečit.

Vlastním smyslem brožury je ukázat: 1. jak nedostatečné jest počítat jen s právem vtěsnaným do paragrafu — »hrát jen na nejpřístupnější a nejpohodlnější část právní klaviatury a nechávat stranou části nejhlubší a nejvyšší, těžké a nepohodlné,« a

2. že pochází-li všechna moc z lidu, pak také veškeré právo z lidu pochází a proto nemůže být úplným právem to, co v paragrafu jest zakleto.

Musíme tu přiznat, že kritizujeme-li tyto these podle scholastického výměru práva (autor scholastiku omylem ztotožňuje s idealismem a s metodou právní nauky, jejíž stoupenci redigovali Občanský zákoník) pak shledáváme obě věty správnými až na to, že věta, že veškerá moc z lidu pochází, jest nesprávnou. Tak vlastně nakonec zjišťujeme, že autor k tomuto dluhu byl sveden nepravdivostí věty, nepocházející od něho. A v tom jest právě důvod dnešní nejistoty, že nejsme jednotni v přesvědčení, odkud veškerá moc pochází, kdo jest vpravdě vládcem a zákonodárcem. Pochází-li veškerá moc z lidu, pak i veškeré právo z něho pochází a jeden velký paragraf by měl obsahovat vůli lidu (dle autora správněji: právní přesvědčení — tedy pocity, zážitky a představy práva).

Velkorysost autora se tu neobává subjektivismu pocitu, zážitků a představ, jež činí zákonodárcem, ač spíše dle dialekt. materialismu by měl zákonodárství přiznat hospodářským poměrům, protože jejich změnám má dle Marxe odpovídat i nadstavba právních poměrů. Než subjektivismu je tu čeleno zvláštním opatřením, že totiž z mnoha vůlí lidu (jak skutečně jich nespočetně je), jedna se prohlásí za objektivní a tou se pak jako zákonem umlčí vůle druhé — jako na př. básníci a umělci filmoví. Zdá se tedy, že objektivita vůle lidu se dosahuje způsobem fašistickým a že základ práva v pocitu, představách a zážitcích je teorií nemarxistickou. V důsledku toho by bylo nutno odmítnout i větu, že veškerá moc pochází z lidu.

Stojíme pak ovšem před záhadou, z koho moc a právo pochází a kdo je tedy zákonodárcem.

Můžeme mluvit o zákonu pod aspektem trojím: zákon, dle něhož se vše pohybuje i ona »ne už hotová, stabilní a uzavřená sféra« (tak si totiž autor stěžuje na dnešní výzkumy jevů přírodních, jež se vymykají měřítku materialistickému).

Tyto zákony nezávisí na vůli lidské, nezávisí na revolucích hospodářských, nezávisí na hmotě samé a badatel jen dospívá k zachycení zlomků z těchto zákonů, ač tyto zlomky řádu, jež vypátrá, sám zákony přírodními nazývá. To je tedy druhý aspekt

zákona. A třetím je soustava pravidel, již si dává lidská společnost jako společnost a dle nichž se lidé jako členové lidské společnosti chovají.

Jest totiž nutno v této věci dobře rozuměti větě Aristotelově »totum ante partes«. Společnost sama jako totum se řídí oněmi prvními zákony, dle nichž společnost jako taková je konstituována nezávisle na vůli lidské. V tomto smyslu je před lidmi, jež jsou její částí. Pravidla, která pak společnost vydává, aby byl upraven poměr mezi členy společnosti navzájem a mezi nimi a společností — ta pravidla musí být výrazem hic et nunc aplikovaných zákonů, dle nichž existuje společnost jako taková.

To předpokládá poznání skutečnosti vycházející z prvních principů. Čili: opravdu je nutno, jak praví autor, aby právníci hráli i na nejhlubší a nejvyšší části klaviatury.

Neznalost těchto poloh byla příčinou pozitivistického charakteru našeho práva. A kritizujeme-li autora našeho, musíme kritizovat i to, z čeho on činí konkluse.

Jsou tu tedy alternativy: vůle lidu nebo vůle Zákonodárce. Jak zabezpečit právo, to pak není problémem scholastice, nýbrž těm, kteří vykročili na půl k anarchii a nyní se bojí došlápnout.

Italský duchovní svět.

Sbírka »Maestri del pensiero« přinesla několik nových studií: P. Rotta, Socrate. »La scuola« editrice, Brescia. Sokrates je probrán nejdříve ve své osobnosti, pak ve svém díle. Studie pro školní vzdělání velmi důkladná, zasvěcuje do podrobností sokratovského myšlení. Informace o Sokratově filosofii přestupují daleko hranice středních škol. Svazek je zakončen světovou bibliografií o Sokratovi, alespoň v hlavních dílech.

Táž sbírka vydala knížky od G. Soleri-ho, Telesio; S. Vanni Rovighii, Galileo, L. Vannicelli, Pensatori cinesi (2 svazky); G. Castiglioni, Wundt, (2 svazky); M. F. Sciacca, Pascal; P. Rotta, Berkeley; Franco Amerio, Vico; S. Vanni Rovighii, Heidegger. Pozoruhodná je studie o Pascalovi, zvláště pojednání o jeho pochopení člověka a jeho ducha. V těchto studiích, tak objektivních nenajdeme nic ze stranické zaujatosti nebo jednostrannosti.

Stejnou pozoruhodnost vzbudí i studie o Galileim, kde v doslovu knihy mluví o poměru nauky Galileovy k Církvi.

Mezi kulturními novinkami vychází časopis: Scuola e vita, rivista delle scuole medie, »La scuola« editrice-Brescia, za vedení Mario Bendiscioli.

Velmi sympatická a velkolepá revue zaujímá pevné stanovisko ve výchově. Je to stanovisko o člověku, co je a čím má být podle křesťanských hodnot a podle pedagogických základů Církve. Tento poměr k člověku chrání a rozvíjí jak hodnoty přirozeného řádu, tak řádu Božího, nadpřirozeného. Jen tak je možné mít pravý pojem o osobnosti a vědomí velikých úkolů a odpovědnosti ve výchově. Přitom výchovný úkol se rozšiřuje dnes i na sociální život a na politický smysl dnešní školy.

Poesie za mřížemi.

Redigoval K. J. Beneš, - 1946.

Zasluhuje pozornosti tato sbírka básní tvořená v bolesti ve vězení, která otevírá pohled do vnitřního života vězňů a přispívá i k poznání psychologických českých politických vězňů.

P. Dr Antonín Čala O. P.: Duchovní hudba.

Krystal 1946 Olomouc.

Jan Van Ruysbroeck: Zrcadlo věčné blaženosti.

z vlámského vydání přeložil P. Em. Soukup; Krystal, Olomouc.

P. Dr Reg. Dacík O. P.: Mravouka.

Krystal, Olomouc.

Timotheus Vodička: Principy sociální ethiky I-II.

Krystal, Olomouc.

Dominikánská edice Veritas, Trenčín vydala:

Josef Schrijvers, CSSR: Ježíš mezi námi;

Reg. Garrigou - Lagrange O. P.:

Cesta dokonalosti.

podle svätej Katariny Sienskej.

Dr J. Buda: Pán s námi.

(kazně)

Jindřich Šimon Baar: Paní komisarka.

Naklad. Bohuslava Rupp, Praha II., Jindř. 23.

Chodský Jindřich Šimon Baar již dávno patří celému národu a jeho nádherné románové dílo, oslavující v Chodsku a v Chodském lidu národ celý a celou českou zemi, patří mezi díla nejpřednějších českých národních klasiků, hned vedle spisů třeba Boženy Němcové nebo Josefa Holečka, kteří rovněž tolik milovali a obdivovali Chodsko. Dílo Baarovo nikoliv náhodně vyvrcholilo v letopisné Chodské trilogii a nikoliv náhodou je umělecky nejdokonalejší a lidsky nejvroucnější komponováno hned v první části této trilogie, která je věnována krátkému životnímu intermezzu Boženy Němcové na Chodsku

— v Paní Komisarce, která je nyní pro své veliké umělecké a národní kvality znovu vydávána v novém vydání díla J. Š. Baara (vydává nakladatel Bohuslav Rupp v Praze). Tak jako věrnému synu Chodska, Baarovi, tak i autorce Babičky byl chodský kraj předurčen přímo osudově, aby z jeho duchovní hlubokosti nabrali ty nejkrásnější kapitoly svého velkého umění. Němcová přišla na Chodsko v době po stránce národní tak vzrušené, že její horoucí zanícení pro věci národa muselo zde zanechat stopy trvalé. V Baarovi našla Němcová svého nadšeného historika a půvabného romanopisce, který tuto krátkou dobu života Němcové na Chodsku zpodobnil v pomník slávy nehynoucí. Baar zasadil život paní komisarky do kruhu výrazných českých postav, žijících v zajetí života plného živelnosti, tvrdosti, vášni i starobylé moudrosti, uprostřed nádherné přírody a krásných zvyků rodinných i celokrajových. Němcová zde žije na půdě výrazných tradic duševních, opředená nimbem ženy heroické stejně jako ženy plné něhy, tesklivosti a romantického žáru. Vnitřní nadšení, které Baar vůči velké spisovatelce choval, našlo svůj výraz i ve formálním vyjádření celého románu: jeť Paní komisarka komorním dílem vypravěčského umění Baarova. Grafická výprava knihy je vzorná v každém směru. Cena brož. 96.— Kčs. Další dva svazky trilogie, Osmačtyřicátníci a Lůsy, budou v krátku následovati.

Dominik Pecka: Neviditelný prsten.

Román. Vydalo nakl. Vyšehrad v r. 1946. Kčs 102.—.

Dominik Pecka, autor úspěšných románů: Ze zápisníku starého profesora a Umění stárnouti za školou, vydává román, v němž se tentokrát zahleděl do dějin. Neviditelný prsten je básnický zpracovaný životopis sv. Kateřiny Sienské, světičky, která ač prostá a neučená, stala se mluvčí mnoha měst a rádkyní dvou papežů. Je starý blud, že si představujeme životy světců jako nečinné, od světa odvrácené rozjímání. Děj právě tohoto románu, nevymyšlený, ale napsaný samotným životem oné horoucí ženy, děj svrchovaně poutavý, to pádně vyvrací. Sv. Kateřina, jejíž jméno znamená čistá, byla tříadvacátá dcera sienského barvíře Jacoma Benincasy a mladička stala se členkou řádu kajících sester sv. Dominika. Stravována láskou k Bohu upadala do vytržení i ve společnosti a při rozmluvách. Naplněna milostí Kristovou obracela nevěrce a byla s úctou vyhledávána mnichy, básníky, filozofy a šlechtici. Všichni ji nazývají »dolcisima«. Papež Řehoř XI. na její naléhání opouští Avignon a ona je jeho posilou, když se papežovy mírové snahy v tehdejší zmatené Itálii nesetkávají s úspěchem. A stejně tak jest rádkyní jeho nástupce Urbana VI., pomáhajíc mu v politice míru. Prostá, spravedlivá a čistá dívka zasahuje tak do běhu dějin. Celý tento podivuhodný a ryzí život a celou zvláštní nepokojnou dobu, v mnohém tak podobnou naší, vyvolává Pecka s uměním básníka. Dávne děje mají v jeho podání vztah k naší přítomnosti a postavy, oživené jeho perem, promlouvají k nám hlasem žhavým a naléhavým.

Břetislav Štorm: Dobrý rytíř.

Povídky. Obálka a úprava autorova. Vydal Vyšehrad v r. 1946. Cena brož. 63.— Kčs, váz. 88.— Kčs.

Břetislav Štorm je znám spíše jako kreslíř a grafik, v této knížce se nám představuje také jako autor slovesného díla a musíme říci dobrého slovesného díla. Neboť Štorm, to zde vidíme, je také básník. Ovzduší, z kterého vyrůstá jeho slovesné umění, je totéž jako ono, z kterého pramení jeho síla kreslířská: je to středověk. Ovšem, onen velký gotický středověk, doba vrcholného duchovního vypětí k absolutnu, ne onen středověk, tmářský, jak často ještě dnes bývají ta zašlá staletí falešně posuzována. Že Štorm ze středověku vyrůstá, můžeme říci s dobrým svědomím. Nejen vnitřní habitus, ale celé vnitřní ústrojenství těchto povídek nám dává svědectví. Štorm je morálkou, myšlením onoho věku naplněn. On tu dobu nevyvolává, on ji žije. On sám je tak nenalomený a přímý, jako ona doba byla nenalomená a přímá. V alegorických a symbolických povídkách se Štormův dobrý rytíř setkává však s dobou zcela jinou, dnešní, daleko méně nezlomnou a čistou, a odtud onen sarkasmus, šlehy a výpady, s kterými se tu shledáváme. Zvláštní stesk smutku nad ctnostmi, které pohynuly, a zároveň šíravého vtípu a ironie, to jest, co se nás z této knihy dotkne nejvíce.

Václav Deyl: Do čtyř úhlů světa.

Cestopisné črty. Obálku a obrázky nakreslil Richard Landr. Vydal Vyšehrad v roce 1946. Cena 95.— Kčs brož., 118.— Kčs váz.

Toto jsou pozorování z cest po Řecku, Turecku, Španělsku a jiných zemích, postřehy cestovatele, které se liší od obvyklých záznamů toho druhu. Tak jako nosalonní byl způsob cestování Deylova — pěšky, vlakem, na kole a jak se dalo, tak také nosalonní je způsob, kterým podává to, co viděl. Je to řečeno vtípně, něco docela jiného než učené průvodce po cizích zemích, je to zábavné a nejen to, nejen podání: zajímavé je i to, co Deyl viděl. Ano, toto je důležité, co cestovatel na svých cestách vidí, co dovede vidět! A Deyl viděl skutečný život, poznal fakta, skutečnost tak, jak jest nefalšovaná a nepřikrášlená. To proto, že cestoval s očima otev-

řenýma, svobodně, žádná předem tradovaná minulost nestála mezi ním a skutečností, žádný z příručky navážený obdiv, autor si nenechával svůj úspěch vnutit, díval se jen svým bystrým okem a vážil svým zdravým vkusem. Jeho cesty jsou řadou drobných i velkých příběhů, veselých i vážných, někdy až opravdu dobrodružných, neboť se nevyhýbal žádné životní zkušenosti, žádnému setkání, i když přineslo potíže a nepříjemnosti. Jeden postřeh této knihy vydá za několik stran učeného popisu. Krátce řečeno, kniha, která shrnuje dvě vlastnosti: dávajíc obojímu, což jeho jest: zábavu i poučení.

Sigrid Undsetová: Madame Dorthea.

Román. V překladu Jiřiny Vrtišové vydal Vyšehrad v r. 1946. Cena 105.— Kčs brož., 130.— Kčs váz.

Sigrid Undsetová, nositelka Nobelovy ceny, již před válkou si získala svými pracemi u našeho obecnstva jméno. Nyní se dovídáme, že za války žila v emigraci a teprve po osvobození Norska se mohla vrátit do vlasti. Stejný osud mají i její díla u nás, která také teprve nyní mohou znovu vycházet.

Madame Dorthea, román, který se odehrává koncem 18. století v hornatém kraji středonorského vnitrozemí, má hrdinkou statečnou ženu, jak jen takové typy dovedla právě Undsetová vytvořit. Dorthea, žena správce sklárny, octne se ve svízelných poměrech po záhadném zmizení svého muže, jenž se v noci vypravil hledat děti. Děti se vrátí, ale muž nepřichází a po čase je prohlášen za mrtvého.

Sklárna dostane nového správce a Dorthea si musí i s dětmi hledat nový domov. Kolem tohoto jádra je nakupena celá řada episod a postav, přece však z rozvětveného dějství románu nejmarkantnější vystupuje postava Dorthey samotné, hrdinné ženské bytosti, která nese plnou vahou péči o rodinu, o výchovu dětí a dovede přitom pomáhat i druhým. »Ženu statečnou kdo nalezne?« ptá se Písmo svaté. Undsetová ji našla, dovedla ji vytvořit, protože sama jest takovou ženou. Svědčí o tom všechna její dosavadní práce a chování autorčino za této války nám to skvěle potvrdilo. Jak by tedy její hrdinné slovo nebylo nám potřebné právě nyní, kdy po dobách tmy jen nejistě a tápavě si zvykáme světlu? Sigrid Undsetová svou morální vahou patří k těm, kteří nás mohou vést.

Filosofická revue

odborný časopis p o filosofii

Co má být? 137

Co sliboval návrh nového školského zákona 139

Člověk očima lékaře . 143

O čem soudí filosofie: O Bergsonovi: Jazyk — myšlenky — skutečnost. - Paul Valéry a moderní filosofie. - Myšlenka a realita podle moderních filosofů. - Chudobova studie o vztazích česko-španělských. - Kritiky. 149

Poznámky: Výpis z protokolu o hlavním přelíčení dne 13. listopadu 1942. - Dr Jiří Maria Veselý O. P.: Svobodné slovo »Svobodnému slovu« o svobodě vysokého učení. - A. Rozehnal: Extrém a normál. Rozhovor s psychologem B. Kafkou. - Karel Moudrý: Přehlídka — příspěvek k problematice nynější doby. - F. Korb: Nad citáty Masarykovými. - Z francouzského dění duchovního. - Recenze. 157

FILOSOFICKÁ REVUE ODBORNÝ ČASOPIS PRO FILOSOFII

Rediguje: Redakční kruh. Vedoucí redaktor: P. Mag.

Dr Metoděj Habáň. - Administrace: Olomouc, Slovenská ulice 14. - Vychází šestkrát do roka. - Předplatné 80.— Kčs, pro studenty 60.— Kčs. Číslo účtu: Dominikánská edice Krystal, číslo 106.633. - Udejte na složenice, CO PLATÍTE!

Apollo a Dionysos

Apollo je symbol dokonalosti a řádu, harmonie, kult pravidel a vzorů, krása skladby a formy.

Dionysos je symbol životní síly, opojení, zápalu, zápal, někdy i inspirace a svéráznost a dynamičnost osobní.

Život lidský se nedá uvést jednostranně ani na jednu ani výhradně na druhou formu. Existuje-li určitá harmonie a řád bez síly nebo síla bez dokonalosti a harmonie, pak nastává porucha života. Zvolí-li kdo (ať umělec nebo obecnost nebo vedoucí nebo odpovědná osobnost) na př. sílu rušící harmonii, opojnou, životní, ať už znamená zápal a vášně nebo dynamičnost proti harmonii nebo na škodu formy a řádu, dosáhne sice svých účinků, ale účinky jsou špatné, disharmonické, ruší se řád, trpí společenství, vyskytuje se násilí.

Usiluje-li harmonie a řád potlačit sílu, zase vzniká neživotnost, bezduchá formálnost a zkosnatělost. (V literatuře je takový rozdíl mezi stránkami Ciceronovými a mezi evangeliem sv. Matouše. Cicero je forma bez života a síly, sv. Matouš je síla prostého slova a plného nekonečného obsahu, bez formy.)

Apollon a Dionysos stále spolu soupeří, a to tak, že některá doba se klání k jednomu více, jiná k druhému.

Literatura pohanská se často pachtila za formou a dokonalostí, křesťanská je plná síly. V některých věcech, na př. v umění, více síly než formality není na újmu věci samé. (V umění na př. Leonardo, Rafael nebo řečtí umělci, Pheidias, Praxiteles jsou mistři formy; Michelangelo, Rubens, Rembrandt jsou silní.)

Moderní doba naše hledá sílu, hledá citovou dynamičnost, nadšení, bouřlivou prudkost vášní, pohyblivost života a měnlivost, střídání a vzrušení smyslů; naše doba se odváží toho, co neučinila žádná jiná. Dala literatuře, umění i životu úplnou volnost. Volnost znamená spíše tuto dynamiku a nevázanost pudovou a smyslovou.

Spisovatel a umělec nejsou podrobeni ničemu a nikomu, ani mravnosti ani zákonu, ani státu ani králi ani Bohu. Aby působili silné otřesy citů, mohou svobodně buď se rouhati nebo se modliti, zlořečti Bohu a vzývati ďábla, vše vymýšleti, vše líčiti, skutečné i vybájené, dobro i zlo, květy i vředy, hvězdy i bahno.

Umění dostalo neomezenou moc v říši bez hranic. Doba žádá po umění stálé novoty, protože přenáší z techniky do umění požadavek pokroku, žádá i nové náměty odpovídající dnešnímu životu. Žádá od pokroku popírání minulých generací, aby prý se svět zlepšoval.

I jiné formy života žádají si síly; chtějí nejzávatnější vzlet citového výrazu nejbouřlivějšího příboje dramatického, chtějí svobodné tvoření bez pravidel a vzorů, bez zákonitosti. Toto moderní třeštění po novotách, které souží moderního ducha, je poslední křep úsilí o mohutnost síly.

I hospodářský, státní a sociální život je třeštění síly bez formy a bez harmonie, bez zákonitosti a řádu.

V největších chvílích napětí síly zákonitost a harmonie se porušila, proto vznikají obudné formy života a dění. Ale zároveň je třeba si uvědomit, že duch lidský, vyčerpaný napětím síly, hledá a touží po vyrovnanosti a harmonii, tihne zase k formování a nachází i zalíbení v dokonalosti a tihne k ní, hledá formu.

Silné vypětí síly už nestačí pro moderního ducha, ale přitom umělci a spisovatelé, kteří slouží formě a dokonalosti, řádu a harmonii, nenalezli obecnou přízeň. Člověk stal se neuspokojitelný, protože hledá to, co mu život bez absolutní dokonalosti Boží dát nemůže. Chce totiž i absolutní sílu i absolutní dokonalost. Člověk nepočítá s porušeností přirozeného řádu a s vyhnanstvím na této zemi.

Vzniká a roste zmatek až šílený na zemi, který sídlí jak v myslích lidských tak v rozdvojených vůlích. Člověk takto porušený už ani nerozpoznává skutečnou krásu a hodnotu, protože nezná měřítko nebo je zaměňuje; nerozpozná ani hnusný podvod, který se příliš často podaří, od skutečné hodnoty. Nemá správného měřítko v sobě ani nedovede je uplatnit mimo sebe. Ano a ne se uplatňuje současně v projevech umění i života. Současně jeden myslí, že duch se uvolnil a ukázal velkou sílu, dosáhl krásy, druhý dokazuje pravý opak. Krása a ohyzdnost dnes se neliší v lidském pojetí, dobro a zlo se ztotožnilo. (Jedině v Kristu, praví sv. Pavel, není ano a ne; Kristus říká: »Řeč vaše budiž ano, ano, ne, ne.« Vše na pravém místě. U lidí není nikdy dokonale vyrovnán tento protiklad mezi ano a ne současně užívaných.)

Když tedy moderní doba podnikla největší úsilí v dějinách, aby vytvořila nové formy krásy a života všemi prostředky, jichž je schopen člověk, přichází ironie, zda je vůbec schopna tvořiti a dokonce poznávati krásu, zda je schopna uspořádat život a zjednat novou vyšší syntesu síly a harmonie.

Tedy bezradnost je výsledkem, protože síla zabíjí sebe samu. Generace, která váhá a nedovede pronést definitivní úsudek ani o kráse ani o životě ani o dobru a zlu, je prostřední, je povrchní, je bez

Filosofická revue

Vedoucí redaktor

ThMag. PhDr Metoděj Habáň O. P.

O l o m o u c

1946

OBSAH

XIV. ročníku (1946)

Č L Á N K Y

1—16, 33—51, 65—78, 97—118, 137—143.

Doba ve zkušenosti	1
Poznámky k psychologii fašistické mentality	3
Člověk a filosofie	8
Psychotechnika a psychologie hospodářská	11
Člověk ve světle filosofie	33
Člověk a člověčenství v hudbě	37
Právní filosofie	40
Je náboženství a mravnost subjektivní nebo objektivní?	51
Sociologie jako věda	65
Člověk a jeho duch	71, 97
Základy Bergsonovy filosofické soustavy	74, 112
Po stopách zapomenutého Boha	99
Hans Driesch	105
Společenská změna a revoluce	110
Normativní theorie práva	118
Co má být?	137
Co sliboval návrh nového školského zákona	139
Člověk očima lékaře	143

L O G I K A

16, 47, 78, 115.

O Č E M S O U D Í F I L O S O F I E

19—27, 54—62, 80—91, 122—132, 149—157.

Člověk ve společenství	19
Křesťanství selhalo?	21
Záhady života	23
Život na ruby	26
Dav — lid osobnost	27
Věda a život	54
Tři poznámky o křesťanství a demokracii	57
Filosofie a přírodní vědy	59
Poměry populární vědy	80
Poselství (Messages)	87
Filosofická pravda a politická praxe	89
Masarykovo pojetí buržoasie	122
Myslitel z počátku věku	123
Vlastenectví a imperialismus	125
Pojem ctnosti ve scholastické filosofii	127
Kierkegaardovo »Buď anebo«	129
Periklova řeč nad padlými	132
O Bergsonovi: Jazyk — myšlenky — skutečnost	149
Paul Valéry a moderní filosofie	150
Myšlenka a realita podle moderních filosofů	150
Chudobova studie o vztazích česko-španělských	152

P O Z N Á M K Y

27—32, 62—64, 91—96, 133—136, 157—164.

Fragment zastřeného osudu	27
Eugenika základem praktické vědy o člověku	28
Mládež projevuje své smýšlení	29
Úvaha nad citátem z Aristotela	29
Kritika střední školy	30
Poselství (Messages): K obnovené civilizaci	62
Proč je tolik křesťanů desorientováno	63
Po porážce	64
Aristoteles: Metafysika	91
Dvacet pět let katolické university v Miláně	91
Duch a zásady	91
Biologie a světový názor	133
Nové základy experimentální psychologie	133
Amerika	134
Charta spojených národů	134
Základy marxistického smýšlení	134
Výpis z protokolu o hlavním přelíčení dne 13. listopadu 1942	157
Svobodné slovo »Svobodnému slovu« o svobodě vysokého učení	157
Extrém a normál	159
Rozhovor s psychologem B. Kafkou	160
Přehledka — příspěvek k problematice nynější doby	160
Nad citáty Masarykovými	161
Z francouzského dění duchovního	163

Co má být?

Ať dosáhne život jakéhokoliv stupně vývoje, nikdy nedosáhne plnosti toho, co má být. Zůstane vždy rozdíl mezi tím, co je a tím, co má být. Realisace ethického dobra se nevyrovná nikdy dobru samému, které nabývá v realisaci jen odstupňování, a proto dobro je vždy větší než dosažený stupeň a je i větší než často konkrétní vyjádření požadavku toho, co má být.

Spranger nazývá toto ethické dobro samo v sobě — čili »to co má být«, duchovní konstantou, která ukazuje směr do neohraničitelná; realizuje se jenom v normách a požadavcích u jednotlivců. Přitom není pochyby, že požadavky mravního dobra jsou výrazem lidské oblasti t. j. lidskosti a dovedou formovat lidský život.

Život musí mít nějakou formu. Každý ji hledá a tvoří buď originálně nebo se přizpůsobuje. Jde o lidskou čili mravní formu života. Forma nebo styl života má pro člověka půvab a přitažlivost a zároveň je nutná, aby jí člověk dosáhl.

Forma nebo styl života je buď vnější nebo vnitřní. Vnější forma je často jen pláštěm nedostatku vnitřní formy. Proto bez vnitřní formy pouhá vnější nemůže stačit pro formaci člověka.

Podle vnějších forem poznáme po lidech, jsou-li zámožní nebo chudí, vzdělaní nebo nekulturní, ale podle vnější formy se nepozná, je-li člověk uvnitř dobrý nebo zlý. Zlý člověk může mít někdy bezvadnou vnější formu v chování, obleku nebo v jiných podrobnostech, na nichž život ulpívá.

Množstvím vnějších potřeb a vnějších forem dostává se život tak daleko, že se odehrává. Ve vnějším odehrávání někteří lidé prožívají zadostučinění a zdánlivou důležitost nebo intenzitu života. Víme, že jde sestavit i bohatý program na toto vnějškové odehrávání života prázdných forem. Takové jevy jsou bezživotné a můžeme říci, že buržoazie tihne stále k tomu, aby život se odehrával. Člověk je zaujat tímto programem pestrých vnějších forem a nemusí se zabývat svým nitrem. Zpestří-li se život vnějších forem duchaplným rozhovorem o životních problémech, dostaneme dosti dobrý obraz společnosti, která zná salonní formy života a z dlouhé chvíle vede též rozhovory o jeho těžkostech a sociálních problémech. Převládá prázdná vnějšková forma a styl života, který se odehrává za množství osobních nákladných potřeb. Je jisté, že důležitější je vnitřní forma života.

Vnitřní forma předpokládá znalost zákonitosti lidského života. Prvním zákonem lidského života je, že život tihne k dobru jako k cíli čili existuje lidská entelecheia, úplnost lidského života v mravním dobru. Rozlišení mezi mravním dobrem a zlem je první úsvit lidského života tak jako pro lidské poznání první krok je rozlišení mezi jsoucnem a nejsoucnem, mezi tím co je a co není.

Mravní dobro a zlo je to, co je a to co není čili první rozeznání skutečnosti a neskutečnosti lidského života.

Dobro a zlo se týká lidského života a lidské činnosti a to tak, že dobro má být realizováno všude tam, kde to lidský život poznává a vyžaduje. Zlo má být vymezováno, má se ho člověk varovat. Realisace mravního dobra znamená pro člověka realizaci svého lidství, své mravní velikosti. Tedy vnitřním zákonem vývoje lidskosti jde člověk k mravnímu dobru jako k cíli, jako k své úplnosti: Bez mravního dobra schází člověku to, co má mít jako mravně a duchovně dospělý.

Neúplnost všude vadí; v řádu krásna ruší, budí ošklivost, v biologickém řádu znamená poruchu a nemoc, v psychologickém řádu působí primitivnost nebo nenormalitu, v mravním řádu snižuje člověka a dává mu vědomí nesplněného nebo nedosaženého smyslu života, někdy porušeného smyslu a převrácenosti: Zlo nemůže mít ráz úplnosti nebo dovršení, nepůsobí zadostučinění, nedává možnost pravé aktivity, leč aby se proti němu člověk bránil; zlo nevyvolává postup a vývoj člověka. Lidskou dospělost můžeme hledat jen v mravním dobru. Poměr mezi člověkem a mravním dobrem je tedy nutný a závazný, protože lidský život svou povahou tihne k mravnímu dobru.

To však neznamená, že by ho člověk vždy uskutečnil fakticky. Tam zasahuje ještě jiný činitel, t. j. možnost zdánlivého dobra proti skutečnému.

Proč hledají lidé theorie o životě a jeho smyslu, o práci a štěstí? Protože si jsou vědomi povinnosti realizovat dobro a tím své lidství; theorie má být odůvodněním formy života. Nedosahuje se shody o zdánlivém nebo skutečném dobru lidského života a tím i o cíli lidského vývoje, ale zákon hledání většího dobra, větší lidské úplnosti než člověk má, je dán s lidskou duchovní podstatou. Je rozdíl mezi realizací mravní velikosti a mravního dobra a mezi mechanickým děním hmotným. Co se mechanicky uskutečňuje, děje se vždy stejně, bez aspirací po vyšším stylu

nebo po nové formě; zatím co člověk ve své duchovní podstatě může realizovat svou lidskost vždy lépe a dokonaleji a tím i nabýt lepší vnitřní formy života.

Z toho plyne, že duch lidský je zdrojem podnětu k mravnímu dobru, že mravnost je součástí duchovní lidské podstaty, že nevzniká ani z instinktu ani z jiných nižších složek. Je patrné i to, že duchovní oblast v člověku roste mravním dobrem, že realizace člověka není možná bez mravního základu života, že vnitřní forma se nabývá mravností. Z ducha lidského pochází chápání i možnost realizace mravních hodnot. Jdeme-li do jiných oblastí života (na př. biologické), nenajdeme nic, co by charakterisovalo dění jako mravní jednání.

Člověk jde tedy sám ze všech živých bytostí za mravním dobrem jako svým cílem. Z tohoto dna můžeme jít k přesnějšímu poznání toho, co má být jako ethické a lidské doplnění člověka.

Mravní dobro má duchovní ráz na rozdíl od toho, co může dát zadostučinění organismu čili od toho, co má být člověk pouze biologicky. Doplnění lidskosti je doplnění toho, čeho je člověk pánem; je to vývoj jeho schopnosti myslet a rozhodovat se a všeho, co vytvoří člověk svými schopnostmi.

Možnost myslet je ohraničena zákonem pravdy, jinak se mysl mýlí. Pravda nebo blud v myšlení je totéž co jsoucno nebo ne-jsoucno ve skutečnosti. Jsoucno v mysli je pravda, ne-jsoucno v mysli nebo špatně pojaté jsoucno vede k omylu.

Možnost vůle rozhodovat se je vázáno na dobro, jinak jedná mravně špatně, mýlí se svým chtěním. Dobro a zlo je totéž co jsoucno a ne-jsoucno ve skutečnosti. Každá oblast skutečnosti má tedy své jsoucno a ne-jsoucno a to je první ontologický ráz každé oblasti.

Dobro nebo zlo v mravním řádu není věc čistě subjektivní a libovolná, má svou absolutnost. Mravní dobro pro člověka je to, co napomáhá realizovat jeho duchovní a lidskou stránku, co doplňuje člověka v jeho lidství, co je shodné s rozumností, co odpovídá správnému vedení rozumu.

Aristotelská definice dobra, že dobro je to, k čemu každá věc tíhne, vyjadřuje věčné ontologické dobro; mravní dobro je výhradně pro člověka, jenž aktivně tíhne k své úplnosti, kterou dovede rozpoznat jeho duch. Definice vyjadřuje aktivní ráz ducha klonícího se k svému vývoji a úplnosti. Je to tedy definice dynamická, vyjadřuje účinek pohybu, který probouzí dobro.

Vlastní ráz mravního dobra záleží v úplnosti nebo dokonalosti, kterou má mít lidské rozhodování a tím i čin z duchovní podstaty

člověka t. j. že má být rozumný a přiměřený k dosažení správných životních cílů: Životní cíle jsou člověku přirozeně stanoveny na př. cíl myšlení — pravda, cíl chtění a vůle — blaženost, cíl vnější činnosti — produkce potřebných nebo krásných děl, cíl citu — intenzivní aplikace na dílo nebo vede k intenzivnímu spojení lidí navzájem, cíl života — Bůh atd. V mezích tohoto přirozeného určení má člověk dost rozsáhlou možnost rozhodovat se o vhodných a lepších prostředcích k životním cílům, a zároveň se rozhoduje člověk, tady ovšem ze slabosti, mezi zdánlivým a skutečným dobrem jako cílem. Obecně lze říci, že mravní dobro je cílem lidského života. Čím je lepší člověk, tím více uskutečňuje smysl svého života. Mravní dobro je totéž co ušlechtilost (*bonum honestum*). Ušlechtilost a ušlechtilý člověk je hluboké měřítko mravní správnosti. Má být i největší pohnutkou jednání. Ušlechtilost není omezena jen na jednu oblast lidské činnosti, zaujímá celého člověka do povinnosti být ušlechtilý, všechny oblasti podřízené lidskému rozhodování.

Moderní člověk formovaný touhou po zisku nebo po rozkoši nemá moc zájmu o ušlechtilost o *bonum honestum*. Ušlechtilost neodstraňuje zájem o výdělek nebo záliby z lidského života. Dává jim však správné meze, dává je do zákonů správnosti a poměru k cílům. *Bonum honestum* je hodnotné i samo v sobě, samo sebou obohacuje lidského ducha, a na druhé straně duch lidský touží po ušlechtilosti a tíhne k ní. Být ušlechtilý je jiné vyjádření pro to, co má být jako mravní hodnota v lidech.

Zisk nutil často člověka, aby jednal bezohledně, tvrdě a nelidsky, tedy nemravně.

Čestnost — *honestum* znamená, že si člověk váží své duše, dovede ocenit kvality duše na rozdíl od fyzických kvalit těla. Čestný — ušlechtilý člověk dává svému jednání duchovní ráz rozumnosti, správnosti, spravedlnosti nebo umírněnosti proti všemu, co by mohlo rušit tuto harmonii a vliv duše na jednání. Čest je výraz této hodnoty. Čestný člověk hledá smysl všeho, zvláště ten nejvyšší smysl, proto dovede stanovit řád, t. j. poměr jednání k cíli. Málo pochopení pro toto *honestum* brání a překáží všemu lidskému podnikání.

Bonum honestum musí být nerozlučně spojeno s každou lidskou snahou ať hospodářskou nebo sociální. Duchovní prvek lidských činů provází každou práci, protože každá má být ušlechtilá. Ušlechtilost je dcera lidské duše a je podmínkou každé lidské práce. Neušlechtilá práce je nemravná, je v ní

vždy nějaký prvek rušivý a ničící hodnotu práce.

Honestum realizuje člověka po mravní a lidské stránce, dává mu lidskou krásu, doplňuje vše, co člověk myslí, co cítí a co jedná.

Mravní úkon je tedy přirozeně mravní, není to násilí pro člověka, že má žít mravně, ani to není privilegium některých lidí, jako by měli zvláštní mravní vlohy; žít mravně je specificky lidské, je to rozumný život. To, co má být v lidském jednání není jen pomyslná norma, je to skutečnost celého člověka, je to entelecheie lidské bytosti, t. j. její plná realizace dosažením cílů. Proto životní cesta nebude nikdy dost dlouhá, aby člověk plně realizoval, co má být po své mravní stránce, ale každý stupeň mravní ušlechtilosti je částečnou realizací toho, co má být.

Normy jsou dány člověkem a jeho přirozenou zákonitostí, v mravním životě duchovní zákonitosti svobodného ducha, aby dosáhl své lidské entelecheie, své úplnosti, plného smyslu života a tím i svého štěstí. Štěstí se ztotožňuje s dokonalostí a úplností lidského života, tím se má vyrovnat subjekt nositel mravní zákonitosti. Je patrné ze zkušenosti, že každá

dokonalá činnost a práce, kterou člověk realizuje něco ze svých schopností, má něco z blaženosti. Co má být je v každé možnosti lidské to největší, jakési maximum, z něhož lidé skutečňují někdy málo, jindy neuskutečňují nic. Život jejich je bezvýznamný a prázdný.

Doplníme-li úvahu o tom, co má být další, o tom, který z cílů životních je nejvyšší a tedy poslední pro celý lidský život, dopracujeme se v ethických hodnotách až k nejvyššímu bodu všeho vůbec, že totiž objektivní štěstí a poslední cíl je přesažný, ale i k němu má člověk též přirozený poměr. Je to Bůh. Tak není ponecháno na libovolnosti člověka stavět svůj život jakkoli, mravní zákonitosti je mu vytčena cesta. Co má být je pro člověka závazné; mravní zákon zní závazně a má i svou sankci, neuposlechne-li ho člověk. Tím nabývá život vnitřní formy. Positivismus a jiné ethické systémy se dopustily velkého omylu tím, že mravní normy buď kladly do nižší oblasti než je lidská a duchovní, nebo chtěly stavět na faktickém průběhu života. Ten ale může být v úpadku a proto musí být spíše veden normami než aby je vytvářel.

Dr M. Habáň O. P.

Co sliboval návrh nového školského zákona?¹

Když jsem v první polovině září oznamoval thema své promluvy pro Akademický týden, napsal jsem, že budu přednášet o tom, »co slibuje návrh nového školského zákona«. Dnes musím nahradit přítomný čas »slibuje« minulým »sliboval«, neboť zatím byl ten návrh odvolán a jiným dosud nahrazen není. Ale i tak stojí za to, pojednat o tomto minulém návrhu, neboť jeho myšlenky je stále třeba pokládat za projev stanoviska značné části našeho učitelstva a také širší veřejnost je namnoze přijímala jako něco, co se v nejbližší době uskuteční.

Je vám všem dobře známo, že se hned po našem loňském osvobození v tisku psalo a na schůzích mluvilo o tom, že zároveň s pronikavými změnami našeho politického, hospodářského i sociálního zřízení bude od základu přestavěno i veškeré naše školství. Nemělo jít jen o reformu, nýbrž o vytvoření něčeho zcela nového; vytvoření nové školy mělo být složkou naší národní revoluce. Návrh vypracovaný několika jednotlivci a později přijatý v ústřední odborové radě učitelské, byl předčasně vydáván a veřejnosti pokládán za návrh

školské správy nebo docela již za hotové dílo revolučního zákonodárství. Že to byl omyl, je nejvíce patrné z toho, že když vzalo ministerstvo školství ten návrh za podklad svého jednání, musil být několikrát přepracován a nakonec bylo jeho připomínkové řízení, zahájené v červenci tohoto roku, zastaveno. Ale, jak jsem řekl, jsou důvody, abychom se tímto návrhem zabývali, a to se zřením k jeho poslední úpravě. Přitom budeme přihlížet současně k textu navrhovaného zákona i k jeho důvodové zprávě a k vysvětlivkám.

Začneme tím, čím důvodová zpráva končí. »Školským zákonem«, praví se tu, »má nastati nové období československému školství. Jeho důsledky se projeví ve zvýšeném a zdokonaleném vzdělání lidu, v sjednocení výchovy veškeré mládeže, ve vnitřním upevnění státu, ve zvýšení jeho kulturního a hospodářského významu a v jeho čestném a významném umístění mezi slovanskými národy«.

Slova »sjednocení«, »jednota«, »jednotný« vyskytují se v textu navrhovaného zákona i v důvodové zprávě opět a opět. Dává se důraz na potřebu jednotného školského zákona i na potřebu jednotné výchovy veškeré mlá-

¹ Přednáška z Akad. týdne v říjnu v Praze 1946.

deže. Pokud jde o zákon, není podle mého mínění tak zcela jisto, že by nemohly být sjednoceny dosavadní vskutku různorodé zákony o školách a že by proto bylo nutné je všechny zrušit a nahradit jedním zákonem novým. Úprava organizační normy se tu zřejmě přeceňuje. Že dobrost školy není naprosto podmíněna dobrotí normy, uznávají patrně i autoři důvodové zprávy, když ve vysvětlivkách k dílu IV. na str. 17 praví, že dosavadní normy pro odborné školy jsou »roztržštěné« a »namnoze již zastaralé«, ale přitom o něco dále v poznámce k § 61 mluví o »vzorném« vybudování dosavadního odborného školství českého a slovenského a že si to školství získalo velmi dobrou pověst i v cizině.

Ale důležitější než tato organizační otázka je to, co návrh slibuje po stránce obsahové, ona jednotnost výchovy. Jednotnost sama o sobě není hodnota, je to pojem spíše kvantitativní; může být jednotnost v dobru, ale také ve zlu — vzpomínky na důkladně sjednocenou výchovu v nacistickém Německu jsou dosud příliš živé, aby bylo potřeba je obnovovat. Tu se musíme ptát, jaká bude ta jednotnost, ke které má být mládež vychovávána podle navrhovaného zákona. Za odpověď můžeme pokládat, tak by se zdálo, § 2 zákona: »Školy pečují o duševní, mravní a tělesný rozvoj mládeže, vychovávají ji k samostatnému myšlení a jednání, ke kázni a brannosti, pěstují v ní sociální citění, lásku k člověku, rodině, národu, státu a lidstvu, jakož i probouzejí a utvrzují její kladné vztahy k lidově demokratické společnosti.« Připomínám, že v starším znění tohoto návrhu byl tělesný rozvoj na prvním místě, před duševním a mravním, že tam chyběla výchova k brannosti a nebyla tam řeč o lásce k rodině ani o lásce k lidstvu.

Tu vzniká otázka: stačí toto určení, k čemu má vésti nová výchova? Myslím, že nestačí. Chybí tu důležitá věc, v jakém duchu se má vychovávat, v jakém názoru na svět a člověka. Bude-li na př. jeden učitel vychovávat mládež k myšlení a jednání podle zásad dialektického materialismu a druhý v duchu křesťanském, vyhovějí snad oba požadavkům zákona, ale bude to výchova jednotná? Důvodová zpráva je tedy velmi důvěřivá, když na str. 4 soudí, že ideová jednotnost, kterou prý tvoří odstupňované úkoly jednotlivých stupňů navrhované školské soustavy, zaručuje základní ideovou jednotnost výchovy veškeré mládeže ve všech školách; je to přílišná důvěra v účinnost navrhovaného organizačního mechanismu. Jsem přesvědčen, že by základní ideová jednotnost výchovy byla teprve tehdy opravdu zaručena, kdy-

by bylo ideově sjednoceno veškeré učitelstvo. To sjednocení by se musilo provést buď samovolně nebo násilím; do uskutečnění první z těchto dvou možností máme právě nyní dále než kdykoli jindy — poukazují tu na praxi, jak se ve školách provádí tak zvaná občanská výchova — a ta druhá možnost, násilí, náleží státům totalitním, nikoli republice demokratické. Vláda demokratické republiky nemůže počítat s vyrovnáním občanů po stránce názorové a mravní, jako s ním nepočítá po stránce hospodářské. Občan demokratické republiky jest a musí zůstat člověkem svobodným. Politické umění v dobře zřízeném státě má být podle Platonova obrazu podobno umění tkacímu, má setkávat z nití různých vlastností, z pevnější osnovy a slabšího útku, velkolepou a dobrou tkaninu svorného a přátelského soužití. A tak se bojím, že ona ideová jednotnost, představovaná v našem návrhu jako cíl výchovy, zůstane jen na papíře jako prázdné heslo. Jestliže pak je účel, pro který se něco dělá, pochybný, nemají hodnotu ani prostředky, kterých se přitom užívá, v našem případě ono sjednocování organizační.

K žádané jednotnosti nepomůže ani to nové organizační opatření, které chce zákon zavést, nucené zestátnění všeho školství. Důvodová zpráva praví na str. 7, že státní dozorní orgány nemohou denně dohlížet na výchovnou a vyučovací praxi v nestátních školách a přitom zjišťovat, zdali je v stálém souhlase se zájmy státu a národa. Provádí se snad taková denní dohlížení na školách státních? Či je jisto, že tam ho není potřebí? Důvodová zpráva uvádí za příklad nestátních škol školy řádové, na nichž, jak praví, zpravidla výhradně vyučují členové řádů, kteří jsou řeholními sliby zavázáni k bezpodmínečné poslušnosti svých řádů, jejichž ústředí je mimo území našeho státu. Nehledě na to, že se mi zdá marné chtít v nynější době omezovat státními hranicemi šíření myšlenek, pochybuji, zdali by bylo úplné zestátnění všech škol dostatečně zárukou, že na nich nebudou vychovávat mládeže lidé zavázaní — třeba ne sliby řeholními — k bezpodmínečnému poslouchání nějakých jiných zahraničních ústředí. Jestliže má značná část obyvatelstva našeho státu, co se týče školské výchovy, zvláštní potřeby, o které státní škola nedbá, nebylo by spravedlivé ani demokratické bránit činitelům nestátním v zřizování a udržování takových škol, které by vyhovovaly tomuto zvláštnímu poslání a přitom arci nepoškozovaly skutečné zájmy národa a státu. Poukazuje-li důvodová zpráva na neblahé, jak praví, zkušenosti z nestátních škol na Slo-

vensku, měla spravedlivě poukázat i na dobré zkušenosti z některých nestátních škol v Čechách a na Moravě a měla poukázat i na vynikající úlohu soukromých škol v cizině, zejména ve Spojených státech amerických, kde soukromé svobodné školy zdárně soutěží se školami státními a jsou namnoze osvědčenými činiteli pedagogického a didaktického pokusnictví.

Návrh zákona stanoví v § 74, že učiliště, které není státní, nesmí užívatí názvu »škola«. Tato navrhovaná ochrana názvu škola příliš připomíná nacistickou ochranu slova »vůdce«; je to násilné a zbytečné zužování významu slova dnes obecně užívaného, slova od řeckého starověku až dodnes u všech národů svobodného a pro dějiny vzdělanosti i změnami svého významu výmluvného. Žádný zákon si nemůže přisvojovat moc tu svou, bud mu brát.

»Jednotná škola,« čteme v důvodové zprávě na str. 4, »poskytuje každému občanu stejnou příležitost ke vzdělání a možnost vstupu až k nejvyššímu jeho stupňům«; až dosud prý se stále ještě zachovává soustava stará, převzatá z Rakousko-Uherska, vytvořená se zřetel na zájmy a potřeby monarchie a na výsady privilegovaných vrstev, zatím co demokratická republika potřebuje školské soustavy opravdu lidové. Je opravdu trapné, že důvodová zpráva zákona, tedy elaborát vážně míněný, znova opakuje již několikrát vyvrácenou nepravdu, jako by naše dosavadní školská soustava zvláštním způsobem vyhovovala jakýmsi privilegovaným vrstvám. Pokud mám zkušenosti ze střední i vysoké školy, jako žák i jako učitel, jsou naše školy naplněny mládeží ze všech hospodářských i sociálních vrstev a naprosto tam nepřevládá nějaká smetánka společnosti. Ani za dosavadního stavu nebylo nikomu schopnému školskou organizací bráněno dosáhnout i nejvyššího stupně vzdělání, a pozorujeme-li, odkud vyšli ti, kteří takového stupně vskutku dosáhli, sotva můžeme mluvit o nějakých privilegiích. Po této stránce tedy není důvodu pro nějakou zásadní změnu. Ostatně ta nabízená stejná příležitost ke vzdělání je i při navrhované nové úpravě školství pouhá trpytivá iluze; v místních, hospodářských a sociálních poměrech zůstanou a budou vždycky rozdíly, mající vliv na možnosti vzdělání, a žádný organizační řád nedovede způsobit, aby chlapec bydlící v zapadlé vesnici s jednotřídní školou měl stejnou příležitost ke vzdělání jako chlapec z města a velkoměsta.

Nevím, zdali má pravdu důvodová zpráva, když na str. 5 tvrdí, že mnoho talentů, které nepřízní osudu se nedostaly do střední školy,

nemohlo se rozvinout a zakrnělo na velkou škodu národa a státu. Co je to »zakrnění talentu?« Jestliže nadaný člověk nejde na vyšší studia, nýbrž pracuje v zemědělství, v řemesle, v továrně, v obchodu, v zvoleném povolání se dobře uplatňuje a je osobně šťasten, tu by se nemělo mluvit o zakrnění talentu, naopak to je prospěšné, že i taková povolání dostávají za pracovníky lidé talentované a nejen ty, kteří byli neschopni k vyšším studiím. Takoví pracovníci přivádějí jakoby dobrou krev do těch výrobních povolání a tím podstatně přispívají celé společnosti. Naopak při navrhovaném školském zákoně je nebezpečí — jaké se projevilo již při některých reformách za první republiky — že mládež bude zkrácením studijní doby z 8 let na 4 léta sváděna do vyšších škol, bude se odvracet od jmenovaných výrobních povolání a namnoze bude vyhledávat tak zvané lehčí živobytí v nejrozmanitějších kancelářích, jejichž počet právě v poslední době závratně vzrostl a které bude velmi nesnadno vyprázdnovat od lidí nepovolných a přebytečných. Pak už žádná nucená pracovní povinnost lidí kancelářských nenahradí ten úbytek sil ve výrobních povoláních. Nenahradí jej ani ustanovení § 45, že se žáci třetího stupně výběrových škol, to jest na př. nynějších vyšších gymnasií, mají v každém školním roce účastnit zpravidla čtyři nepřetržité pracovní týdny povinné tělesné práce v různých hospodářských oborech, zejména v zemědělství, průmyslu a obchodu. Vysvětlivky k tomu poznamenávají, že povinná tělesná práce má seznámiti žactvo se životním pracovním prostředím tělesné pracujících a napomáhati tak vzájemnému porozumění mezi vrstvami národa pracujícími tělesně a duševně. Myslím, že takového porozumění je opravdu třeba, ale navrhovaným ustanovením by se zařizovalo porozumění jen s jedné strany; aby bylo opravdu vzájemné, bylo by třeba — kdyby to bylo možné nějak provést — aby byla zase naopak pro mládež tělesně pracující zavedena občasná povinná práce duševní, aby poznala životní pracovní prostředí duševně pracujících. Jinak o vzájemném porozumění mluvit nelze.

Důvodová zpráva pokládá za velkou výhodu navrhovaného zákona, že se všechna mládež bude až do 15. roku společně vzdělávat na jednotné škole a že se tedy rozhodnutí o volbě povolání posune proti dosavadnímu stavu o 4 léta. Toto posunutí by se mohlo skutečně zdát výhodou; ale proti té domnělé výhodě vzniká zase velká nevýhoda, že se žáci zřejmě nadaní ke studiu na škole výběrové, jakou je zejména dosavadní gymná-

sium, budou o 4 léta déle vzdělávat ve škole nevýběrové, pro všechny povinné a zatížené žactvem méně nadaným; k vlastnímu výběrovému obecnému vzdělání jim pak budou ponechána jen 4 léta místo dosavadních osmi. Jestliže bude návrh zákona, o kterém jednáme, po nějaké úpravě vskutku podkladem zákonodárného řízení, mělo by se najisto vyhovět požadavku s mnoha stran vyslovenému, aby již na středním stupni, to jest na nynější nižší střední škole, bylo zavedeno diferencování aspoň od III. třídy.

Kromě radikálního zkrácení výběrového studia má návrh o výběrové škole vyšší, tedy o nynějším vyšším gymnasiu, ještě jednu závalu. V § 48 se totiž praví, že podmínky pro přijetí a způsob výběru žáků stanoví ministerstvo školství a osvěty; podle důvodové zprávy str. 16 nestanoví se ty podmínky zákonem, jako tomu bylo dosud, proto, že se názory na způsob výběru mění podle výsledků vědeckého bádání. Takto se ponechává velice důležitá věc, výběr pro vyšší školy, úvaze ústředního úřadu školství beze všeho náznaku nějaké zásady; a protože máme v naší republice ústřední úřady školské dva, může se stát, že by se ten výběr jinak prováděl v českých zemích a jinak na Slovensku.

Návrh zákona stanoví pro všechny tři stupně jednotné školy povinné učební a výchovné obory. Mezi nimi je na všech stupních výchova občanská, výchova náboženská a mravní, tělesná a branná, hudební, výtvarná a technická. Že se tu všude mluví o výchově a nikoli o vyučování, je jistě velmi správné, vždyť škola nemá jen rozmnožovat žákovy vědomosti, nýbrž především tříbit jeho smysl pro vyšší hodnoty: a to právě je výchova. Ovšem velmi mnoho, ba všechno by záleželo na tom, jak by se ta výchova v jednotlivých oborech prováděla v praxi, jinými slovy všechno by tu záviselo na osobnosti učitelově. Ze všech vyjmenovaných výchovných oborů věnuje návrh zvláštní pozornost výchově náboženské; řeknu však hned, že pozornost ne zrovna vlídnou. Významně spojuje náboženskou výchovu těsně s výchovou mravní a ve svém posledním znění jí dává druhé místo, hned za výchovou občanskou, kdežto dříve měla v tomto návrhu mezi výchovnými obory místo poslední a v jiných návrzích byla ze školy výslovně vylučována. Ale podivným způsobem se projevuje ta zvláštní pozornost k náboženské výchově v § 23. V jeho 1. odstavci je řečeno, že náboženská výchova na školách a dozor na ni přísluší úřadům církevním (obcím náboženským); z toho je patrné, že stát nemá pokládat náboženskou výchovu za svou věc, že o ni nebude pečovat

a patrně že ani neponese osobní náklad s ní spojený. Odstavec 3 zní: »Učitelé náboženství, církevní úřady a náboženské společnosti jsou povinni šetřiti předpisů, které v mezích zákona vydají školní úřady.« Bylo by snad potřeba upozorňovat na tuto povinnost právě jen učitele náboženství, církevní úřady a náboženské společnosti? Nemají tu povinnost i všichni ostatní učitelé a všechny jiné společnosti? Odstavec 4 podržuje neblahé zařízení, že žák může být zproštěn povinnosti účastnit se vyučování náboženství; zproštění od jiných výchovných oborů, na př. od tělesné, hudební nebo výtvarné výchovy, návrh patrně nepřipouští. Odstavec 5 pak stanoví, že vyučování náboženství »nesmí rušivě zasahovati do výchovné činnosti školy«; tu se projevuje tak nedůvěřivé stanovisko k vyučování náboženství jako k žádnému jinému předmětu, zejména ne k občanské výchově, ačkoli právě při té by bylo po jistých zkušenostech zcela pochopitelné.

Ze všeho toho je vidět, že návrh zákona náboženskou výchovu sice přijímá, ale proti jiným oborům výchovy ji nevčetně ani vnitřně ani po stránce vnější do výchovné soustavy. Dává jí v školské soustavě místo nepevné, jaksi na výpověď — vskutku škrtnutí slova »náboženská« vedle »mravní« by se provedlo velmi snadno — a spíše ji chce trpět než pěstovat. V úvodním § 2, který jsem citoval, se jmenuje člověk, rodina, národ, stát a lidstvo, ale chybí tu jméno Bůh. Je patrné, že zákon nepokládá náboženskou výchovu za podstatnou a pevnou složku svého plánu. V národě, jehož příslušníci a zvláště učitelé tak často vyslovují jméno Komenského, v národě, o kterém se tvrdí, že smysl jeho dějin je náboženský, a jehož většina se hlásí ke křesťanství, je toto stanovisko návrhu něco jaksi cizího.

Jako nedbá návrhu křesťanství, tak pomíjí i druhou významnou složku evropské vzdělanosti, antiku, účinnou spojovatelku mezi evropským Východem a Západem. Odstraňuje vyučování latinskému jazyku ze své střední školy, to jest z nynějšího nižšího gymnasia sloučeného se školou měšťanskou, a ponechává je toliko jako volitelný — tedy neobecně povinný — předmět ve své vyšší škole obecně vzdělávací; tím jde ve stopách nejhoršího z typů středních škol, jaké jsme měli, reformního reálného gymnasia. A řečtinu mlčky vylučuje z obecného vzdělávání vůbec. Navrhovatelé zákona si neuvědomili, jaký význam má vyučování klasickým jazykům pro žádoucí udržení naší kulturní tradice a její souvislosti s kulturní tradicí jiných evropských národů. Vzpomeňme jenom, do jakých širo-

kých a dalekých obzorů jsme se dívali společně s celým vzdělaným světem, když jsme před několika roky spolu s ním oslavovali 2000. narozeniny básníka Vergilia! Navrhovatelé zákona si neuvědomili, že je dlouhou zkušeností již dostatečně prokázána důležitost vyučování klasickým jazykům pro duševní rozvoj mládeže a zejména také pro hlubší vzdělání v jazyce mateřském. Bez toho vyučování škola nedosáhne onoho »uceleného obecného vzdělání« a zvláště ne onoho »vyššího obecného vzdělání«, o kterém mluví § 50. Antika nezmizí ze složek evropské vzdělanosti i kdyby bylo z československých škol odstraněno vyučování řečtině zcela a vyučování latině skoro úplně; rozdíl bude jen v tom, že potom nebude český a slovenský národ mít ani část vzdělanců, kteří by z přímého poznání udržovali prvky antické vzdělanosti a že budeme ty prvky přejímat z druhé, třetí a desáté ruky, neumějící už číst kulturní abecedu a ztratíce zrak pro dívání do velkých kulturních dálek.

Vyučování klasickým jazykům jako předmětům obecně vzdělávacím má jen tehdy smysl jestliže mu je věnováno dostatečně času po delší řadu let. Bylo by tedy žádoucí, aby bylo vyučování latině zavedeno již na středním stupni jednotné školy — bude-li uskutečněna — jenž má být podle toho, co jsme řekli dříve, náležitě diferencován, a kromě toho aby bylo ve větších městech, kde je více jiných škol, zachováno klasické gymnasium s latinou od I. třídy a s řečtinou od III. třídy. To by nebyl kulturní přepych, nýbrž skutečná kulturní potřeba.

Školská soustava, kterou nyní máme, je věc příliš vážná, aby bylo radno ji rázem zbořit ve prospěch plánu, který počítá s mnohými jistotami ve skutečnosti velmi nejistými. Důvodová zpráva doporučuje návrh jednotné školy také tím, že poukazuje, že jednotná škola je důsledně provedena v Sovětském svazu a že také Spojené státy americké mají jednotnou školskou soustavu, a dodává:

»A přece inteligence, která se vzdělávala v jednotné škole těchto států, se skvěle osvědčila ve druhé světové válce.« Nehledíme-li k tomu, že se původní stroze jednotná škola v Sovětském svazu postupně diferencuje a že ani jednotnost amerického školství není taková, jak by se zdálo z uvedených slov, nemůžeme zamlčet, co zamlčuje důvodová zpráva, že také naše inteligence se dobře osvědčila za těch těžkých dob — řekli to o ní její nejhorší nepřátelé — a ta nevyšla z jednotné školy, nýbrž ze školy staré, kterou důvodová zpráva tolik odsuzuje. Čteme-li vzpomínky na studijní léta, jaké se objevují v dením tisku i v příležitostných publikacích, zvláště při jubileích starých gymnasií, nalézáme tam často tolik srdečných projevů uznání, vděčnosti a lásky k těm zasloužilým školám i k jejich učitelům, že je těžko uvěřit, že tyto školy mají být odsouzeny ke zrušení. Naše dosavadní školy, obecné, měšťanské, střední i odborné, by jistě dovedly vychovávat občany i pro změněné poměry, jen kdyby jim nějaký čaroděj dovedl zaručit trochu klidu k jejich práci, klidu, kterého nemají už více než čtvrt století. Jejich obecné boření a nahrazování stavbou novou by bylo naprosto nevhodné v nynější době, kdy je správa státu zaměstnána tolika vskutku neodkladnými pracemi, kdy jsou státní finance ve stavu nebývale zlém a kdy myslí nejsou dost střízlivé k tak závažnému rozhodování. Ne měnit, ale zachránit naši školu — to by byla dnes nejrozumnější školská politika.

Končím přáním, aby se nynějšímu ministru školství podařilo splnit, co slíbil ve své nástupní řeči: že nový školský zákon bude řešen bez překotnosti a jako úkol netoliko politicko-sociální, nýbrž i kulturně-pedagogický. Tento slib je možno uvítat s větší radostí než to, co slibuje nebo sliboval ne dost promyšlený návrh nového školského zákona.

Prof. dr Frant. Novotný

Člověk očima lékaře

Obyčejně neradi hovoříme o svém zaměstnání, o svém povolání. Dělníci rukou jsou rádi, když s pokročilým časem končí jejich denní práce, kterou nemnozí nazývají dřinou. Práce se stala prostředkem, jak uhájiti svoje místo na zemi, jak uhájiti svoje nároky, ať už biologické, nebo společenské. Ale nejen to. Stala se prostředkem, jak dostáti také, a to především, svým povinnostem. Těchto povinností a závazků je dlouhá, nepřehledná řada, počíná-

jící vzájemným vztahem dvou lidí, to jest muže a ženy, manželů, a pokračující přes ostatní příslušníky a členy rodiny, děti a rodiče, k povinnostem odlehlejším, ale stejně naléhavým a nutným.

»V potu tváře budeš chléb svůj dobývat.« Ale chtít chleba, to znamená mít na tento chléb nárok, nárok morální i hmotný. Tedy práce, za práci mzda a za mzdu teprve chléb a všechno ostatní. A proto tak často ta ne-

chuť k práci u lidí, kteří jsou odkázáni na výkonnost svých rukou, u lidí, kteří v řadě hodin, stále stejně a jednotvárně se vlekovoucí po celé dny, týdny, měsíce a roky konají sta a tisíce těchže pohybů, těchže úkonů. Málomocný z těchto pracovníků, na které doléhá víc než neúprosně nutnost každodenních povinností, si dovede své práce vážit a najít k ní vřelý vnitřní vztah, málomocný dovede na ni pohlížet jinýma očima, očima nezátíženými konečnou číslicí výdělku, mzdy a toho, co za vydělané peníze koupí.

Není mnoho těch šťastných, kteří pracují, vědouce, že se svým podílem účastní tvůrčí práce, že cosi budují, staví, že pod jejich rukama a jejich přičiněním vzniká nová hodnota, užitek, nové dílo. Tito šťastní jednotlivci vkládají do své práce svoji vlastní duši, svůj důmysl a vtip a pociťují nad ukončeným dílem buď uspokojení anebo trýzeň, když se jim nepodařilo vykonat a ukončit práci tak, jak ve svých představách očekávali.

Ještě do nedávna patřily mezi tyto tvůrčí bytosti také zástupy řemeslníků, leč nové pracovní metody organizace díla a vynálezy v mnoha případech změnily jejich postoj k práci. Přesto však výsada tvůrčí duševní a zaduchovnělé práce nezmizela. Zůstala zachována, aby jinde překvapivě uspokojovala, jiné mučila a hnala k novým objevům a myšlenkám. Zůstala zachována proto, že člověk, pro kterého suchá, popisná věda našla označení *Homo sapiens*, jest nejen *homo* — to jest příslušník biologické skupiny, skupiny živé s určitými význačnými znaky, ale především *sapiens* — vědoucí, myslící tvor, jak říká básník, první mezi tvory božími. Není tělo, i duch, i duše.

A budeme-li rozmlouvati o tomto člověku, tedy prosím, aby mi bylo prominuto, že o něm, jsa lékařem, budu hovořiti jako o předmětu své denní práce, asi tak, jako by vyprávěl mistr houslař o starých, velmi starých houslích, před jejichž tvůrcem se skláníme v hluboké úctě a obdivu. I o takovém vzácném nástroji jsme ochotni velmi často a vědomě tvrditi, že není pouhým dílem lidské ruky. To nejsou jen zvučící desky a struny — v tom je cosi víc, co lze jen velmi nesnadno vyjádřiti slovy. A jestliže kdo z Vás byl svědkem oné hluboké úcty s níž se chápe houslař anebo umělec svého nástroje, pak prosím, abyste byli ochotni viděti stejnou úctu a obdiv i u mne, lékaře, který přistupuje k člověku, ať už nemocnému a nemohoucímu, nebo veselému, kypícímu zdravím. Ta podstata zůstává v obou případech stejná a nelze dosti výstižně vyjádřiti slovy to, co pociťujeme ve chvíli, když vkládáme svoje

ruce na tělo svého bližního, jenž se nám svěruje v té dobré víře a naději, že k jeho prospěchu učiníme vše, co jest v naší moci a pokud stačí naše umění a znalosti.

Kdosi řekl, že být lékařem, to není jen povolání, to jest především poslání. Neboť není každému z nás dáno, aby byl dobrým lékařem, stejně jako jen nemnozí z nás jsou vynikajícími malíři, nebo houslisty. A bylo by jistě vrcholně sebevědomé a neskromné, chtít si pro sebe osobovati právo na přídomek dobrého lékaře. Těch jest, bohužel, opravdu jen velmi málo a jsem ochoten věřiti, že jsou naplnění stejnou milostí, jako muži oněch slavných jmen, před nimiž se sklonilo před více než dvěma tisíci roky staré Řecko a před nimiž se skláníme ještě dnes.

Byl slavný Feidias, Aischylos, i Aristoteles, skláníme se před Lionardem i Dantem, leč stejnou slávou vynikal Hypokrates i Galenos, lékaři nad jiné slavní. A mnozí před nimi a mnozí po nich. V celku však jich bylo přece jen málo, přihlédneme-li k oné nesmírné řadě generací, národů a států, které zaplnili a zaplňují zemi. To proto, že není a nebylo dopřáno každému z nich, aby stejně nahlédl do tajemství Života a Smrti, do dějů, jichž jsme denními svědky a před nimiž na konec přece jen stojíme s rukama nemohoucně složenými.

Leč ti všichni lékaři, kteří tu byli a kteří tu jsou, ti všichni se poněkud liší od ostatních dělníků rukou i ducha. Jejich práce spočívá v nadmíru zodpovědném vážení dějů, často nepostřehnutelných, oni víc než kdokoli jiný poznávají až příliš dobře den ze dne svoji častou nemohoucnost, oni víc, než kdokoli jiný si uvědomují, že život, i když jsme si vymyslili formulky, zákony a pravidla, z těchto uměle vytčených kolejí vybočuje. A přece každý z projevů života nese v sobě řád, jímž je poután, řád pevný a neměnný, i když bohatý přemírou obměn.

A tak, zamyslíme-li se, třeba jen povrchně nad člověkem, a budeme-li sledovati jeho životní projevy, stane se nám častokrát, že se přistihneme ve chvíli, kdy marně budeme ve svém nitru i ve vědomostech mužů moudrých pátrati a hledati odpověď na otázky, o nichž se nám v první chvíli zdálo, že jde o věci samozřejmé, přirozené a známé. A opět jindy budeme státi v úžasu a obdivu nad důmyslností jednotlivých životních funkcí, budeme žasnouti nad záhadami a spleťitými souvislostmi, budeme nesení nadějí na úspěch, nadějí, že se nám podaří poznati alespoň o něco málo víc, než kolik bylo dopřáno těm před námi. Avšak úspěchy vědecké práce a badání jsou vykupovány řadou neúspěchů.

Často, velmi často zjistíme, že nedovedeme zodpovědět otázky velmi obecného rázu, že neznáme vysvětlit ani tak běžných zjevů, jako jest na př. myšlení anebo duševní činnost. A přece nikdo z nás, lidí žijících, nepochybuje o tom, že přemýšlíme, že náš mozek a naše nervy vykonávají velkou řadu spleťtých a složitých úkonů, stejně jako svaly a nebo jiné orgány. Leč, nebylo by právě ná-zorné začít od věcí nejposlednějších a nej-složitějších.

Zamyslíme-li se nad člověkem jakožto sou-částí živé přírody, tu užaseme nad jeho do-konalostí vzhledem k ostatním tvorům. Avšak tato dokonalost jest v mnoha případech pouze zdánlivá a teprve bližším poznáním zjistíme, že obdivujeme-li na člověku především jeho soustavu nervovou a složku duševní, tu mu-síme přiznati, že bylo nezbytně nutné, aby se na prvním místě tyto dvě složky vyvinuly k dokonalosti vyšší, nežli u jiných tvorů. Zjistíme totiž, že v mnohých ostatních bio-logických ohledech jsme zůstali za někte-rými jinými bytostmi značně pozadu. Jsme napadáni bakteriemi, pro něž se stáváme často potravou a nebýti různých umělých zařízení, špatně bychom snášeli na příklad tepelné roz-díly. Přizpůsobivost našeho těla jest poměrně malá. Někteří nižší tvorové dovedou přečkati nepříznivé životní poměry ve stavu spor, vý-trusů nebo jako zimní spáči, zatím co člověk jest odkázán na boj s těmito zevními okol-nostmi. V tomto boji buď vítězí, nebo podléhá.

Řekl jsem, že nesmírnou předností člověka proti ostatním tvorům jest jeho duševní strán-ka. Jenže právě tato duševní vyspělost bývá někdy v příkrém rozporu se zdatností těles-nou. A tak jsme svědky toho, že právě ti, kteří jsou obdařeni silou, zdravím a tělesnou krásou, nevynikají svými duševními vlast-nostmi. Jest zajímavé, že celá řada umělců, myslitelů a vynikajících básníků byli lidé chabého tělesného zdraví, ba v mnoha pří-padech to byli lidé vysloveně choří, kteří po celý život trpěli tělesnými útrapami.

A tu tedy hned na prvním kroku se oci-táme u rozporu dvou složek, v něž se mnozí snaží rozdělit podstatu lidské bytosti. To jest ve složku tělesnou a duševní. Leč domnívám se, že jest nevhodné uplatňovati toto dvojí měřítko, zvláště již proto, že bychom si ne-dovedli představití jednu složku bez druhé. Je proto nutno, hovoříme-li o člověku, bráti v úvahu obě tyto uvedené složky, protože pod pojmem člověk si vybavujeme v mysli bytost určitých biologických vlastností a projevů, která nad to má celou řadu duševních a ner-vových funkcí.

Jsou snad mnozí, kteří by chtěli popřítí

duši. Budiž. Je těžko najítí důkazy pro, stejně jako málokterí by dovedli naši domněnku vy-vrátiti. Lidé materiálního zaměření budou ne-přístupni důkazům.

Člověk, dříve než přijde na svět, jest určen již v okamžiku zplození co do vlastností těla i duše. Písmo, chtějíc ukázati na vrchol do-konalosti a umu, popisuje stvoření překrás-nými verši:

»I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je; A požehnal jim Bůh, a řekl k nim: plodtež a rozmnožujte se a naplňte zemi a podmaňte ji a panujte nad rybami moř-skými a nad ptactvem nebeským, i nad všelikým živočichem, hýbajícím se na zemi.«

V těchto slovech jest skryta nesmírná moc a hluboké tajemství, neboť člověk šel, aby naplnil zemi, ale jen velmi zřídka si uvědo-muje onu hloubku a velikost, která spočívá v okamžiku, kdy klade základ k novému ži-votu. Tento nesmírný zázrak, s nímž se set-káváme na každém kroku, vysvitne nejlépe, když si uvědomíme, že ve chvíli, kdy splý-vají dva elementy, mužský a ženský, dvě tělíska, jen několik tisícín milimetru veliká, okem nepostřehnutelná, jest určeno nejen pohlaví příštího jedince, ale i jeho tělesné i duševní vlastnosti. Víme, že existují vrody, neboli geny, které obsahují vše, co se dědí z pokolení na pokolení. Ale není dosud zná-mo, jakým způsobem a v jaké formě jsou tyto dvojice utvořeny a vázány, naše znalosti o ge-nech jsou velmi kusé, stejně jako jest dosud příliš povrchní všechno, co víme o dědičnosti vůbec.

Známe sice zákony Mendelovy, udivujeme se pravidelnosti a řádu, který tu tušíme, ale přece jen musíme přiznati, že naše pozitivní znalosti jsou v tomto směru chudé a velmi skromné.

Co námahy a peněz bylo vyplýtváno, aby bylo možno předem uměle určití a ovlivnití pohlaví budoucího jedince. Kolik bylo již zklamaných předpovědí, které se snažily před-vídati, bude-li to hoch nebo děvče. Marně. Zde, ve věci na pohled tak prosté, jako jest otázka zachování druhu, zachování rodu, zde stojí věda dosud celkem bezmocná a musí přiznati, že se jí dosud nepodařilo pronik-nouti tuto záhadu.

Doba lidského embryonálního vývoje trvá asi 270 dní. Je to doba dlouhá, která jest u-končena teprve porodem. Porod. — Zeptáte-li se ženy, která jest matkou jednoho, nebo i více dětí, tedy se teprve dovíte, co to opravdu pro ženu znamená. Holedbáme se, že žijeme ve věku úžasných vymožeností. Dovedli jsme vymyslet nesmírně rafinované stroje na za-

bíjení lidí, ale nedovedli jsme dosud našim ženám zpříjemnit ten okamžik, kdy přivádějí na svět nový život. Rodí stále dosud v krutých bolestech, jako rodily před 100, před 500, ba snad i před 1000 lety. Nic se od těch dob nezměnilo. A přece jde o věc tak prostou, přirozenou a samozřejmou, o věc zásadního významu a důležitosti. Jde přece o zachování lidského pokolení.

Ano, namítnou mnozí, že lze zavést bezbolestný porod. Nepodařilo se však dosud nikomu, aby tento okamžik byl pro rodičku nejen naprosto bez bolesti, ale i bez nebezpečí. Ba naopak, všechny pokusy, které snad slibovaly vésti k cíli, byly opuštěny, a zatím co by dítě mělo přicházeti na svět v radosti, tedy se rodí v bolestech a utrpení. A přece je to tak prosté —.

Kdo však viděl jednou roditi ženu, nezapomene a nemůže zapomenouti na jednu věc: na její šťastný, spokojený a blažený úsměv nad novým životem ve chvíli, kdy sama bolestmi vyčerpána a unavena téměř usíná, aby nabrala nových sil. Zde stojíme opravdu s podivem, s úctou a úžasem.

Hovoříme-li o způsobu, jak začíná lidský život, tedy bych rád upozornil na jednu, celkem na pohled nepatrnou věc, která však jistě pozornosti zasluhuje. Neboť v tomto případě, který uvedu, stojí dosud lékařská věda celkem nečinně a očekává snad s jistou zvědavostí, kterým směrem a jak se vyřeší budoucí obtíže, které již dnes lze tušit a očekávat. Vzpomínám při té příležitosti našeho vzácného vědce a nenahraditelného bystrého člověka, profesora MUDra Jana Floriana, embryologa na Masarykově universitě v Brně, jenž na základě svých poznání první na následující jev upozornil.

Vývoj člověka, jak lze pozorovati, dosahuje mezi ostatními tvory téměř nejvyššího stupně dokonalosti a jeho výsledkem jsou tedy bytosti živé, vzpřímeně chodící, vyznačující se velmi dokonalou duševní činností, která jest podmíněna poměrně značně velkým mozkem. Tento lidský mozek, sledován ve svém vývoji, dosahuje stále větší a větší dokonalosti a následkem toho také poměrně větší a větší velikosti. Proto tedy hlava novorozence jest ve srovnání s ostatním tělem velká a kdo jest jen trochu s lékařskou vědou obeznán, ví, že právě z nejobtížnějších fází porodu jest porod hlavičky. A tu dochází v celkovém vývoji lidstva k nebezpečnému rozporu. Zatím co rodidla resp. přirozené porodní cesty mají následkem vzpřímené chůze snahu se zmenšovati, lidský mozek a v důsledku toho hlavička se zvětšuje. Je pravda, nejde o zjev, jenž jest otázkou 50 nebo 100 let. Jde o pro-

blém vývoje celku, o problém, jenž se snad objeví ve své důležitosti teprve za 1000 let, za dva, nebo ještě později. Doufejme, že úměrně s naléhavostí této otázky půjdou ruku v ruce i nové lékařské objevy a že lidstvo nevymře proto, že by nemělo možnosti udržeti přirozeným způsobem život na této zemi.

Obyčejně nemáme ve zvyku navštěvovati lékaře, když nám nic neschází. Lékař jako by neznal zdravého a spokojeného člověka. Svým povoláním jest odzouzen k tomu, aby denně vyslyšel stesky svých pacientů, aby hledal a dával lék na jejich neduhy, aby byl svědkem lidského utrpení a neštěstí.

Nemoci sužují nemilosrdně tělo mladého muže i vetchého starce. V nemoci jsou si lidé bližší, jako snad vůbec vždy, kdykoliv je potká neštěstí. Člověk trpící jest sdílný, ochotný a obětavý, je dokonce snášenlivý a většinou poslušný a odevzdaný do vůle toho, od něhož očekává pomoc, vysvobození a uzdravení. V nemoci ztrácí člověk nejen chuť k jídlu, ale i chuť k práci a pocit radosti z této práce. Člověk nemocný nedovede být šťastný. Štěstí, či lépe řečeno pocit štěstí a spokojenosti jest podmíněn pocitem dobré pohody, to jest stavem, kdy všechny funkce jednotlivých orgánů našeho těla jsou v harmonickém souladu. Stačí jen nepatrné vybočení, na pohled bezvýznamné, a ztrácíme svoji duševní pohodu a svěžest. Pocit štěstí nedovedeme vytvořit uměle. To jen málo jednotlivců v dějinách se dovedlo cítiti svrchovaně šťastnými, i když jejich tělo strádalo. Ne každý z nás dovede býti mučedníkem a světcem. Tito lidé čerpali svoji sílu z jiných zdrojů nežli jsou ty, které nám dovede poskytnouti prostý pozemský život.

Nemoci, jimž jest a jimž bylo vystaveno lidstvo všech dob a všech národů možno zhruba rozdělit ve dvě velké skupiny. Jednak jsou původu infekčního, a jejich původci jsou bakterie, nebo filtrabilní viry. Původce mnoha těchto nemocí známe, ale musíme si přiznati, že stále ještě jest ohromná řada těch chorob, kde tápeme v temnotách a nevíme nic ani o jejich průvodci, natož pak o jeho formách a projevech.

Filtrabilní viry staví stále ještě badatele celého světa před ohromné nerozřešené problémy. Nejde o nic menšího, než rozřešiti otázku, jak zbaviti lidi rakoviny, dětské obrny, chřipky, zánětu mozku a celého množství duševních a nervových chorob. Také choroby pohlavní zachovávají svoje neblaze čestné místo. Jest zajímavé, že se s nimi téměř nesetkáváme u zvířat. Propadají jim pouze opiče a člověk. Jistě zajímavý úkaz.

Druhou, snad větší skupinu nežli nemoci

infekční, zabírají choroby, které jsou původu degenerativního. Jest jich nesmírná řada, počínající degenerativními projevy jednotlivých orgánů až k úplné, hluboké celkové degeneraci nervové a duševní. Nemoci bakteriálního původu v posledních letech nápadně ubylo. Průměrná délka života, totiž odhad délky života při narození, byl v roce 1900 pouhých 40 let. Dnes, vlivem hygienických opatření, se tento průměr zvýšil asi o 11 let, takže můžeme počítati s průměrným věkem 60 let. Leč přesto přese všechno problém nemocí, i když bereme v úvahu všechny dosavadní triumfy lékařské vědy jest dosud velmi vzdálen svému rozřešení. Medicina daleko ještě nezmenšila lidské útrapy do té míry, jak si snad namlouváme.

Jest sice pravda, že počet úmrtí nakažlivými chorobami značně poklesl. Ale přes to musíme stále umírat, nikdo z nás nemá možnost oddáliti podle vlastní vůle chvíli svého odchodu, nikdo z nás si nemůže dopřáti té výsady, že by se mohl pochlubiti nesmrtností. Umíráme stále víc a více na degenerativní choroby. Jako bychom se rázem ocitli ve víru. A tu se ptáme: vydržíme ono obrovské tempo moderní vědy a techniky? Ono tempo automobilů, telefonů, telegrafů, letadel a radia? Nikdo z nás nedovede odpovédět.

Naše tělo a naše orgány se předčasně opotřebovávají. Roky života, které jsme získali potlačením záškrtu, neštovic nebo břišního tyfu, platíme dlouhým utrpením a pomalým umíráním, způsobeným vleklými chorobami, rakovinou, cukrovkou, chorobami srdce a cév.

Člověk jest náchylný k fysiologické sešlosti, podléhá organickým poruchám vznikajícím z nadbytku potravy, nedostatečného tělesného pohybu a z přepracování.

K tomu ještě přistupují téměř nespočetné choroby ústředního nervstva. A tak nezbyvá, než přiznati, že sice moderní hygiena zabezpečila, prodloužila a zpříjemnila lidský život, ale nezvládla dosud nemoci. Ty prostě pouze změnily svoji podobu.

Mluvíme-li o degenerativních projevech, nelze opomenouti otázku zrůd. Jest sice pravda, a to namítnou mnozí právem, že jde o úkazy nahodilé, jen občas se vyskytující. Avšak musíme s nimi počítati. Jsme svědky jejich existence v celé živé přírodě. Nacházíme je mezi rostlinami i v říši živočišné. Přesto však se mi dosud nepodařilo nikde v dostupné literatuře naléztí uspokojivé odpovědi na otázku, proč tyto zrůdy vznikají.

Nechme stranou všechnu ostatní přírodu a zamysleme se jen nad těmi jevy, s nimiž se shledáváme u člověka. Pathologové znají to-

lik druhů zrůdných útvarů lidského těla, že vyčerpání toto thema by znamenalo přednášku velmi odborného rázu, kde bychom sotva stačili v krátké době vyčerpání celou, dosud známou látku. To, co o vzniku těchto zrůd víme, jest celkem velmi kusé.

Vznikají tehdy, když určitá skupina buněk si při svém vývoji z rozmanitých a neznámých dosud příčin usmyslí, že se bude utvářeti jinak, než jak bychom dle známých pravidel očekávali. To jest ovšem vysvětlení velmi chabé, leč vlastní prapůvodní příčinu toho, proč se tyto tkáně vyvíjely jinak než jest zvykem, opravdu neznáme. Snad jde někdy o vlivy fyzikální, jindy o účín chemických látek — nevíme. Někdy se rodí zrůdy u lidí, vystavených paprskům roentgenovým nebo radiovým. To všechno však jsou úkazy více méně nahodilé, které nejsou vázány žádným pravidlem. Závažným jevem jest ta okolnost, že vzniku těchto zrůd, i když jde o úkazy výjimečné, nedovedeme zabrániti.

Řekli jsme si hned na počátku, že Homo sapiens předpokládá existenci nejen projevů tělesných, ale i projevů duševních. Duše, myšlenka, rozum a jak to všichni nazývají, to jest právě ono biologicky nepochopitelné, nezměřitelné a nevažitelné, co člověka odlišuje ode všech ostatních bytostí.

Každá i ta sebenepatrnější činnost našeho těla se projeví ihned celou řadou změn a jevů, které lze zachytiti, zaznamenati a měřiti. Tělesná práce zvyšuje potřebu kyslíku, zvyšuje se basální metabolismus tkání. Ve svalu, který pracuje, vznikají akční proudy. Sval se unavuje, zotavuje — to všechno dovedeme velmi dobře sledovati. Ale myšlenka?

Lidská myšlenka, která přetvořila tvářnost zemského povrchu, ničila a tvořila národy, objevila nové vesmíry v nekonečnu hvězdných prostorů — hle, to nejvyšší, co bylo člověku dáno, — ta se uskutečňuje, vzniká a trvá bez spotřeby jakéhokoliv měřitelného množství energie. Nejintensivnější přemýšlení má na výměnu látkovou neporovnatelně menší účinek, než stažení svalu, který zvedá sílu několika málo gramů.

Mozek a nervy, tento ohromný a dosud jedinečný systém, představuje zázrak směstnaný na směšně malou část naší bytosti. Když máme na mysli, že v dospělém věku jest naše tělo téměř ze tří čtvrtin tvořeno vodou, pak nezbyvá, než žasnouti a uvědomiti si při vši důmyslnosti vlastní malost, nemohoucnost a neznalost. Neznáme, neznáme. I když se sebevíce namáháme a sebevíce snažíme. Zde jsou hranice našeho vědění ještě příliš hmatatelné.

A tak toho o sobě a o své nervové soustavě víme málo, žalostně málo. Ani nevíme, co se

děje v nervech za bolesti, nebo při chtěném pohybu, to jest v okamžiku, kdy vlastní vůlí chceme něco vykonati. Známo jest jen tolik, že při činnosti vzniká celkem nepatrný rozdíl elektrického potenciálu a ten postupuje podle nervu. A to jest téměř vše.

Ústředím nervové soustavy našeho těla jest mozek, ústroj, který zdaleka dosud není prozkoumán. Hmota našeho mozku s skládá z více než 12 tisíc milionů buněk. Svým rozumem si nedovedeme představit nesmírnost tohoto orgánu právě tak, jako si nesnadno uvědomujeme rozlohu hvězdného systému. Jednotlivé mozkové buňky jsou navzájem spojeny pomocí vláknem a každé z těchto vlákenek se několikánásobně větví. Množství těchto spojů představuje obrovské číslo. Několik trilionů. A při tom celé toto nesmírné množství tenounkých individuí a neviditelných vláken při své značné spletnosti, o níž se nikomu z nás ani nesní, pracuje jako dokonale jednotný celek. Vědcům, kteří si zvykli na značnou jednoduchost, jež vládne ve světě molekul a atomů, jeví se mozek jako nepochopitelný zázrak.

Naše poznatky a vědomosti o duševních jevech, jevech velmi složitých, jsou dosud značně nedokonalé. Nevíme, jaký jest vztah mezi vědomím a nervovými pochody, mezi duší a mozkem. Nevíme, jakým způsobem tryskají z mozku nepředvídatelné jevy a jak v tomto mozku vzniká myšlenka. Iluze vyznavačů materialismu devatenáctého století, dětinské, fysikálně chemické definice člověka, kterým jsou ještě dnes ochotni věřiti někteří fyziologové a lékaři, to všechno, zdá se, patří nenávratně minulosti. Naše znalosti lidského těla jsou v pravdě nesmírně nedokonalé. Dnes jest ještě nemožno utvořiti si jakoukoliv jasnou představu o konstituci našeho duševního života. Nezbyvá tudíž, než se spokojiti vědeckým pozorováním těchto tělesných i duchovních funkcí a postupovati vpřed bez jakýchkoliv dalších vodítek do neznáma, s vědomím nedokonalosti vlastních method a značně omezených možností poznání.

Duševní činnost lze kvalifikovati a děliti nejrůznějším způsobem. Zdá se výhodné rozlišovati mezi projevy intelektuálními, morálními, estetickými a náboženskými. Tato klasifikace není přirozená, nýbrž umělá. Někteří moderní filosofové a biologové pokládají duševno i tělesno za definici téže věci, získanou pouze rozdílnými methodami. Jsou to abstrakce, neboli pojmy odvozené, získané naším rozumem z konkrétní a tedy skutečné jednotnosti naší bytosti. Protiklad hmoty a ducha spočívá podle nich pouze ve dvou rozdílných

technických methodách. Celá věc však zdaleka není tak jednoduchá jak se zdá. Do dnes totiž nemáme přesné představy o některých určitých pojmech. Na př. duše. Co je to duše? — Nedovedeme definovati pro nás tak běžnou a tak hluboce tajemnou jednotku. Co je myšlenka? — tato podivná věc, která žije v hlubinách našich bytostí, aniž by spotřebovávala měřitelné množství chemické energie. Jest snad příbuznou s některým druhem síly, nebo ji snad vyrábí mozkové buňky právě tak, jako tvoří slinivka břišní insulin anebo játra a žluč? Nebo je to cosi nehmotného mimo prostor a čas, co se vymyká všem rozměrům kosmického vesmíru?

Formy lidské činnosti, o nichž uvažuje Plato, jsou mnohem specifičtější pro naši podstatu než hlad, žízeň, pohlavní pud, nebo nezřízené touhy. — Mravní krása na příklad. Mravnost, mravní krásu, tu nemívají velci vůdcové, politici, umělci nebo vědci; mravní krása jest vlastností světců. Projevům duše, morálce, umění, náboženství, těm se nelze naučiti stejným způsobem jako mluvnicku, matematice nebo dějepisu. To ukazuje na výlučné postavení těchto vlastností v projevech lidského života.

Naše duševní projevy, naše nervová soustava trpí stejně chorobami jako ostatní tělo. Účastní se všech chorobných procesů kteréhokoliv z tělesných orgánů. Neexistuje však dosud taková technika, která by nám umožnila vyšetřiti spolehlivě neznámou oblast nervových buněk s jejich asociačními a projekčními vlákny v souvislosti s mozkovými a duševními pochody. Nepodařilo se dosud na příklad objasniti aspoň poněkud spolehlivě a přijatelně vztah mezi projevy schizofrenie a strukturními změnami mozkové kůry. Nepřehledná řada nervových a duševních chorob čeká na svoje objevitele.

A v těchto všech okamžicích tedy přistupuje k nemocné bytosti lékař, který pohlíží na člověka jinýma očima než ostatní lidé, neboť on zná člověka po všech stránkách jeho těla i duše. U lože nemocného se musí vyrovnávati s mnoha nepředvídanými událostmi, musí často trpělivě přijímati výčitky nedůtklivého, chorého organismu, zuboženého těla a zoufalé duše. Musí milosrdně ošetřiti kus krvavé bezvládné hmoty, v níž dosud bije srdce, musí umět stát tváří v tvář smrti. I se smrtí se lékař musí vyrovnati, neboť la vie, c'est la création, la vie, c'est la mort — jak napsal slavný fyziolog Claude Bernard. Život i smrt — zrození i umírání — to všechno je život. Nikomu z nás nebyla dána do vínku nesmrtelnost; nesmrtelnost tělesná ovšem. A je tedy na nás, abychom se snažili

učiniti tento život příjemným, plným a krásným, učiniti tento život šťastným. Štěstí však předpokládá pohodu duševní a ta není možná bez harmonie tělesné. K tomu jest nezbytně nutno ještě mnoho a mnoho poznati, abychom dovedli nemoci těla i ducha nejen léčiti, ale abychom jim dovedli především předcházeti.

Tyto velmi jemné a neobyčejně intimní souvislosti mezi projevy těla a duše postřehl již Descartes a proto píše ve svých *Discours de la méthode*: »Duch tak velmi závisí na povaze a uložení tělesných ústrojů, že je-li vůbec nějaký prostředek, který by dovedl obecně lidi činiti moudřejšími a lepšími, než jsou dosud, musí se po něm pátrati podle mého mínění v oblasti lékařství. Lékařství, jak se dnes provozuje, má velmi málo prvků, které by byly tak velké důležitosti. Ale, aniž bych se chtěl lékařům jakkoliv plést do jejich oboru, přece věřím, že není mezi těmi, kterým je lékařství povoláním ani jediný, který by nepřiznal, že vše, co zatím víme, jest téměř ničím u srovnání s tím, čemu se zbývá naučiti a že by bylo lidem možno ušetřiti spoustu nemocí jak tělesných, tak i duševních a snad i ochabování ve stáří, kdyby příčiny těchto poruch i všech léčebných prostředků, kterými nás příroda opatřila, byly dostatečně známy.« —

Chtějíce ukončiti naše rozjímání, činíme tak s vědomím, že jsme se jen letmo a velmi povrchně dotkli několika otázek, kterým lze přiřkládati jakýsi význam a které měly vrhnouti na člověka poněkud jiné světlo, jiný pohled, než jak se jeví prostému pozorovateli. Bylo mým úmyslem ukázati, že lékař

hledí jinýma očima, že nachází ve svém pacientu, ve svém bližním tělo i duši a že obě tyto složky potřebují stejně jeho pomoci. Chtěl jsem však zároveň naznačiti, že lékař je si vědom hranic svého poznání i vědění, a že si ve svých očích, zvyklých hleděti s odstupem a přece tak často bezprostředně na počátek i konec života, vytváří vlastní pohled na lidskou bytost, pohled, v němž promlouvá filosof i vědec, kladoucí k sobě pracně nasbírané kaménky poznání asi tak, jak píše Alexis Carrel:

»Člověk jest současně hmotným předmětem, živou bytostí a ohniskem duševních energií. Jeho existence v nesmírné prázdnotě mezihvězdných prostor jest pouhé nic. Ale není cizincem v oblasti neživé hmoty. Pomocí matematických abstrakcí chápe elektrony stejně jako nebeská tělesa a jest současně stvořen v měřítku, vhodném pro horstvo, moře a řeky na zemi. Přísluší k povrchu zemskému přesně tak, jako stromy, rostliny a zvířata a cítí se mezi nimi doma. Ještě pevněji jest vázán k uměleckým předmětům, pomníkům a mechanickým divům moderního města, ke skupince přátel, k těm, které miluje. A přece přísluší také ještě do jiného světa, do světa, který sice v něm uzavřen, přesahuje prostor i čas. A v tomto světě, je-li vybaven nezkrotnou vůlí, může se vznášeti v nekonečných okruzích. V okruhu Krásy, sledované vědci, umělci a básníky. V okruhu Lásky, jež vnuká hrdinství a odřikání. V okruhu Milosti, která jest na konec odměnou těm, kdož vášnivě hledali princip všech věcí.«

MUDr Ladislav Nováček

O čem soudí filosofie

O Bergsonovi

Jazyk — myšlenky — skutečnost

Myslíte, že studium jazyka, i když pronikne tak daleko, jak to dovolí Vaše výjimečná znalost tohoto pracovního prostředku, by vám mohlo samo o sobě pomoci zachytit pravou povahu myšlenky v jejích vztazích ke skutečnosti? Jsem jako Vy nepřitelem verbalismu a kárám jako Vy mnohé filosofy, že mluví, aniž myslí. Avšak byl-li dán člověku jazyk, nebo byl-li jím vynalezen, aby vyjadřoval jeho myšlenku, pak musí existovat priorita myšlenky před jazykem, tak jako věřím, že existuje priorita reality před myšlenkou, která je jejím převodem. Je tedy celý problém v tom, abychom věděli, jakou činností ducha se reality zmocňujeme; děje-li se to, jak už poznamenává Duhem, pomocí těch abstrakcí, které spontánně tryskají z konkrétní skutečnosti

a s nimiž operuje filosofická reflexe; či pomocí abstrakcí vlastních jen učencům a které jsou produktem pomalé práce analytické, složité a uvědomělé, práce sekulární, která vypracovala fyzikální teorie.

Soudím, že v obou těchto případech je jazyku přisouzena role důležitá. Nezdá se mi však být zřejmým, že by tato role byla v obou případech identická. Čím bude filosofie bližší zdravému rozumu, totiž spontánním a přirozeným abstrakcím lidského ducha, jak kontaktem s věcmi vznikají, tím větší bude mít zájem, aby užívala jazyka obyčejného. Je historickým faktem, že technický (= odborný), temný a zmatený jazyk ve filosofii jde ruku v ruce se systémy, t. j. s osobními přínosy filosofů, aby vytvořil z jejich myšlenek naukový soubor, který vychází velmi často z apriorního pojetí reality nebo z apriorního pojetí vztahu myšlenky k realitě. Mne vábí k myšlence sv. Tomáše právě její

sousedství se zdravým rozumem; a dále průhledná transpozice této prosté myšlenky, plné reality, do běžného jazyka, ve kterém pro nás zastaraly pouze některé termíny technické.

Stačí naproti tomu přecíst si Kanta a moderní filosofy a všimneme si, že jejich jazyk — skoro nerosozumitelný — přináší toliko osobní konstrukce myšlenek, oddělené a priori od veškerého styku s konkrétní realitou.

Případ přírodovědců je jiný. Neboť jejich abstrakce, dělají-li je na základě pozorovaných a pokusem zjišťovaných faktů, jsou abstrakcemi právě jejich. Jejich invence je víc částí těch abstrakcí nežli ony fakty samy. Proto se mohou vědecké teorie a hypotézy měnit, aniž se mění pozorovaná fakta. Tento problém osvětlil zejména Poincaré.

Proto je otázka jazyka vědeckého obzvláště důležitá. Učenec, který vynalézá a propracovává své teorie, musí se stále starat, aby je zafixoval v jazyce přesném, exaktním, přísném, přizpůsobeném více jeho cílům než obyčejný jazyk. To se vidí především v matematice, kde jazyk je výtvozem učenců a zůstává uzavřen každému, kdo nepronikl tajemstvím vzorců a čísel.

Paul Valéry a moderní filosofie

Není hlavy, která by byla založena více matematicky a méně metafysicky — píše Henri Massis vzhledem k Paulu Valérymu. O tom posledním bodu bych to tak kategoricky netvrdil. Je pravda, že Paul Valéry nemiluje metafysiku a že pohrdá filosofy. Avšak vidím-li originální způsob, kterým je pronásleduje v jejich vlastní oblasti, metodu, kterou na jejich potírání hlásá, skvělé dary analýsy a syntézy, které zapřahuje do služeb své myšlenky, tu mám dojem metafysika, který se minul povoláním. Básník v něm bezpochyby špatně posloužil filosofovi, avšak v jiné době, za jiných vlivů, nebo kdyby tomu byly přály jiné okolnosti, byl by mu mohl sloužit, půjčit mu křidel imaginace, aby mu pomohl vznést se do nebe ideí.

Ať je tomu ostatně jakkoli s touto domněnkou, je fakt, že Paul Valéry má na filosofy, ano i na filosofii spaden. Je to nevděk — alespoň vzhledem k některým moderním filosofům, poněvadž není jisto, jestli by byl bez nich býval osvobodil také tak snadno svou myšlenku od objektu, který ji — podle něho — zatemňuje, ani jestli by býval vyvázl tak lehce z tísně bytí, aby se — jako umělec — oddal svůdům zdání.

Opravdu, stíhá svými sarkasmy ty filosofy, kteří ještě věří v objektivitu ideí a připouštějí, že bytí je předmětem rozumu, a kteří se proto zabývají více tímto předmětem, než cvičením myšlenky, která jej projevuje.

Během této studie budeme mít ještě příležitost, abychom řekli, proč je Paul Valéry pokládá za nenesitelné, a abychom ukázali, že za obžalobu z tendence, kterou proti nim vznáší, má více odpovědnosti umělec nežli myslitel. Leč nepředbímejme.

Poznamenejme jen, že problém poznání i s řešením, které podává, je dominantou celého jeho díla; že tento veliký umělec a skutečný myslitel v jedné

osobě je pravým dítětem své doby, doby, kdy filosofové k veliké radosti umělců a mnoha jiných lidí vynaložili všechny prostředky kritiky, aby odloučili myšlenku od bytí, objekt od subjektu, zkrátka — aby napříště znemožnili každou spekulaci metafysickou.

Jak si při tom počínali? Jakou měrou podlehl Valéry jejich vlivu? A můžeme přesto, co podnikl on i oni, snít o možné shodě mezi metafysikou a poesí? Na to se pokusíme odpovédět zcela nestranně a jasně.

Myšlenka a realita podle moderních filosofů

»Střezme se«, praví Plato, »státí se misology, jako se jiní lidé stávají misanthropy; neboť největším neštěstím jest nenáviděti Rozum«. Podíváme-li se souhrnně na současnou filosofii, zdá se nám, že tato slova ve Faidonu byla napsána včera, neboť tak byl za našich dnů týrán rozum i těmi, kteří se nejvíce chlubili, že ho chtějí pozvněti.

»Od toho dne, kdy Descartes svou pochybností postavil proti sobě Myšlenku a Bytí, které naivní víra až dosud nerozlučně slučovala, byl položen theoretický problém, problém poznání« — poznamenává jeden z moderních filosofů.¹

A tak tedy bylo třeba čekat až na Descarta, aby se problém poznání vůbec položil. Po více než dvaceti století věřili tedy starověcí a středověcí filosofové »naivně«, že se klade sám od sebe; že není nutno, abychom ho rozřešili, klásti do opozice Myšlenku a Bytí, nýbrž že naopak Myšlenka volá po Bytí jako látka po tvaru a obecněji jako možnost po svém uskutečnění na základě tajemného zákona atrakce, kterému je, jak se zdá, vesmír podroben. Uzavírali z toho — pořád s touž naivností — naivnosti moudrých, jejichž duch je stále učenlivý a vnímavý pro poučky zkušenosti — že bytí je samým předmětem myšlenky; že samo poznávání jest jen zvláštním způsobem bytí, poněvadž vyplývá z asimilace ideí realizovaných mimo ně v materiálních jsoucnech, z asimilování jich rozumem, ve formě nehmotné a intencionální, jak je to rozumu vlastní. Prohlásili tudíž s Aristotelem, největším z nich, že rozum je povolán, »aby se stal vším«, tím že v sobě, abychom tak řekli, osvěží svět věcí prostřednictvím ideí, které ho s nimi přivádějí do kontaktu způsobem přirozeným a bezprostředním a které mu je odhalují v čiré jejich poznatelnosti, aniž jsou na újmu jejich realitě. Ani zdaleka si nepředstavovali, že — aby se položil problém poznání — bylo by třeba začít rozpojovat obě jeho konečné meze, Myšlenku a Bytí. Tím méně ovšem věřili, že nejjistějším prostředkem k jeho rozřešení by bylo, jednu z těchto mezí potlačit. Je pravda, že měli dobré důvody. Nuže, máme-li věřit moderním filosofům, jejich doktrína tuto slabost vždycky živě po-
ciťovala.

A přece ne Descartovi, nýbrž Kantovi byla vyhrazena čest, aby násilně skoncoval s »naivní ví-

¹ Xavier Léon: La philosophie de Fichte, Paris, Alcan, 1902.

rou» starých filosofů a ustavil novou Myšlenku na vrcholcích idealismu tak vyvýšeného, že se tím stalo nemožným, znova odtud dosáhnouti vnějšího světa, jehož existenci Kant ještě připouštěl — nevíme hrubě proč.

Východisko »Kritiky čistého rozumu« je známe. Je to sám fakt vědy, neboli shoda naší myšlenky s věcmi. Je tato shoda možná a dá se prokázat? Zde je celý problém filosofický, věčný problém, na němž závisí všechny ostatní; problém, který moudrost věků položila a rozřešila důvěřujíc údajům »zdravého rozumu« a zkušenosti, ale který se zalíbilo jednomu německému filosofu a jeho následovníkům položit a řešit bez zřetele ke zkušenosti a proti zdravému rozumu.

Několikrát si položil sv. Tomáš tuto otázku: co se vlastně v poznání doopravdy poznalo? Představa — anebo věc? Je to představa poznatelná rozumem nebo vnímatelná smysly, či je to předmět? Pro něho je otázka ta prostá. I když je to představa bez věci; i když je to obraz nebo idea bez předmětu, tedy vše, co se jeví nějak, je pravdivé, i věci si odporující. Rozum, který by nepoznával leč vlastní své stavy, mohl by jen o nich soudit — a podle toho, jak by byl jimi naladěn. Tak by byl každý úsudek pravdivý, všechna mínění ekvivalentní. Uhnem, všechny stavy poznání by měly stejnou hodnotu, to jest byly by bez hodnoty.

Avšak prostá řešení nejsou po chuti moderním filosofům, kteří se dovolávají Kanta. Proti »zdravému rozumu«, který v poznání neodlučuje předmět od idee, která je jeho obrazem, staví svůj vlastní rozum. Jestliže existuje reálno mimo vědomí — tvrdí — pak je vědomí nedovede zachytit, poněvadž zachycuje jenom samo sebe. Reálno jakožto reálno je mu nepřístupné. To je jejich postulát — a je to opravdu petitio principii, poněvadž prohlašují za zásadu (za princip) přesně to, co je předmětem diskuse. Kant hnal důsledky toho tak daleko, že jakmile dospěl ku konci své »Kritiky čistého rozumu«, věřil, že nemůže znova dosáhnout reálna leč oklikou přes víru, vymýšleje ze všech možných kousků svou nauku o »Rozumu praktickém«.

Není mým úkolem, abych tu do všech podrobností analysoval Kantův systém, kterým je nasáklá téměř každá moderní myšlenka filosofická. Nechť postačí, připomenuti-li, že když byl uzavřel poznání do sebe sama — pod záminkou, že nemůžeme vyjít od sebe, abychom postihli věci v sobě — Kant se viděl nucen, aby ospravedlnil charakter nutnosti a universálnosti vědy, učiniti rozumu násilí a zavést do něho apriorní formy, které jsou samy neospravedlnitelné a neodůvodněné. Podle něho odhaluje reflexivní myšlenka ve věcech jen zákony, které do nich sama zavedla, vytvářejíc nevědomky jakousi tvůrčí akci svůj předmět originální a apriorní syntésou svých prvků.

Kantovým žákům připadlo za úkol, aby dovedli jeho idealismus daleko za meze, které on sám předvídal. Přes své mocné úsilí redukovat reálno na poznatelné a bytí na myšlenku, neunikl Kant dotěrné myšlence »věci o sobě« a připouštěl mimo oblast ducha existenci světa vnějšího, jehož fenomena a numena se měla podělit o činnost věd (přírodních) a rozumu.

Skrtem pera ruší Fichte »věci o sobě« a prohlašuje za jedinou realitu ducha. Jedině duch existuje, nebo aspoň má existovat. On je celkem vzato aktivitou, čistou svobodou, zbavenou všech předmětů, které ji vyjadřují jen tím, že ji omezují, a jeho podstatou je, že není dán jako zcela hotov, jako trpný předmět, nýbrž že se stává, že se produkuje. Pozrnání tedy už nespočívá v ospravedlňování shody myšlenky s daným bytím, se světem, nýbrž ve vědomí toho, že se tu duch sám produkuje.

Hegel ještě předstihuje Fichtův idealismus absolutní identifikací bytí a nebytí pod způsoby ideje čistě logické, avšak přece vytvářející bytí.

S Hegelem se ocitáme v posledním stadiu idealismu. Tím, že moderní filosofie — alespoň ta, která se inspirovala Kantem — rozpojila při svém východisku, v základním problému poznání, pomezí body, které nám zkušenost ukazuje jako nerozlučně spojené — Bytí totiž a Myšlení — zapletla se do slepé uličky, z níž vyjít nemohla. Nežli by byla přijala shodu — tajemnou zajisté, avšak nerozbitnou — mezi Myšlenkou a Existencí, začala je stavět proti sobě; a potom jednu z nich obětovala, Bytí Myšlence; a nakonec enervovala samu myšlenku, vyrovnávajíc v ní nebytí s bytím.

Takovou naukou, která se sama svými prostředky bourá, není možno odpovědět na nehlubší touhy lidské duše, touhy, které za všech dob pudily člověka, aby si dělal jinak jasné a plodné koncepce o přirozenosti lidské a o Bohu.

*

Zatím co idealisté se takto oddávali s pýchou kritickému opojení, pozitivní přírodověda triumfovala a přispívala k oficiální instalaci ateismu a materialismu v »moderní myšlence«. To byla epocha, kdy Renan prorokoval Budoucnost vědy; kdy Berthelot se pokoušel stvořit život na dně svých křivulí; kdy Darwin zjednával u širokého publika důvěru svůdné nauce o vývoji druhů; kdy Spencer »integroval vesmír«; kdy Taine kus po kuse rozebíral mechaniku inteligence; kdy Cournot načrtával syntésu věd; a kdy konečně Auguste Comte snil o založení náboženství pozitivismu.

Pod auspiciemi vědy opájeli se jistí filosofové materialismem a druzí, poddaní Kantovi, se opájeli idealismem.

A tehdy se podjal francouzský filosof H. Bergson, obeznámený velmi záhy s pozoruhodnou erudicí vědeckou, úkolu, aby dokázal prázdnotu mechanistického názoru.

Bude zajisté ctí H. Bergsona, že prohlédl a důrazně prokázal, že tak zv. vědecký pozitivismus je toliko hrubou aglomerací metafysických předpokladů, více méně neuvědomělých, a že zvláště fyzika a matematika jsou daleko od toho, aby vystihly hloubky veškeré reality, a že nám podávají toliko více méně přibližný obraz jevů smysly pozorovatelných. Ba víc, nemyslím, že by byl některý jiný filosof a opravdový vědec v jedné osobě ukázal s větší jasností a hloubkou, že mechanistické vysvětlování vesmíru nedovede být leč »pohledem zvenčí« na realitu, plynoucím ze zkušenosti fragmentárních a provisorních.

Leč jaká škoda, že na počátku své dráhy filoso-

fické, v dílech jinak pozoruhodných, podlehl, jak se zdá, pan Bergson příliš snadno pokušení odepřít Rozumu samému moc postihnouti »hloubku věcí«, kteroužto moc mu popíral plným právem u věd přírodních.

Je pravda, že zatím od té doby v novějším díle »La Pensée et le Mouvant«, kde podává resumé své filosofie v jejím definitivním zpracování, dává pan Bergson tušit, že měl vždycky víc sympatie pro realismus Aristotelův než pro idealismus Kantův. Nemá z toho nikdo větší radost nežli my, kteří po tolik let sledujeme s pohnutou pozorností zpřesňování a vzestup myšlenky bergsonovské.

Podle úsudku pátera Gorce, nejnovějšího vykladače této myšlenky, je prý pan Bergson pravým opakem kantovce, je-li pravda, že bez rezervy připouští, že svět existuje nezávisle od lidské myšlenky; že Bůh není přízrakem našeho ducha, jakousi pseudoideou, nýbrž všemocným stvořitelem; že každý lidský tvor je svobodný a tudíž schopen života morálního; že jsou dva prameny poznání reálna — metafysika a věda přírodní — jako věří, že jsou dva prameny morálky a náboženství;² že bergsonovská intuice, ovládající i oblast poznání smyslového i rozumového splývá s lidskou inteligencí alespoň tou měrou, pokud tato neznamená toliko záměrné³ rozumové usuzování.

To všechno nachází ostatně šťastný a zároveň přesný výraz v dopise ze 16. srpna 1935, který adresoval pan Bergson pátru Gorceovi a který se týká dvou studií, jež páter Gorce vydal pod titulem: »Le néoréalisme bergsonnien-thomiste«.⁴ My jej zde s velikou radostí reprodukuje.

Vevey, 16. srpna 1935.

Veledůstojný pane!

Právě jsem si přečetl článek, který jste mi ráčil adresovat a kterým se končí Vaše studie o »novorealismu bergsonovsko-thomistickém«. Nemohu leč opakovat — a myslím i týmiž slovy — co jsem Vám řekl předešle: Vyzdvihl jste s velikým úsilím význam mých prací. Neznám na neštěstí dostatečně filosofii sv. Tomáše v jejím celku, abych mohl říci sám, nakolik je moje myšlenka pokračováním myšlenky jeho. Ale je jisto, že kdykoli jsem měl důkladněji prozkoumati ten či onen zvláštní bod této filosofie, že jsem se shledal s myšlenkami, jejichž podstatnou část jsem mohl akceptovat, při čemž jsem ovšem musil přihlížeti k vývoji vědy, který mezitím nastal. O intuici, tak jak jí já rozumím, jste rovněž vyslovil mínění, které se shoduje s mým. Jak už vysvětluji ve spise »La Pensée et le Mouvant«, dlouho jsem váhal, nežli jsem tento termín přijal. Mohl jsem se, přísně vzato, bez něho obejít; avšak bylo by se tak stalo na újmu jasnosti i pohodlí, tím že bych přiděloval slovu »intelligence« (= rozumnost) nebo slovu

² Bergson: Les deux sources de la Morale et de la Religion, Paris, Alcan, 16. vydání.

³ podtrhuje překladatel.

⁴ Vyšly v revui Sophia, Řím, 1934—1935.

»myšlenka« dva významy, mezi nimiž by musil čtenář v konkrétním případě vždy volit. A myslím se to tak často dělá, aniž si to dobře uvědomujeme, že děláme tu volbu za čtenáře, užívající raději dvou slov rozličných. Zbývá tudíž ještě otázka o poměru mezi realismem a idealismem. Je-li třeba mezi těmito dvěma »ismy« volit, neváhám ani okamžik: k realismu, a to k realismu nejradikálnějšímu, přimykám se souborem svých názorů. Nikdy jsem nemohl považovat poznání za konstrukci a právě proto jsem ještě před úvahami o čase, které byly mým východiskem a které vykládám v úvodě k »La Pensée et le Mouvant«, odmítl kantianismus, či lépe řečeno odmítl jsem se u něho zastavit, ačkoliv »Kritika čistého rozumu« vnukala tehdy filosofům úctu téměř náboženskou.

A nyní, odpovídaje na Vaše přání, které jste mi ráčil vyjádřit slovy tak laskavými, spěchám Vám říci, že máte úplnou svobodu, abyste uveřejnil to, co jsem Vám právě napsal... Vaši studii naprosto schvaluji. Račte přijmout ještě jedenkrát mé díky, jakož i výraz mých oddaných a uctivých sympatií.

H. Bergson

Dr doc. Frant. Kopečný

Chudobova studie o vztazích česko-španělských

na přelomu renaissance a baroku je nepochybně nejpozoruhodnější historická práce, vydaná po okupaci a lze ji právem řadit k nejlepším dílům české historie. Její význam záleží jak ve volbě tematu, jež bylo dosud historiky opomíjeno, tak ve způsobu zpracování.

Není autorův úmysl podávati co nejvíce detailů, nýbrž pochopiti dobu a události a zachytiti ideje, jež ovládaly myšlení a jednání tehdejších lidí a to se mu podařilo dokonale.

Myšlenkové dějiny a tím i rozvrstvení díla se mu rozpadá na tři periody, jež se kryjí s vládami tří prvních panovníků z Habsburské dynastie na španělském trůně.

První z nich, Karel V., byl ještě rodem a z velké části i smýšlením Burgundan. Rodák z Nizozemí, jež jeho otec zdědil po své matce Marii Burgundské, zůstal v podstatě člověkem renaissance stejného ražení jako jiný veliký Nizozemec Erasmus Rotterdamský. Náboženství pro něho není tou nekompromisní silou, jež vede jeho syna Filipa; on, poslední nositel ideje světového císařství, chce dosíci realizace své myšlenky na podkladě smíru katolicismu a protestantismu, k němuž má dojít na reformním koncilu. Španělsko, jádro své říše, podřizuje ještě všesvětovému císařství římskému, ale již za něho se rýsuje budoucí úloha španělské velmoci, nad níž slunce nezapadalo, jež však se teprve stávala tou duchovní velmocí, která dala ráz celému baroku. Znamená-li vláda Karla V. dobu růstu, je vláda Filipa II. vyvrcholení španělské moci. Zde Španěle obětují zcela své vlastní zájmy slávě Boha a jeho Církve a na všech frontách bojují ad maiorem. Dei gloriam, za rozšíření Boží vlády a obnovu duchovní jednoty lidstva. — Vláda Fi-

lipova stejnojmenného syna je již jen udržování tradice, stagnace, snaha udržeti, co bylo získáno. Je to právě tento argument, jenž přiměje státní radu k zásahu do českých událostí jímž zahájí poslední veliké vzepětí — vzepětí, jež svou povahou spadá již vlastně do vlády rytířského Filipa IV. — Oñate, původce této politiky, nebyl mužem Lermovým, nýbrž tvrdým vladařem typu Olivarezova. Toto poslední vzplanutí, jež vyplňuje téměř celou vládu Filipa IV. až do Pyrenejského míru, stejně jako sestup za nestálé a vlivům přístupné regentky a jejího unaveného syna, posledního Habsburga na španělském trůně, — sestup, jež nemohla zadržet ani vznešená a důstojná osobnost Filipa V., jemuž bylo v historii tolik křivděno — a jenž nutně vedl až k osvícenskému úpadku afrancisados za Karla III. není již předmětem této knihy, jež zachycuje dobu, kdy vzájemný styk česko-španělský ovlivňoval evropskou politiku.

Na tomto základě rozvíjí se aspoň v hlavních rysech bohatá freska událostí XVI. a začátku XVII. věku až po bitvu bělohorskou, jíž dílo vrcholí a končí. Svým darem zhuštěné charakteristiky zachycuje Chudoba tvůrce a hlavní účastníky těchto událostí: Karla V. plného síly a plánů a pak unaveného a znechuceného; Filipa II., osamělého muže z Escorialu, pro nějž povinnost byla vším — nejšpanělštější typ; jeho nemocného syna, ovládaného vévodou z Lorny; Ferdinanda I., zčásti Španěla, zčásti erasmovského skeptika, jeho slabého a nestálého syna Maxmiliána II., pět Maxmiliánových synů, kteří přežili otce; vítěze bělohorského; španělské vyslance, kteří kolem sebe soustředili výkvět české šlechty; Španěly, kteří našli v Čechách nový domov, českou šlechtu, jež viděla spásu víry i země ve Španělsku, i její německé odpůrce.

Při čtení nás stále napadá výrok, že kdo je pánem Čech, je pánem Evropy. Vždyť především o Evropu šlo při utkání vojsk na Bílé Hoře. Šlo o to, utopí-li se Evropa v německém protestantském moři, nebo bude-li záplava zastavena. — Byl to však i rozhodující okamžik českých dějin. Chudoba správně rozpoznal germanisační úsilí luterské a z toho vyplývající nebezpečí pro existenci národa. S obou hledisek, evropského i českého, jeví se tedy bitva na Bílé Hoře jako boj mezi německým severem a latinským jihem resp. západem. Tím je dáno i postavení českého národa, jenž je a vždy byl svou kulturou, životem i smýšlením latinský asi tak, jako je latinská Anglie, i když rovněž nepatří mezi románské národy.

Nové románské imperium netoužilo po přímém ovládnutí světa (přesně zachovávali rozhodnutí z roku 1617, kdy postoupili nároky na české země mladší linii Habsburků) — vždyť jediným cílem jejich t. zv. imperialismu byla větší sláva Boží! I při objevech nových zemí je vedla myšlenka, že také obyvatelé nových světadílů mají nárok na to, aby byli spaseni, a že je povinností Španělů, přinést jim světlo víry. — Byla to španělská kultura, jež si dobyla rozhodujícího postavení v barokovém světě a regenerovala Evropu, vysílenou prudkým životním tempem renaissance. Až do Čech přicházeli španělští umělci a vytvořili tu v černožlatých oltářích chrámu Panny Marie Vítězné a v zlatém lesku a vinutí kostela sv. Jiljí kus Španělska. Hlavní jejich

velikost však spočívá na poli ducha. Oni jsou to, kdož rozhodujícím způsobem zasahují do jednání koncilu Tridentského, u nich se odehrává veliký boj o poměr křesťanů k nekřesťanům, boj, v němž křesťanský universalismus, hájený dominikánem de Las Casas a druhým generálem S. J. Lainezem, vítězí nad učením Sepúlvedovým a teorií o institutu a imputatu, již hlásal augustinián Seripando, a jež právě působením Lainezovým byla odmítnuta koncilem tridentským. Chudoba jako první mezi českými historiky zhodnotil zásluhu španělských právníků o vytvoření mezinárodního práva. Do jejich vystoupení právní teorie byla egocentrická, vycházela z omnipotence vlastního státu a jeho sacro egoismo a jen ze sobectví, aby vlastní zájmy byly respektovány, byly ochotny na oplátku respektovati zájmy druhých. Teprve Francisco de Vitoria postavil postulát stejnorodosti lidí a tím založil mezinárodní právo, jež po něm budovali dále Cano, Suarez a Hugo Grotius.

A ještě jednu věc bych rád zdůraznil: je to kniha až chestertonovsky zdravého rozumu. Klidně, bez pověr a hysterie rozebírá situace a vlivy a vytváří svou skvělou synthesu. Vzdálen sensací a psychoanalytických fantasií snaží se charakterisovat lidi a vystihnout jejich povahu a smýšlení. Myslím, že jsem dosud nenašel u Nešpaněla tak spravedlivého a rozumného vyličení postavy Filipovy. A zachycení ostatních nestojí za ním. Je skutečný požitek si knihu pročíst a člověk by se k ní mohl vracet znova a znova.

Druhá kniha Chudobova »Jindy a nyní« byla většinou posuzována odmítavě. Hlavní podíl na tom má myslím klamavý podtitul »Dějiny českého národa«. Rád bych zdůraznil, že zde nejde vůbec o dějiny českého národa, nýbrž o osobitý názor na to, co autor pokládá za kladné nebo záporné z české minulosti pro přítomné použití. To chce ukázati na jakési synthese, z níž ovšem programově vylučuje jakékoliv pořádací principy. Zbývá zde tedy pokus o souhrnný pohled na události politické, poměry hospodářské a sociální, myšlenkové proudy, organizaci státní i církevní, literaturu, hudbu a umění výtvarná — úkol zajisté rozsáhlý, jehož se autor zhostil se střídavým štěstím. Myslím, že o knize, jako je tato, nezbyvá než mluvit v superlativech jak o kladných stránkách tak o záporných. Zvláště poslední část od str. 302 je politováníhodný omyl a bylo by pro celé dílo lépe, kdyby vůbec nebyla napsána. Látka této části je totiž na pouhých 157 stran příliš obsáhlá, takže autor se musil omeziti jen na suchý výčet a tam, kde se pokoušel o charakteristiku, je tato nutně kusá a celkový dojem je skreslen.

Zdá se mi také, že v celé knize je vidět stopy chvatu, že se Chudoba příliš spoléhal na svou pronikavou inteligenci a lehkost, s níž obvykle zvládne problém, takže při některých komplikovanějších otázkách se dal strhnout k ukvapenému a povrchnímu soudu. Na příklad pokládá za malověrnost, zajišťuje-li se Církev i hmotně, ač je zřejmé, že její úkol pastýřský zahrnuje i povinnost zajistiti svým příslušníkům svobodné vykonávání náboženských povinností, což může jen jako mocenská organizace mimostátní — a Bůh by mohl jejím představitelům odepřít svou pomoc, kdyby se jen

opovázlivě na ni spoléhali a nic pro upevnění své police nepodnikali.

Naproti tomu kniha přináší celou řadu skvělých prvků, jak v nových poznatcích tak v šťastných formulacích: v ocenění významu věrnosti jako základu společnosti románské i gotické; v šťastném vystižení idee imperia, jímž dovršil koncepci, kterou ve svém sv. Václavu prokázal Josef Pekař, že totiž české země nebyly nikdy podrobeny Německu, nýbrž jen římské říši. Chudoba správně pochopil, že imperium (moc a hodnost císaře, pána světa) byla po úpadku Západofranských Karlovců a několika více nebo méně bezmocných Italů takřka *res derelicta*, již nabyt — ovšem originálně, okupací — Jindřich Ptáčník a v něm se obnovuje idea imperia, což bylo uznáno i se strany českých Přemyslovců. (Snad jako nástupce Východofranských Karlovců?) Ovšem k obecnému uznání *de iure* za oprávněného nositele idey imperia bylo potřeba potvrzení papežem, a to císařskou korunovací, již se dostalo teprve synu Jindřichovi Ottonovi. — Chudoba je pravděpodobně také prvý, kdo zhodnotil úlohu cisterciáckých opatů v českých dějinách jako nejkonservativnější síly v zemi.

Hlavní klady knihy vidím v počátečních partiích, ve výborném souhrnném pohledu na slovanskou Moravu a dobu románskou (zvl. portret sv. Václava a vystižení bohatýrského prvku románské kultury), i když autor částečně podléhá dobové tendenci přeceňování slovanský vliv v našich zemích.

Tak na př. jsem přesvědčen, že Svatoplukovo rozhodnutí ve prospěch křesťanství latinského mělo hlubší důvody, především náboženské, totiž, jak soudí prof. Rádl, rozhodnutí pro aktivní křesťanství Západu, jež odpovídalo i naší povaze, proti nečinné východní kontemplaci, jež nakonec přivedla pravoslavl k tak hlubokému úpadku.

Tento omyl ho vede i k tomu, aby přirozenou tendenci Přemysla II. (a později Karla IV.) po rozšíření říše blíže k zemím, k nimž jsme byli poutáni společnou kulturou i styky osobními (účast na korunovačních výpravách císařů) — k latinskému Jihu resp. Západu pokládal za pouhé uspokojení ambicí osobních, zatím co se mu zdá pochopitelná Přemyslova akce proti Litevcům, jež zřejmě nebyla než ohlasem křížáckých bojů proti nevěřícím a uspokojení rytířské dobrodružnosti, tradice křížáckých výprav byla v úpadku, ukázal převážně na turnajích a v bitvách Západu.

Autorův dar stručné a výstižné charakteristiky, jemuž jsme se již mohli obdivovati v jeho »Španělích na Bílé Hoře«, se plně uplatňuje v obraze sociálních poměrů za posledních Přemyslovců a Lucemburků, jehož si obzvláště cením, stejně jako v obrysech jednotlivých vladařů, velmi živě a plasticky podaných. Správně upozornil i na podivný romantismus téměř kollárovskeho ražení, jenž se projevuje u jinak tak střízlivého českého krále, jako byl Karel IV., v dopisu Štěpánu Dušanovi Srbskému roku 1355 z Pisy nebo i založení kláštera na Slovanech, kam Karel IV. dovedl slovanské mnichy O. S. B. z Charvátska 1347, a dalšího slovanského kláštera ve Vratislavi.

Nejkrásnější partie celé knihy, jež se jak stylisticky tak pochopením problémů mohou řadit k nej-

lepším stránkám české historické literatury, je zachycení náboženských poměrů za Karla IV. a doby husitské, jímž Chudobovo dílo vrcholí. Několika slovy dovede vyvolat prostředí, v němž vznikly nejrůznější sekty, vystihne jejich učení i mentalitu a s velikým porozuměním nechá před námi defilovati muže i směry a jejich myšlenkový svět, jenž většinu národa postavil proti celé Evropě. Bohužel i zde to občas zaskřípá, když Chudoba popustí uzdu svým třem antipatiím: proti antice (snad vliv španělských učenců, kteří v době baroka viděli, že jim antika již nemůže dát nic nového a že je nutno pokračovat dále — situace, která ve středověku nebyla a neměla by tedy nějaké omezování vlivu antiky smyslu). Ta určuje i jeho stanovisko ke scholastice a její teorii státu, jejíž zásady, ovlivněné ovšem renaissancí vládly až do osvěcenství; proti šlechtě (obzvláště v době baroka a v 18. stol. dělali-li něco šlechta, je to vždy špatné: nezdůrazňuje-li své češství — proč, to zodpověděl skvěle sám Chudoba ve Španělích na Bílé Hoře — je to nedostatek národního vědomí, činí-li tak šlechtici, tedy »okázale uplatňovali svou chatrnou češtinu, ale myslili při tom jen na výhody svého stavu« — zde Chudoba, jenž nechtěl posuzovati osoby, poněvadž nemůžeme znát jejich myšlenky, a priori odsuzuje celý stav a nejen to, on ví dokonce co ten stav myslí!) a proti kleru (asi ve smyslu Bernanosovy jednostranné teorie, že Církev nejsou kněží (*ecclesia militans*) nýbrž světci (*ecclesia triumphans*), kteří jediní ji zachraňují, zatím co klerus, zvl. vysoký vše pokazí. — Doufám, že interpretují jeho teorii správně, nerad bych Bernanosovi, jehož katolicismus stojí mimo veškerou pochybnost, ukřivdil. Snad se nemýlím, příkládám-li značnou váhu jeho vlivu. Jakýmsi potvrzením toho by bylo i Chudobovo stanovisko ke Španělsku. Zde mám především na mysli podivnou charakteristiku účastníků koncilu kostnického nebo dosti unfair poznámku o Piu II., kde je mu vytýkáno něco, co sám později zavrhl, čeho litoval a kál se z toho.)

Všechny zmíněné stíny se objevují v zesílené míře v následujících statích. V renaissanci je to hlavně stanovisko protiantické, v baroku a osvěcenství protišlechtické, v období státního absolutismu zaujetí proti vysokému kleru. Ve všech případech má Chudoba částečně pravdu (zvl. tam, kde mluví o škodách způsobených církvi josefinským klerem), ale přeháněním se sám staví do nepráva. Jen zřídka se zde vyskytnou výstižné souhrny, plné hlubokého porozumění, jak to Chudoba umí a v nichž je jeho síla, jako o pronikání luterství, o českém obrození působením Tovaryšstva Ježíšova, o barokové hudbě a umění, o pustotě josefinského temna. Těchto výstižných souhrnů však naprosto postrádáme v dobách pozdějších. Myslím však, že by se bylo pro ně i zde našlo thema, totiž hrdinný boj historické šlechty a několika občanských politiků v čele s Palackým, Riegrem, Pražákem a později Kramářem a Dykem o české státní právo. Obávám se však, že by se to nebylo hodilo do tradice, kterou si Chudoba vybral.

Tím přicházím k základnímu omylu Chudobovy knihy, k jeho pochybené koncepci, jež zavinila (spolu s antipatiemi, o nichž jsem se již zmínil) všechny

další omyly a křivdy jinak tak pozoruhodného díla.

Tak odpor k posuzování věcí ve vztahu k době, v níž se udály, ho vede k označení jisté formy zakládání klášterů a jejich hmotného zajištění za kaz, ač by jakékoliv jiné uspořádání bylo v tehdejší době anomálií.

Sympatické naproti tomu je, že si autor uvědomuje souvislost politických dějin s ostatními projevy kultury, s uměním, filosofií právy a především s teologií.

Svůj názor na dějiny shrnul autor do šesti bodů:

1. Vylučuje příčinnou souvislost událostí. Tato these je pouhé sofisma a hra se slovíčky. Samozřejmě nemůže jedna událost vyvolat přímo druhou na způsob fyzikální nebo chemické reakce, ale událost působí na myšlení lidí ovlivňujíc je tak, že je pohne k jednání, jež způsobí událost jinou. Těchto motivů je samozřejmě řada a přiznávám, že je velmi těžké určit motiv hlavní, ale o to zde také nejde.

2. Je správné, že nemůžeme plně postihnout události, poněvadž neznáme myšlení lidí. Cílem Rankovy školy bylo poznat wie es eigentlich geschahen ist, moderní dějepis musí jít dále: proč se to stalo a proč se to logicky nutně musilo stát tak a ne jinak (nevylučuje se opačné řešení, poněvadž člověk nejedná vždy logicky, ale dá se určit, zda takové jednání bylo nebo nebylo v souladu s myšlením doby).¹ Lidské myšlení je jednak originální, podmíněné povahou, a to lze těžko zjistit, nanejvýše lze na to usuzovat ex post z toho, jak kdy v které situaci člověk jednal, ale každý je ovlivněn svou dobou a prostředím, společenským a mravním kodexem svého stavu a věku a jeho filosofií. Tyto motivy lze určit a jimi lze i jednání (události) vysvětlit. K tomu však je potřeba poznat co nejvíce o tom, jak se ta událost vlastně sběhla.

3. Z nemožnosti poznati úplně motivy vyplývá nemožnost pronášeti o osobnosti absolutní soud, což je vyhrazeno Bohu. Tím více překvapuje, že Chudoba tuto svou thési nezachovává a paušálně odsuzuje celé stavy (na př. obvinění prostého lidu z modloslužebnictví v době Karla IV.; na to nelze usuzovati ani z myšlení doby, jež byla jako vrcholná a pozdní gotika čistě spiritualistická, snad až hyperspiritualistická, ani je nelze označit za protidobové smýšlení jednotlivce, poněvadž zde nejde o jednotlivce; nebo později soud o české šlechtě za leopoldinské restaurace, o němž jsem již mluvil).

4. Chudoba posuzuje minulé ideály ve vztahu k nám, poněvadž prý nám nelze zjišťovat, jak původce věc myslel ve vztahu ke své době, nechceme-li se dáti svést čirou libovůlí vlastní představivosti. Právě naopak, je čirá libovůle posuzovat ideály ve vztahu k dnešku, poněvadž se zde použijeme do fantasií, co by se bylo stalo, kdyby se ta událost (vyvolaná tím kterým ideálem nebo jeho selháním) byla nestala. Úkolem historika je právě poznati dokonale smýšlení doby — to je vlastně jeho jediný úkol: poznati život živých lidí a s hlediska doby,

¹ Nejde zde o marxistickou nutnost, jež by se dala předvídat, nýbrž o zjištění ex post, vyplývající z celkového obrazu určité periody, jak ji můžeme z odstupu přehlédnout.

kdy se věc udála, zhodnotiti ji i myšlenky, jež k ní vedly, po případě vliv, jímž působila na modifikaci myšlenek a vytvoření doby nové. Hlavně zde jde o uvážení, zda znamenají přiblížení nebo vzdálení od konstanty, dané zákonem Božím. Dějepisná hodnota všech minulých věcí pak spočívá v tom, jak a jakým směrem ovlivnily svou dobu, poněvadž pro nás mají význam jen nepřímý, tím, že spoluformovaly následující věky. Teprve touto dlouhou řadou se k nám dostávají (ad 5.), A tato dlouhá řada myšlenek, jež přibližovaly národ ke konstantě je národní tradice. Tak jako život jednotlivce je bojem dobra a zla, tak i v dějinách národů, jež se skládají z jednotlivců, stojí proti tradici antitradice. Jako mezi lidmi není absolutně dobrých a absolutně špatných, i v uskutečňování tradice se mohou vyskytovat na př. nesprávné metody nebo i sama myšlenka svým původem dobrá může vybočiti z linie a uvést celé hnutí na cestu antitradice. Antitradice sama zase může mít některé dobré stránky. Vzájemné jejich ovlivňování a tím přibližování a vzdalování je živý obsah historie. V našich národních dějinách nebyla tradice nikdy přerušena, i když jako ostatně u všech národů antitradice často převládla. A kdyby byla přerušena, bylo by nutno na ni navázat, ovšem vlivy přerušeni by nebylo možno vymýtit, daly by se jen zpracovat a obrátit k dobru. (ad 6).

Je to jediné hledisko, s něhož můžeme posuzovati dějiny, chceme-li se postavit mimo dobu, kdy se události sběhly a kdy jejich původci a účastníci žili, poněvadž jedině zde máme kritérium. Doba, v níž žijeme, nám kritéria poskytovat nemůže, nebo jen kritérium efemerní a relativní. Smyslu dějin můžeme se dobrati jen, posuzujeme-li je sub specie aeternitatis.

Dr Jan Ruml

Jakob Balmes: Filosofie budoucnosti

Vyšlo v srpnu 1946 jako 53. Kurs Dobrého Díla ve Staré Říši, stran 55, cena 15 Kčs.

Malé pojednání španělského filosofa z poloviny minulého století, vydané právě v překladu zemřelého Josefa Floriana, je novým dokladem o nepomíjející aktuálnosti pravd, které objevuje a znovu dokazuje filosofie skutečna. Zdá se, že starý autor měl na mysli právě dnešní oficiální optimisty a proroky kolektivistického ráje, když takto charakterisoval tehdejší filosofy budoucnosti: »podstatné je to, abychom všechno složili na účet budoucnosti: je to dlužník, který nepotřebuje ručení... Posmívati se minulosti, týti z přítomnosti, oblužovati lidi slibováním skvělé budoucnosti, taková jest nejúplnější formule, již se nestydí vynášeti tito řešitelé všelikých záhad, tito kluzcí okouni, kteří se sami umějí vysmeknouti ze všech obtíží doby... A což jestli budoucnost neuskuteční těchto krásných proctví, řeknou někteří bázlívi duchové? Moderní proroci odpoví, že jsme věru ubožáci, když se trídíme tím, co musí přijíti. Lhůta ta jest dosti pružná; v budoucnosti jest velký prostor a aby se nic nepopsulo, stačí jen ponechat ji neomezenou; a s'ane-li se, že určí nějakou lhůtu do budoucna přesněji, jest vždycky dosti času odkázati se na průtahy této budoucnosti...«

M. S.

Dr J. O. Martinovský: Základy nauky o hmotě a životě

Prvního dílu část I. Vyšlo jako první svazek knihovny Příroda velké divadlo. Pěrové obrázky kreslila Zđ. Nechvátalová. Vydalo 1946 nakladatelství Vyšehrad v Praze. Cena brož. Kčs 192.—

Dostává se nám do rukou kniha, která jest součástí většího celku. Za vrchní redakce profesora J. O. Martinovského a spolupráce četných odborníků chystá se totiž encyklopedie, jež by obsáhla okruh přírodních věd a podala výsledky, které tu byly — zejména převratným pokrokem posledních let — dosaženy. Dílo jest chystáno pro širokou veřejnost, to znamená, že je psáno srozumitelně, aby je pokud možno každý pochopil. Pociťuje se totiž v širokých kruzích naléhavá potřeba doplnit mezeru vědění, které jsme si odnesli ze školy, a mezi postupem ve vědních oborech, který byl v tomto století téměř závažný. Je jisto, že pokrok věd má důležitost pro každého z nás (ve věku atomové energie netřeba to snad ani zdůrazňovat), je tedy na místě, že jest třeba, abychom o dnešním stavu vědy byli poučeni. Ze zmíněné encyklopedie, jejíž název je Příroda velké divadlo, můžeme tedy dnes ocenit už první svazek, Martinovského Základy nauky o hmotě a životě. Dílo (které ostatně není ještě celé) je rozděleno zhruba na dvě části. První, nazvaná Malé a velké světy, pojednává o radioaktivitě a záření, o vnitřní stavbě hmoty (zejména o atomech) a o hvězdném vesmíru (zejména též o naší sluneční soustavě). Druhá, O tajemství života, má oddíly: Původ života a Co je život. Máme-li knihu ocenit, musíme říci, že zahájení encyklopedie bylo šťastné. Spis totiž splňuje požadavky, které si edice vytýčila, plnou měrou. Za prvé jest jasný, živě psaný, s názornými příklady, dále dobře rozdělený, čtenář si učiní dobrý obraz o probíraném předmětu. Za druhé, popularnost není nijak na úkor vědeckosti. Snesené zde poznatky jsou bezpečné a hojné. Závěrem bychom chtěli připomenout naší veřejnosti, aby si nemyslela, že četba vědeckých knih je nudná. O opaku se přesvědčíte právě zde: kdo se začte do pojednání Martinovského, neodtrhne se od něho hned tak. Probírané věci jsou samy o sobě svrchované zajímavé a — není možno dost zdůraznit — nadto dnes tak aktuální, neméne než skutečnosti hospodářské a politické, že by bylo skoro povinností každého, aby se s nimi seznámil.

Jindřich Vodák: Cestou Melantrich.

Mnohé stati, které jsou uveřejněny pod jménem »Cestou« mají v sobě hluboké a pravdivé kritické jádro nejen čteného materiálu, ale hlavně čtenářů.

Autor je proniknut ideálem člověka a ušlechtilosti a přál by si, aby čtenáři velkých autorů sami se stávali velkými. Je mnoho ozdravujícího v myšlenkách Vodákových, co by mohlo přispět k duchovnímu zdraví autorů i čtenářů knih. Takové stati si zaslouží velké pozornosti vážných kulturních lidí, kteří se zamýšlejí nad dnešním stavem duchovním. Ani reklama knihy na záložce nestačí na to, aby řekla pravdu o myšlenkách Vodákových. Jsou ve skutečnosti mnohé z nich pravdivější a hlubší než mohla vyjádřit i reklama sama. M. H.

Ondřej M. Petrů O. P.: Matěj z Janova o častém svatém přijímání

(Krystal, Olomouc 1946, za 60 Kčs.)

Kniha O. Petrů je vynikající příspěvek k poznání náboženských dějin českých v druhé polovině XIV. století, tedy v době rozhodující pro další vývoj. Autor se monograficky omezil na otázku častého přijímání. V první kapitole studuje »eucharistickou otázku v Čechách před Matějem a v jeho době«, probírá názory Milíčovy, Štítného a jiných. V druhé kapitole jsou přehledně podány eucharistické výklady Matěje z Janova z jeho jednotlivých traktátů. V třetí kapitole jsou tyto výklady rozebrány a zhodnoceny, a v závěrečné kapitole je načrtnut význam Matějova učení pro pozdější theologické spory v Čechách, hlavně pro vznik husitství.

Velkou předností práce O. Petrů je filologická přesnost, na př. v textu Milíčově proti Palackému správně koriguje saltim na salutis (str. 9) nebo u Janova proti Kybalovi indigne na in digne (40). A s analogickou přesností řeší autor i choulostivé problémy věroučné. Subtilně ukazuje na dvojí smysl duchovního přijímání, čímž se vysvětluje některé rozporny v nauce Matěje z Janova (str. 76—79), podobně odstraňuje stará nedorozumění stran Matějova doporučení, aby se přijímalo pod obojí (str. 89 až 95). Klasickým způsobem přitom objasňuje spor Neandra a Kybala a ukazuje, že se oba mýlili (str. 92—93). Touto přesnou methodou došel Petrů k přesvědčujícím závěrům, na př.: »Avšak přece byl Matěj z Janova původcem utraktivismu — alespoň nepřímo... Tak Matěj nechtěl poskytl materiál pozdějším rozkolníkům. Říci však, že činnost Jakoubkova (kalich) je konsekvence Matěje z Janova, je trochu odvážné. Scholastik by řekl: Distinguo. Per accidens, concedo. Per se, nego« (str. 93 a 95). V znamenitém autorově podání se objevuje celá paradoxní tragika Matěje z Janova: předjal ve svém zápalu náboženské argumenty, které pro časté přijímání uvádí tridentská synoda, ale přes svou zásadní pravověrnost propadl některým výstřelkům, které daly podnět věroučným bludům.

Nakonec zasluhují některé závěrečné konkluse Petrů, aby byly citovány plně: »Rozborem se ukázalo, že sám požadavek častého přijímání má u Matěje ráz zcela pravověrný; totéž platí o podmínkách, které vyžaduje, a o účincích, které uvádí jako plody častého přijímání. Vytkli jsme také některé nepřesnosti v Matějově mluvě, hlavně o »přijímání« andělském, jeho pochybení v učení o poměru eucharistie jakožto oběti a jakožto svátosti a některé upřlišené výroky, hlavně proti t. zv. nálezkům lidským v Církvi« (107). Posléze má autor po svých solidních rozborech právo napsat pěkný odstavec výsledného soudu: »Matěj tu pochodeň lásky k svátostnému Kristu přejal z ruky svého milovaného duchovního otce a učitele, Milíče. Sám pak svým eucharistickým zápalem vyoral tak hlubokou brázdou v našich duchovních dějinách, že se jeho jméno po všechna další století vyslovovalo jedním dechem se zásadou touhy po nebeském chlebě a s projevy lásky k němu«.

Doc. Dr. Ol. Králík

Psychologický sborník

Vydává Matica slovenská, Turč. sv. Martin.

Příliš mnoho času a papíru se u nás již proplývalo nekonečnými diskusemi o našem poměru k Slovákům a Slováků k nám, ale málo péče se věnuje skutečnému studiu slovenských věcí. O vědě a umění vzdálených národů víme v Praze více než o vědě a umění slovenském. Jak milé je to pro nás překvapení, když dostaneme do rukou tak hodnotný slovenský časopis jako je přítomné první číslo Psychologického sborníku. Bez té nešťastné naší obavy z nedostatku popularity a lidovosti uveřejňují se tu výsledky dobré vědecké práce: vedle programového článku redaktora A. Jurovského »Psychologická

práce u nás« čteme se zájmem referát o výzkumné práci M. Milana »Vliv vojenského prostředí na novou tvorbu nováčka odv. roč. 1942«, studii J. Košča »Volba povolání a její motivace u žáků končících měšťanskou školu«, Városovovy »Poznámky k dnešní francouzské psychologii« a pod. Původní studie jsou opatřeny anglickým shrnutím. Zamyslíme se, čteme-li, že Matica slovenská vydává kromě odborných knih také tyto odborné časopisy: filosofický, historický, jazykovědný, literárněhistorický, národopisný, přírodovědný, psychologický, sociologický. Roční předplatné je u každého časopisu 100 Kčs. Je-li možno, že tyto časopisy dnes vycházejí, musíme také předpokládat, že v početně slabším slovenském národě je i dost lidí, kteří je odbírají a studují. A tento poznatek má hlubší význam. fm

Poznámky

Výpis z protokolu o hlavním přelíčení
dne 13. listopadu 1942

PROHLÁŠENÍ.

Prohlašuji jako pisatel inkriminovaného článku, uveřejněného ve »Filosofické revui«, ročník XII, č. 4 z října 1940, v rubrice Poznámky, pod nadpisem »Philosophia ancilla Krále«, že odvolávám veškeré výroky dotýkající se cti soukromých žalobců Ph. Dr. Josefa Krále a Ph. Dr. Josefa Hendricha, universitních profesorů, a to jak výroky, které jsem převzal z článku docenta Ph. Dr. Ferdinanda Pelikána, uveřejněného v »Ruchu filosofickém«, ročník XII, č. 3—5 z prosince 1939, tak i ty, které jsem sám ze svého k tomu připojil.

Pokud v inkriminovaném článku bylo tvrzeno, že soukromí žalobci postupovali nesprávně, že jakýmkoli způsobem zneužívali svého postavení profesorů při habilitacích, při návrzích na jmenování profesorů, na fakultě vůbec a ve zkušebních komisích a svých funkcí ve vědeckých společnostech, že sledovali hmotné cíle a že užívali metod vědecky nepřipustných, odvolávám toto tvrzení, jakož i urážlivé výrazy a dávám soukromým žalobcům zadostiučinění.

Na svou omluvu uvádím, že článek jsem napsal na základě nesprávných informací převzatých z »Ruchu filosofického«.

P. Mag. Petr Method Habáň, v. r.

Svobodné slovo »Svobodému Slovu« o svobodě vysokého učení

Dne 25. října 1946 vyšel ve Svobodném Slovu článek nadepsaný: »Svoboda vysokého učení«, který píše dr. Antonín Juppa u příležitosti otvírání pedagogických fakult. Projevuje v něm obavy o úroveň a svobodu vysokých škol a hlavně jejich nových útvarů, v čemž s ním souhlasíme plně. Avšak mimo jiné tam praví toto:

»Profesor Drtina v jedné ze svých přednášek, konaných mimo universitní síně, poukázal na to, čím se musí lišit nynější vysoká škola od středověké

university. Vysoké učení středověku bylo institucí církevní s celým tím zaměřením dogmatickým a neomylnickým, jak je známe z procesů M. Jana Husa, M. Jeronyma Pražského, Giordana Bruna a jiných obětí církve, bojující o udržení svého panství. Církev poroučela, co se bude na universitách přednášet, ona také dodávala mistry vysokým učním a diktovala jejich úroveň; latina jako jazyk středověkých škol a vědy to umožňovala velmi dobře. A tu profesor František Drtina upozorňuje na závažnou skutečnost: na universitách přednášeli magistři, zprvu vůbec ne profesori jakožto badatelé z profese, z povolání, hledači pravdy, ověřované skutečnostmi. Magistři nebádali, magistři prostě přednášeli podle textů, které církev předem schválila.

V tomto rozlišení funkce magisterské od opravdu vědecké činnosti profesorů je onen podstatný rozdíl mezi středověkou universitou a moderní vysokou školou. Ale ono jde o víc: vedle úrovně jde také o svobodu školy. Bez plné svobody vědy není úrovně a pokroku. Akademické učení nesnese žádného myšlenkového přikazování a žádného zakazování, říká Drtina a uzavírá:

Jediná norma akademického učení je prokazovat pravdu rozumem a skutečnostmi a kdo jde proti této normě, jde v duchu reakce proti snášlivosti, volnosti a pravdě.

To nám říkal autor Myšlenkového vývoje evropského lidstva, filosof a pedagog, který se prohněl kulturou kontinentu od Platona až po Masaryka. K čemu mířila jeho srovnávací analýsa vysokých škol? K přesvědčení i varování, že magistři jako universitní učitelé patří minulosti a že žádná, ani politická autorita nesmí vysoké škole předepisovat jakou vědu a jak. Vysoké školy musí být i nadále stráží vědy, autonomní oporou těch, kteří hledají a tvoří pravdu, dobro a krásu.

Není pochyby, že socialistický řád bude reformovat také vysoké školy. Je však zároveň nepochybné, že by se každý socialistický režim zpronevěřil zásadám a tradici socialistického úsilí po právu a pravdě, kdyby nerespektoval autonomie vyučování

a bádání na vysokých školách. Vždyť svoboda přednášení a svobodný, byť z hospodářských důvodů objektivním výběrem vymezený přístup na vysoké školy — to je jedna z podstatných náležitostí principu svobody projevu přesvědčení a volnosti vědeckého bádání. Kdyby tato svoboda a volnost neplatila na vysokých školách, byla by ohrožena i dole, v nejširších vrstvách občanských: byla by ohrožena úroveň vysokých škol i výchovy ve školách nižších i mimo ně.»

Príznačné je, že dr. Antonín Juppa sice odmítá závislost na autoritě Církve, ale sám přitom nemá na věc tak podstatnou, jakou je svoboda vysokého učení, vlastní názor, nýbrž cituje zbožné dogmatické výroky Drtinovy.

Útoky Drtinovy na Církev jsou opakováním starých šlágrů, které v dnešní době i podprůměrně nábožensky vzdělaný člověk, na př. v tramvaji, opakuje s jakousi nejistotou. Kdysi byly ovšem moderní.

Teď něco k té pravdě a ke znásilňování svědomí pro udržování panství nad míněním lidí: V Táboře je Husovo museum. Je tam jedna místnost, v níž jsou vystaveny obrazy, které — podle slov průvodcových — zachycují »vývoj Husovy podoby«. Průvodce dr. X. Y, vám říká: »Původní a pravé podoby jsou tyto«, a ukazuje obrazy kulaťoučkého, otlého, menšího oholeného velebného pána, jak je vidíte zobrazené na př. v Dikobrazu s nějakým duchaplným vtipem »o duchovnosti Božích sluhů«. Pak Vám řekne průvodce: »Dnes se však rozšiřuje tato podoba«. A ukazuje asketickou, štíhlou postavu se zapálenými očima a dlouhou bradou. »Jaksi to víc působí.« Zdi v místnosti jsou plné uměleckých nápisů jako: Mluv pravdu, haj pravdu, myslí pravdu, atd. To je jenom podoba. Kdybychom šli té »pravdě« víc na kloub, našli bychom ještě jiné zajímavosti, třebaže jde o pravdu jasně necírkevní.

Také ochrana anarchisty Giordana Bruna je příznačná pro pozitivismus, jehož byl Drtina dvorním prorokem. Positivismus a jeho stoupenci jsou totiž shovívaví k ateismu, fetišismu, totemismu, animismu, polytheismu, henotheismu, idololatrii, ale nenávidí katolickou Církev. Neboť pozitivismus je pro svobodu a toleranci ke všem názorům, jen ne k tomu pravému.

Proti autoritě Drtinově uvádím autoritu Emanuela Rádl, který je významnou autoritou světovou. V jedinečné knize »Útěcha z filosofie« Rádl mimo jiné praví: »Odpouštím biologické učení (moderní) ... neboť je to hmota a tma kolem ní; metoda pak této vědy je prodána myšlení nové doby... Opouštím tedy tuto metodu... Vracím se k metodě starověké a středověké a chci rozumět živým bytostem. A proto si vykládám žabu podle vzoru obratlovce, opici podle míry člověka, a lidi podle obrazu Božího«. Pak Rádl vysvětluje život a jako nejlepší analogický obraz života uvádí »katolictví«, ač sám protestant. Podle něho katolíci umírají a noví se rodí, ale život Církve trvá a je stále stejný. Katolictví vládne (to jest žije) na zemi, užívá ke své vládě, to jest k životu hmoty a síly, ale samo je plánem hmoty a síly... (str. 29).

Drtina vytýká Církvi, že bojovala o udržení panství, tím, že:

1. poroučela, co se bude přednášet na universitách.
2. Dodávala jim mistry (magistry), učitele.
3. Diktovala jejich úroveň.
4. Schvalovala text učebnic.

Šlo samozřejmě o církevní university, neboť mimo církev nebylo kultury, aspoň ne v našem evropském smyslu. A o tu dr. Juppovi také jde. Ptáme se však: »Nedělají dnešní státy na svých universitách právě totéž?« Jsme tedy zase kulturními otroky státu.

A k otázce magistrů. Myslíme, že titul magister nebyl tak hanlivý, neboť jím byl i Jan Hus. Magister totiž v češtině znělo Mistr. Proto říkáme dnes Mistr Jan Hus.

Bylo by štěstím, kdyby i dnešní školy tyto mistry měly. Naši největší zkázou je, že lidé, jimž je dnes svěřena škola, nechtějí být mistry, nýbrž jsou opravdu jen »hledači« pravdy. Co však může dát žáku učitel, který teprve hledá pravdu, to je ovšem jiná věc.

Autoři, z nichž Církev čerpala své učebnice, a u nichž se učili její mistři, než směli učit, jsou tito: Aristoteles, sv. Augustin, sv. Tomáš Akvinský. Zase o nich necháme hovořit Rádl:

»Aristotelovo učení navazovalo přímo na přesvědčení lidí od počátku vzdělanosti... jako uznání a očištění předhistorie... Víra v Aristotelovu autoritativnost pocházela ze společného a jednotného přesvědčení... že svět je harmonický, že je »kosmem«, t. j. dokonalým útwarem... Nová doba, počínajíc renesancí, opustila víru v kosmos, to jest v dokonalost, účelnost, správnost světa. Opustila ji právem? Nikdo neprokázal, že by svět účelný, rozumný, pochopitelný nebyl — nýbrž předpokládá se teď, že je náhodný. Předpokládá se tak právem? Život náhodný není... Aristotela pochopí jen ten, kdo vychází z biologie... Pozdě, velmi pozdě jsem pochopil Aristotelovo učení... Nová doba od 14. století zavrhl Aristotelovo řešení... dnes však je vidět, že nová doba obrátila jen Aristotelův kožík na ruby. Taková je dnes situace — a je třeba zrevidovat učení Aristotelovo a Galileovo a hledat, kde Galilei chybil...

Vzpomínám, že spisy Aristotelovy vyšly ve 4. stol. př. Kr. a rozšířily se po celém světě. Psalo se o nich, vykládalo, zkoušelo. Ale teprve po 1500 letech objevil se jeden muž Tomáš Akvinský, který dovedl temné spisy Aristotelovy srozumitelně vyložit.

Jeden filosof vyslovil pak okřídlenými slovy radost, že nepřístupný Aristoteles byl konečně Tomášem Akvinským otevřen k porozumění filosofů. »Bez Tomáše«, řekl, »němý je Aristoteles«. Ale Tomáš zemřel, filosofové ztratili porozumění pro Tomáše a od té doby až do našich časů němý byl Aristoteles i Tomáš« (str. 37—44).

Drtina praví dále: »Magistři nebádali, magistři prostě přednášeli podle textů, které Církev předem schválila.« Na to pravím: že dnes máme vůbec evropskou kulturu, školy, university, je zásluhou Církve. Moderní školství nestvořilo nic podstatně nového. Žije tedy z odkazu Církve. Odkud vzala Církev a magistři tyto nepřekonané ideály, tuto duchovní a kulturní sílu, není-li dílem Božím a pochází-li člověk z opice?

Skutečnost je, že Drtina zemřel i se svým »Myš-

lenkovým vývojem evropského lidstva, v kterém se prohnětl kulturou kontinentu na základě své dvorní a výnosné pozitivistické filosofie, která dnes také patří minulosti. Proč čeští intelektuálové lpěním na mrtvých kulturních formách nutí státní svět myslet, že jsme zaostali? Měl-li dr. Ant. Jupp obavy říci přímo, čího škodlivého vlivu se bojí, to ještě neopravňuje k útokům na církev a k urážení 80 % národa.

Závěrem uvedu několik slov Pia XII. z právě minulých dnů, v nichž se objasňuje oficiální názor Veleknězův na naši otázku. Citujeme je z »Katalika« (3. XI. 1946):

»Mezi hodnotami, na jejichž obranu musily mnohdy církevní soudy během dějin velmi přísně vystoupiti, třeba především vyzdvihnouti víru, základ to nadpřirozeného života. Tribunál na obranu víry je legitimním orgánem soudní moci církve, která je dokonalou náboženskou společností. Úkolem tohoto tribunálu je zakročovati soudně proti každému útoku, směřujícímu proti víře. Zločiny herese a odpadů od víry nikdy nemohly nechati Církev lhostejnou nebo nečinnou. Během století ovšem tento tribunál nabyl snad forem a užíval způsobů, které nebyly nutné a nevyplývaly z povahy věcí, které se však vysvětlují z okolností. Bylo by však nesprávné z toho vyvozovati cokoli proti oprávněnosti tribunálu samotného.

Už pouhé jméno tohoto tribunálu uráží dnes city mnohých našich současníků. Jejich myšlení a cítění je fascinováno učením, které vylučuje jakoukoliv představu nadpřirozena a zjevení a přisuzuje rozumu lidskému sílu a možnost pochopiti do základu svět, ovládati celý život a požaduje následkem toho, aby člověk byl úplně nezávislý na jakékoliv autoritě. Papež zná prameny, přívržence a rozrůstání se tohoto učení; zná jeho vliv na intelektuální, mravní a společenský život, na hospodářství a politiku. Přívrženci tohoto učení se dovolávají zásady o »svobodě svědomí«, o »snášlivosti« ve věcech náboženských. Jestliže však sami přijdou k moci, nemají většinou nic naléhavějšího na práci, než znásilňovati svědomí a vkládati na šíje katolické části národa tíživé jho, zvláště pokud se týče práv rodičů ve výchově svých dětí.

Modernímu svědomí se může zdát, že postup proti zločinům zasahujícím víru překročoval v minulých letech spravedlivé meze; naproti tomu dnes se v tomto ohledu projevuje nemístná lhostejnost.

Církevní soud při výkonu své jurisdikce nemůže postupovati tak jako soudy civilní. (Nemůže totiž projevovati takovou snášlivost, která se de facto rovná lhostejnosti.) Církev, jako dokonalá společnost, má za svůj základ pravdu víry, neomylně zjevené zjevením Božím. Co odporuje této pravdě, je nutně bludem, a bludu nelze objektivně přiznati tatáž práva jako pravdě. A tak svoboda myšlení a svoboda svědomí má své nepřekročitelné hranice v pravdomluvnosti Boha-zjevovatele. Člen církve nemůže tedy bez vlastní viny popírat nebo odmítat katolickou pravdu, jestliže ji jednou poznal a přijal. A konstatuje-li u něho církev heresi nebo odpadlictví a trestá-li jej za to na př. tím, že jej vylučuje ze společenství věřících, zůstává úplně na

poli svého oprávnění a brání svá nejzákladnější práva.
Dr. Jiří Maria Veselý O. P.

Extrém a normál

V historickém sledu společenských jevů jsou jistě mezníky, jež bývají považovány za stupně pokroku společnosti: Můžeme však s Aristotelem zjistiti, že znaky nového stupně, vlastnosti nově zrozené situace, jsou poslední stavy vyvolané parukami jevu předcházejícího, který se kazí. Zcela dle zásady: *caruntio unius generatio alterius*. Tak i z rozkladu scholastického myšlení, v jeho posledních představitelích zrodila se filosofie moderní. Ba i v době nejnovější pozorujem, že vady jevu předcházejícího stávají se zákonem následující skupiny jevů, dokonce jsou jejich podstatou. Maritain tu mluví o sestupu od soustavy vyšší, k soustavě nižší, která historicky zvítězila nad první.

Jest však třeba blíže vymezit, co se rozumí onou »nižší soustavou«. Vady jevu prvního mají charakter patologický. Jejich generalisováním vzniká pak nový jev, jenž už svou podstatou je patologický. Dalším vývojem pak dochází k vyvažování jednoho takového jevu druhými, čili v řádu jednání hledá se rovnováha mezi extremy.

Vezměme si system kapitalistický s vykořisťovatelem a vykořisťovaným. Zisk se nehledá pro uspokojení potřeb životních; nechápe se jako jen materiální podmínka života; nechápe se uspokojení potřeb jako splnění povinnosti dané druhým slovem příkazu: *modli se a pracuj*. Zisk je cílem výlučným, nebo, připustíme, i prostředčím, jenž se však nehledá proto, aby splněn mohl být i příkaz daný slovem prvním (onoho příkazu).

Patologický tento jev má být léčen. K tomu jest ovšem nutno znát pojem zdraví, což vyžaduje abstraktního procesu rozumového. »Ideální člověk má nesmírnou důležitost ve společnosti« (tak asi praví Chesterton). Onen abstraktní proces však musí býti uvědomělý. Ne jako když v denním životě umísťujem jednotliviny téměř automaticky v rozsahu té které z všeobecnin. (Vidím park, strom...) Ona uvědomělost je zárukou bezpečného postupu. Předpokládá však jistotu, že vzabstrahované zdraví je skutečností; že abstrakce je činností mohutností, která je schopna takové činnosti; že ona mohutnost je proto jiného řádu než jednotlivina; že hierarchie jsoucna je skutečností; že je pak jsoucno svébytné; že tedy existuje Tvůrce jsoucna svébytného.

Ani jeden článek tohoto řetězu nesmí býti přetržen, máme-li mít jistotu, jak léčit nemocného, protože se léčí vždy vzhledem k zdraví a ne vzhledem k jiné nemoci, která by vystřídala první. (Praví v jiné souvislosti Maritain, že jsou lidé, kteří se domnívají, že už jest tomistou, kdo věří, že jest Bůh a že stvořil nebe i zemi.)

Není-li však takové skloubenosti až k článku posledního, generalisuje se jev patologický. V našem případě: Zaměstnavatel musí vždy vykořisťovat, proto léčíme tak, že vykořisťování se zbaví zaměstnavatelů a budou sami vykonávat funkci obojí: zaměstnaného i zaměstnavatele. Tak právě postupoval Marx a opomenul zdraví, t. j. podřadit řádu práci a její výtěžek. Jev patologický — proletariát se

stal podstatou nového uspořádání společnosti. Mělo být docíleno rovnováhy tím, že extrém měl vyvážit extrém.

Stojíme tak stále mimo normál — zdraví. Zjistili jsme však, že zdraví je ideálem, vzhledem k němuž se léčí. Bylo by nebezpečné plést se tím, že normál klademe na roveň ideálu. Jest na příklad ideálem život Kristův a přece normální život má být prožívání Kristova života v duši. Slova »má být« jsou však vyjádřením podmínky a — právnicky chápáno — jsou vyjádřením normy. Norma určuje, co má být normálně, a co je také ideálem. Čin, jehož důsledkem není to, co káže norma, se klasifikuje jako patologický a stíhá jej sankce.

Jsou však normy vymykující se oblasti právního řádu pozitivního (daného lidskou společností). Není pak ani lidských rukou sankce za protiprávní činy vzhledem k oněm normám. Proto patologické jevy sem spadající nemohou být prohlášeny za neplatné, nemůže být normál udržen jejich anulováním. Vyrovnávají se přesunem do extrému protilehlého a extrém je vždy patologický.

Předpokládá tedy normál uskutečnění ideálu — zdraví. To závisí na schopnostech a možnostech toho, kdo jedná. Tu pak za normál může platit to, co není ideálem. To by se mohlo jevit jako nespravedlnost a ubohost života.

Je tu však vyrovnání — abych tak řekl — v apriorní pomoci toho, jenž dal životu řád. Je tu jistota víry a pomoc milosti. Život »normální« tak předpokládá život z víry a milosti.

Patologické je projevem nedostatku tohoto života. Tak stupně v našem perspektivním pohledu nejsou pokrokem, nýbrž nutným hledáním rovnováhy, která spočívá v dosažení ideálu — zdraví.

A. Rozehnal.

Rozhovor s psychologem B. Kafkou

Navštívil jsem badatele v Červeném Kostelci a položil mu několik otázek:

Proč oficiální věda neuvedla do praktického života Vaše cenné pokusy a objevy, které popisujete v 9. vydání knihy »Nové základy experimentální psychologie« — a proč vůbec mlčí?

»Hlavní příčina bude asi tato: Nenašel se dosud trpělivý a vytrvalý badatel, který by pracoval metodicky. Byli sice v kulturních státech — též u nás — jednotlivci i společnosti pro metapsychologii, ale co tyto snahy přinesly podstatného? Málo, nebo nic, protože zkoumání zůstávalo na povrchu! Experimentovalo s jedním subjektem několik vědců! Dalšího omylu se dopustili, že zhusta přičítali subjektovy výpovědi záhrobním duchům — což já pokusy vyvrátil. Touto domněnkou si sami zatarasili cestu k poznání. Dále zapomněli, že i subjekt se musí cvičiti a metodicky vésti.

Proto výsledky neuspokojily a nevzbudily vědecký zájem. Tato nedůvěra postihla neprávem i mne. — Dnes nastává obrat. Denní návštěvy profesorů, doktorů, lékařů mě o tom přesvědčují.«

Jaký byl Váš pracovní způsob?

»Nejprve jsem si subjekty vybíral, denně je soustavně školil, vychoval z nich také kontrolní.

Ty nikde neměli! Objevil jsem hluboký stupeň spánku, v kterém už duše pracuje, zpřítomněna prostorově, za účasti zářivé energie, která se uvolňuje z buněčných jader těla. Tento stupeň jsem nazval čtvrtým. V povrchných stupních, t. j. v prvním, druhém a třetím je mnoho fantazie, a proto jsou tyto projevy pro život bezcenné a právem vědu nezajímají. Tento čtvrtý stupeň je podmínkou pro vědeckou práci.«

Kterými novými objevy jste obohatil psychologii?

»Důležitý je ten metodický způsob, o němž jsem mluvil. O esplanech se ani v zahraniční literatuře nedočtete. Jimi vysvětlují mozkovou činnost, paměť, trému, částečně i příčiny duševních chorob. Lékařům prospěje i jiná věc: Dosavadní věda zná jen podvědomí. S tím už nevystačíme! Proto jsem je rozčlenil na jedenáct stavů, které charakterisují. To je nezbytné pro vyléčení duševních chorob. — Mluvíím z praxe.

Pro mravní zušlechtnění lidstva má největší význam objev protonace. —

Prvenství mám i v rozlišení zářivé tělesné energie na dva druhy.

Největší radost mám z toho, že se mi podařilo pokusy dokázat úžasný potenciál lidských duševních schopností. Příkladně: uspaný subjekt mluví cizími jazyky, hraje mistrně na klavír, řídí auto — ačkoli v normálním stavu, při vědomí, neumí z toho všeho nic. Ze záření hmoty těla určuje přesné diagnózy — i u zvířat. Vidí věci skryté, vzdálené a částečně i budoucí. Z protonace jasně »čte« děje i dávno minulé. — Toto vše má neocenitelný význam pro všechny pracovní obory, zejména v lékařství.«

Kolik pokusů jste asi vykonal?

»Za 38 let houževnaté práce hodně přes 50.000.«

Jak reaguje veřejnost na Vaše knihy?

»Překvapivě. Dostávám až 130 dopisů denně, většinou nadšených. Pisatelé též děkují, že poznatky čerpané z knihy je zachránily před sebevraždou, nebo před propukávající duševní chorobou, či vrátily jim víru v krásu života. — To mě nesmírně těší, více, než lichotivé články zahraničních listů francouzských, anglických a španělských z Jižní Ameriky, nebo relace francouzského a anglického rozhlasu.«

Slyšel jsem, že jste pozván do Ameriky?

»No, něco se tam kutí, ale ještě s tím počkáme.«

Pracujete dále se subjekty?

»Nikoliv. Válka mi je vzala, ale hledám.«

Tak mnoho dalších úspěchů!!

Karel Moudrý: Přehledka — příspěvek k problematice nynější doby

Vydal 1946 Melantrich.

Knihy Karla Moudrého — Přehledka — upoutá již svým původem. Pobyt v koncentračním táboře přiváděl autora v politice všestranně vzdělaného na myšlenky, z nichž tato kniha vznikla. Kniha, rozvržena ve 3 kapitoly, informuje čtenáře o různých filosofických systémech, v nichž nutno hledat základy politických programů současného politického světa a na nichž dnešní svět spočívá. Z proble-

matiky současné doby přechází k filosofickým základům politických směrů — moudrost lidová, jak výstražné memento stojí zde během všech dob. Samozřejmě Plato a Aristoteles jako opěrné sloupy filosofického myšlení nemohou zde scházet. Všechny proudy novodobé kultury jsou zde zachyceny sice stručné, avšak výstižné. Defilují před námi jednotlivé systémy, pozitivismus, idealismus, fil. materialismus, vitalismus, biologická entelechie, pragmatismus, realismus, dogmatismus, relativismus, klasicismus, romantismus, pesimismus, vývojové teorie v různých fázích, determinismus, voluntarismus atd. atd. Záběhy do českého vývoje jsou hojné a ukazují též na naši důležitou posici v tomto vývojovém myšlení. Jen poněkud vzdělanému čtenáři tato kapitola přinese mnoho hodnotného.

V kap. II. probírá autor filosofii práva a státu. Považují tuto kapitolu za velmi důležitou, poněvadž zde probírá všechny teorie, které s politickou praxí jsou co nejúžeji spojeny. Hegel, Binder, dialektický vývoj, individualismus, universalismus, liberalismus, socialismus, anarchismus, katolicismus, nacismus, Shilingovy teorie, biologické, mythus, vůdcovský princip, macchiavelismus, racionalismus, marxismus a trockismus, leninismus a stalinismus, atd., všechno probráno v různých pojetích, směrech a odstínech.

Přítomnost probírá autor svěže a logika faktů je zde dobrá. Za vrchol díla považují kap. III. — Prameny domova — kde vývoj našeho státu je osvětlen z těchto hledisk filosoficko-politicko-právních. Autor hledá to, co by bylo pro nás nejlepší, co by našemu národu přinášelo vždy jen dobro a štěstí. Nedostatků knihy, o nichž se autor v předmluvě zmiňuje, nejsou tak závažné. Že některé partie jsou nesouměrné, některé citace uváděny bez kontroly originálem, místy neúplnost a stručnost vyváží klady této knihy, která se snaží najít směr, jak problémy řešit, aby řešení pro nás dopadlo vždy co nejpríznivěji.

Prof. J. Kulíšek

Nad citáty Masarykovými

Ríkává se, že mladý člověk má své ideály, kdežto staří že je vyrovnané a dívá se chladně na denní skutečnosti. V těchto slovech je obsaženo mnoho pravdy, ale není, myslím, zcela správně podána. Abstrahuje se tu totiž od jisté různosti postojů, které zaujímají k životnímu dění jednou člověk mladý, po druhé člověk nad hrobem. I stařec může mít jistý ideál, o jehož uchopení a uskutečnění usiloval v předchozích letech života. Vždyť i hoch může zkrotit svůj temperament a dívat se chladněji na to, co se mu předkládá, může si vybírat a tím se právě naučí oceňovat, hodnotit.

Nazýváme iluze často ideálem a skutečnosti náležitě neoceňujeme. Teprve po jistém odstupu si tvoříme obrázek skutečnosti, v němž převládá objektivita. Hodně nám k objektivnímu pozorování a kritickému myšlení přispěla válka — umožnila nám jistý odstup. Těm, kteří se poučiti dali, léta utrpení a hrůz vytrýbila pohled na lidi a věci. K tomu se ovšem předpokládala a předpokládá dosud jako nezbytnost jistá přirozená inteligence, důvtip a hlavně usilovná myšlenková činnost.

Myšlení je práce a každá skutečná práce vyžaduje

námahy. Každé vypětí tělesných nebo duševních sil přivádí jistý pocit bolestivosti. Proto právem Masaryk řekl, že skutečné myšlení bolí.

Když tato jeho slova, zachycená K. Čapkem v *Hořevorech s TGM*, čte úředník, vzpomene si na řady číslic, haldy papíru na kancelářském stole, na skoro nepřetržité zvonění telefonu a dá jim plně za pravdu. Po přečtení těchto slov připomene si student písemné a ústní zkoušky a své přísné profesory. Každý duševní pracovník, který musí denně myslit a hodně myslit na svou práci, dá jim za pravdu. Lze se však právem domnívat, a na to poukazuje i kontext, že Masaryk při vyslovení těchto slov viděl svým duševním zrakem něco více nežli čtyři stěny kancelářské místnosti, něco více nežli katedru profesorovu nebo i lavici žákovu. Čtenář pozná, že je uvedl jako platná pro každý náš den, ba dokonce pro náš celý život. Vždy máme přemýšlet a vždy budeme přemýšlet — budeme k tomu stále přinucováni okolnostmi života a to i tehdy, až přestaneme chodit do školy nebo do úřadovny. Jenže toto myšlení nás bude bolet, abych se vyjádřil daným již termínem, jen tehdy, když budeme vědomě se zmocňovat jasnějšího pohledu na skutečnost a spletnost okolností a situací, když budeme chtít k nim po více nebo méně dlouhém potýkání s nimi zaujmout své rozhodné a dobře uvážené stanovisko, když je budeme domýšlet. Bude to jakási enormní kompozice daná neviditelným učitelem, jakési obrovské číslo, jehož řadu nul hned tak nepřehlédneme. Takové přemýšlení bolí, ale rodí se z něho něco, co má trvalou hodnotu — jistý světový názor.

V dřívějších dobách byl světový názor podobný tradicím, třebaš tradicím rodinným. Obyčejně se přejímal od rodičů a učitelů. Tehdejší mladá generace neměla tolik myšlenkové pohotovosti, jak bychom mohli dnes poněkud odvážně říci, ale stačí, když to budeme charakterisovat tak, jako by tehdy nebyla měla tolik příležitosti tuto myšlenkovou pohotovost osvědčiti. Platilo: *iurare in verba magistri* — nejen ve škole, nýbrž i v davových projevech na ulicích měst. Kromě učitelů ve školách byli i učitelé pouliční, podomní. Byl to příznak neinformovanosti, ale i dosti dobré vůle bylo lze rozpoznat, dobré vůle, která nemyslí... Dnes jsme daleko lépe poučeni a máme tolik příležitosti tvořiti si úsudek samostatně. A přece tolik našich hochů a dívek této velké, skutečně demokratické svobody si neváží! A právě toto je *unum necesarium*, nezbytnost pro moderního občana v demokratickém státě. Naše vysvobození z útrap nás dvojnásob dnes zavazuje, abychom se více zamýšleli nad každým jednotlivým svým skutkem a domýšleli jeho důsledky. Jedině takoví občané, takoví mladí občané, pochopí pravou tvář demokracie a poznají, že toto slovo, jehož se tak často jako podobných velkých slov zneužívá, neznamená nevázanost, nýbrž kontrolu, jak se nedávno vyjádřil prezident Dr. Beneš a jak to již před ním formuloval prezident Osvoboditel. Tudiž, jak vidět, neběží tu o nic jiného, nežli o správný světový názor, o správný pohled českého člověka, českého hoch a dívky, na přítomnost. Naše přítomnost není prolnuta vtipy, nýbrž je vážná a zavazující. Žádá si nás celé, nerozdvojené, žádá si našeho chápání a konečného pochopení. To není

snadné, to je ona velká úloha, ono prozatím nepřehledně dlouhé číslo. Tomu, kdo se k tomu všemu staví upřímně a opravdově, onu bolestivost přemýšlení vynahradí vnitřní radost.

Aby se tohoto správného pohledu domohl student, dělník, učedník, k tomu jim napomáhá škola. Řekl jsem: napomáhá. Dnes již tolik kursů a škol, které nutně musejí čímsi obohatit i nejméně nadaného posluchače, který je navštěvuje. Střední škola má v tomto směru mnoho předností. Dává mnoho možností: jen jich využít! Již v dřívějších dobách z ní vycházely určité typy lidí: jedni s otevřenou a lačnou duší přijímali to, čím je škola obohacovala a vychovávala v hodinách literatury, umění a klasických a moderních jazyků. Vyskytují se však přirozeně i lidé, kteří nemají o tyto věci zrovna dvojnásobný zájem. Takoví odcházeli a odcházeli mnohem chudší, protože matematika a fyzika právě tak jako klasické jazyky učí správně myslit, ale domnívám se, že co se její výchovné stránky týká, připravila nám jen suché vědce. Jest tudíž třeba uchopiti se toho, co nám předkládají antičtí i moderní básníci naši i cizí a učiti se od nich. Byl to opět Masaryk, který řekl, že se z krásné literatury naučil mnoha užitečným věcem.

I literaturou, netřeba připomínati že hodnotnou, si tříbíme své myšlení a uschopňujeme se právě rozpoznávat pravdivost od falsa. Ve velkých a zvláště duchovních věcech toto rozpoznávání je součástí světového názoru. K jeho formování dnešní škola přispívá i nově zavedenou politickou výchovou. Ovšem, jak se dá čekat, tyto hodiny nepostrádají obyčejně subjektivnosti a jest pak na žákově, aby si ověřil to, co v těchto hodinách slyšel a s přednesenou látkou se v myšlenkách vypořádal a ji náležitě zpracoval.

Všechny tyto úkony předpokládají však opravdovost, opravdovost ve všem.

Za války se nejlépe osvědčila upřímnost a opravdovost většiny českých lidí, mladých i starých. Když se nemohlo již nic jiného dělat, mlčelo se. Mnoho lidí žilo po vnější stránce jako zvířata v brlozích, protože jim byla odňata střecha nad hlavou. To nebyly však hrůzy největší, ostatně i ty známe a je mi trapné se o nich s tohoto místa šířit a je tím znovu připomínati. Tehdy nepocitovali postižení i nepostižení jen nervové bolesti, nýbrž i deptající tíhu vážných myšlenek. Projevem jedné z nich bylo stálé volání po spravedlnosti, která na sebe dala tak dlouho čekat a jevila se jako slepá k lidským útrapám. Je to jistým projevem duševní hygieny, že zapomínáme brzy na věci nepříjemné, leč nesmí toto zapomínání být zase na druhé straně příliš rychlé. To neznamená, že bychom měli v sobě uměle udržovat ono stadium animální zuřivosti člověka nedůstojné, ale máme být minulostí poučení. Máme žíti vážněji a ne jen jako figurky bez rozumu. I český student by měl být následkem toho vážnější a opravdovější ve svém myšlení. Neměl by žít z frází, nýbrž je již na čase, aby se odhodlal sám pravdu formulovat do jasných a srozumitelných slov. Boj proti frázím bude také jedním z projevů upřímnosti a opravdovosti vnitřního našeho života.

Z války jsme vyšli chudí materiálně — dodnes

to pocítujeme, protože obnova nemůže dělat skoky, ale kroky, protože je dítětem nové doby. Nemůžeme však říci, že bychom byli myšlenkově a vůbec duchovně chudí, mluvíme-li o době po této válce. To je jistě znamením, že v našem národě se udrželo žádoucí zdraví. Přilnuli jsme dvojnásob ke svým nehmotným statkům, které jsou nezczizitelné. Snad právě jmenovaná jejich vlastnost způsobuje, že vis maior si je vhodným způsobem upraví. Víme o takovém obětním beránku, jímž byla tradice svatováclavská. Tradice síly zkomolená ve znamení úplatnosti a poroby. Je však nasnadě otázka, proč v osvobozeném státě jevíme tak malý zájem o tyto duchovní hodnoty, o své tradice, ať již je to svatováclavská nebo i husitská, abych jmenoval jen ty nejhlavnější. A přece se stále o nich mluví a píše. Mluvíme o nich, protože je to moderní, leč neznáme jich, protože jsme se jich myšlenkově nezmocnili, je neuchopili a nepochopili. Ve zmíněných Hovorách (souborné vydání, Fr. Borový, Praha 1936) na str. 103 Masaryk praví: »... ti lidé, co mají plná ústa, že jsme národ Husův, kdo z nich přečetl aspoň kousek Husa...« Podobně bych se mohl vyjádřiti i o Komenském, Havlíčkovi, ba dokonce, kdybych nebyl skromný, sám o sobě... Nejlépe poznáme své velké muže a ženy z jejich děl; dnes jsou opět přístupná... Nemůže český člověk mluvit upřímně o těchto velikánech, když jich blíže nezná, to jest, když jsou mu jejich díla cizí. A sáhnout po jejich dílu a upustit na nějaký čas od čtení libivých věcí, jest výsledkem jisté odvahy, budoucí trpělivosti a odhodlání k myšlení, které bude bolet, protože bude plodné. Tato slova platí pro menšinu těch, kteří dosud nepochopili duchovní poslání své doby.

A nyní několik dodatků: Mnoho studentů umí odříkávati z paměti latinské verše, mnoho studentů ovládá bezvadně matematické a fyzické poučky a vzorce. A nemluví hyperbolicky, když tvrdím, že někteří z nich neumějí Otčenáš. Znájí krásné tváře filmových hvězd, ale neznámý celkem je jim takový Komenský, o němž vědí jen, že je nositelem přívlastku »Učitel národů«. I znalost základních nauk křesťanství patří ke všeobecnému vzdělání, právě tak jako znalost myšlenkových proudů, které se kdy převalily přes naši zemi. Opět cituji slova Masarykova z Hovorů (str. 28): »...nedovedu si představit našeho člověka, který by rostl bez poznání Ježíše a jeho učení; vždyť i obsah Starého Zákona patří k základnímu kulturnímu majetku evropského člověka. Kdo by neznal obsah křesťanství, byl by vlastně cizincem na naší kulturní půdě...«

Chce-li se tedy náš student a vůbec člověk uvažující chlubit svou znalostí Masarykových výroků, ať nezapomíná ani na tyto právě uvedené. Dnes obyčejně citujeme z Masaryka jeho slova, týkající se denního, všedního života a spíše jeho stránky hmotné a prospěchové. Rádi uvádíme jeho hesla: Nežít na cizí účet, na cizí svědomí! Nekrást a nebát se! atd. Věty, jež jsem uvedl před těmito, se týkají duševní stránky člověka a jeho názorové orientace. Dotýkají se nehmotatelných hodnot, z nichž národ žil v minulosti a jimiž se udržuje i v dnešních dnech. Tato slova se nemohou líbit davu, který nemyslí, ale člověk, který se nebojí bolestivosti myš-

lení, po zralém uvážení i jím přisvědčí. A jediné tímto způsobem dnes tak časté mluvení o vlasti a národu a lásce k nim nebude pozbývatí opodstatnění a zmizí trapný průvodní znak: nádech křečovitosti a nepřirozenosti. F. Korb

Z francouzského dění duchovního

(Existenciální filosofie).

»Esprit« přináší velkou studii E. Mouniera o existencialismu. Autor vytýká existenciální filosofie ve Francii především módu, která se dostala do zámožných vrstev.

Hlavní charakteristika tohoto směru je, že je to reakce filosofie člověka proti extrémní filosofie pojmů a filosofie věcí. Existence člověka podle toho je první problém filosofie. Autor poukazuje, že tím existenciální filosofie navazuje na dlouhou galerii svých historických předků, kteří určovali filosofii totéž poslání. Byl to nejdříve Sokrates svým obratem dovnitř; Poznej sebe, proti fysikům Jónským, který začal filosofii o člověku; stoikové zdůrazňováním ovládání sebe, kteří tam patří atd.

V novější době Pascal proti přílišnému scientismu zdůrazňuje člověka a jeho život. Moderní doba má však Kierkegaarda za otce existenciální filosofie. Obrací se proti systému Heglovu a jeho absolutismu a staví proti systému absolutna absolutní Existenci.

Tady se rozděluje existencialismus na dvě části, jedna se štěpuje na křesťanství. Vyzvedá se nesmírná hodnota lidské přirozenosti, která je obrazem Božím, vykoupěna Kristem. Existencialismus se zdá v této formě jen novým způsobem mluvy o křesťanství, Pascal a Kierkegaard se považují za svědky křesťanské skutečnosti.

Mnohem větší úrodu získal existencialismus v německé škole fenomenologie. Duchové jako Max k nezávislosti, z jednoho vyznání do druhého; Jas-Scheler, který přešel vícekrát z orthodoxní nauky sers, který povyšuje nedokonalost za znak lidské existence, nemohou se nazvat křesťanští filosofové. Jsou velmi vzdáleni od Kierkegaarda. Ruské odvětví jde přes Solovieva, Cheslova a Berdiaeffa. Židovské odvětví vede k Buberovi. Karel Barth nemálo přispěl k tomu, že Kierkegaard byl uveden do současného myšlení, jeho dialektickou theologií.

Bergson ve Francii kladl důraz na existenci proti objektivisaci člověka v pozitivismu. Pégury a Claudel se stali básníky existenciálního rázu života. Poslední z francouzských duchů je to Gabriel Marcel závislý na Jaspersovi, který reprezentuje křesťanský existencialismus živý. Kierkegaard nemůže mít žáků, protože nezanechal systému.

Druhý izolovaný existencialista, ovšem reprezentující druhý směr, je Nietzsche; chtěl hlásat konec křesťanského období a oznamovat smrt Boží lidem.

Optimismus jeho doby byl radostný, lhostejnost byla klidná a šťastný uprostřed svých zřícenin, že ani úpadek křesťanství ani hrůzné sliby vědy, ani sociální apokalypse, která tehdy začínala, s ní nepohnula. Nietzsche stejně jako Kierkegaard měl

čekat až jeho hlas vzbudí zoufalství v opuštěných srdcích lidských, zbavených přítomnosti Boží a oklamaných mytby, které ji nahrazovaly. Z této konjunktury se zrodil nový stoicismus; člověk je postaven proti svému základnímu osamocení. Člověk vidí tvaří v tvář a přímo svému nic. Tak nastupuje bezbožecký existencialismus přes Heideggera k Sartremu.

Několik filosofických kroků existencialismu neznámá postup poznání, nýbrž je to připomínání, že člověk je existující bytost. První volání je: »človče, probud se!« Život existujícího, který je intenzivní a odpovědný, nazývá Kierkegaard nitřnost nebo subjektivnost. Subjekt není uzavřen do svého »já«, nýbrž postaven proti světu; stává se nekonečným ve věčnosti a stává se sebou samým. Člověk je tedy obrácen k novému nitru, může se snadno ztratit a stát se šílený, ale nedostatek vnitřnosti je jiná forma šílenství, i když se sotva rozezná.

Existencialismus chce znehodnotit subjektivní jistotu a bezpečnost jako poslední útočiště duchovní nehybnosti, ve prospěch živé a pohyblivé vášně, která spojí existujícího s pravdou. Není ani důležitá pravda jako snaha poznávajícího. Bez vnitřního napětí poznání je prázdné, usmrcuje se samo ve vědění. Jsme na vrcholu subjektivního myšlení.

Gabriel Marcel hovoří proti »tradičnímu« bludu, který považuje poznání za oko ducha. Udělali z něj pramen světla, které ozařuje předmět. Ve skutečnosti jsem sám sobě neprůhledný a tuto neprůhlednost vnáším do světa tím, že se stavím mezi sebe a jiného. Toto mé postavení je však částí mé základní situace. Jasnost »cogito« myšlenky je iluze povrchnosti, která má v sobě, pronikneme-li tímto »cogito«, prvek naprosto záhadný. Sám úkon myšlení je tajemný.

Jsoucno je nepoznatelné konkrétno, které může být nanejvýš uznáno nebo ještě méně než uznáno. Všechno, co nahromadím v sobě jako vědění, zůstane vždy nízkým kvantem k tomu, co neznám. Proto poznání má ráz zoufalství a nekonečné prázdnoty. Proto Pégury praví, že poznání živí smutek. Vše je marné a plodí nudu. Nuda je lidské zlo pro člověka, který se chce zmocnit světa, v tom okamžiku se ho zmocní, kdy dostává ontologickou závrať marnosti toho, co má. Jsoucno je nevyčerpatelné, proto není možný o něm systém. Myšlení je spíše krokem než uspořádáním, spíše vstáním než konstrukcí. Ani Heidegger svou teorií o existenci a jsoucnu nedošel dále než k analýze existence.

Existencialismus odpírá racionálnímu světu monopol, že odhaluje svět a skutečnost, že působí na nás skutečnosti, které nejsou ve vlastním smyslu nevědomé, ale nedospívají až k prahu poznání, zjevují se základními náladami; jejich schopnost zjevit skutečnost je větší než poznávací schopnost. Pojem nálady není určen, neznámá to jen citový jev, znamená i jakási celková vidění.

Francouzská filosofie je zaujata podle studie Mounierovy těmito problémy existenciální filosofie.

Zdá se však, že je to jen ta část francouzského světa, která se oddává této subjektivní filosofie,

kerá utíká od těžké odpovědnosti dnešního přerodu a dnešní skutečnosti. Vidíme, jak tyto různé systémy nemají nic společného s realitou světa a života, jsou to skizzofrenické útoky do subjektivního dění.

Časopis *Esprit* však ukazuje, že Francie je zaujata i jinými problémy.

R. P. Sertillanges, Le Christianisme et les philosophies

Aubier, Paris. — P. Sertillanges ve svém zralém věku podává i zralou nauku, syntetické znalosti. V této nové knize podle zásad sv. Tomáše spojuje kvas z evangelií s prací lidského ducha, kterou vytvořil člověk po dlouhé věky. Autor si klade úlohu ve své knize vzatou ze slov A. Harnacka, že římská církev je nejširší a nejmocnější organizace, je zároveň nejsložitější a nejjednodušší, kterou historie přinesla. Všechny schopnosti lidského ducha a všechny energie, které má člověk, přispěly k její formaci. Jsou-li pravdivá slova, praví Sertillanges, je nutné najít v Církvi bohaté prvky pro filosofii, filosofické účinky a příčiny a snad i filosofii samu.

Existuje v historii křesťanské období filosofie. Moderní filosofie jako moderní historie, alespoň na západě, má svůj počátek u kříže, má absolutní základ. Ježíš Chr. zve k obnově nejen Nathanaele, nýbrž i filosofii. Evangelium ve své naukové moudrosti jako ve všem nemůže být nahrazeno ničím. Evangelium přineslo dalekosáhlé ovoce a v ovoci poznáváme příčinu samu. Vše se rozvíjí pod evangeliem i filosofie sama.

Evangelium je totiž nauka o životě, je zákonem života a působí jakoby převrat v hodnotách života, proto ve svém uplatnění nabývá znenáhla i sociálního vědomí, ospravedlňuje své zásady. Filosofické pojmy a nauka se množí vlivem evangelia, protože je třeba definovat vždy přesněji člověka v jeho vnitřním životě a pokud má vztahy k jiným věcem, je třeba definovat Boha jako první příčinu a poslání cíl, dává důvod i rozumu, je živým zákonem, který ospravedlňuje povinnost. To vše jsou filosofické otázky ty nejvyšší.

Pomáhá k duchovní konstrukci, v níž duch lidský soustřeďuje systematicky skutečnost, převyšuje smyslový řád a tak vlastně vidíme, že filosofie má za svůj předmět tento duchovní řád. Jednota a řád, k němuž dospívá filosofie vlivem křesťanství, je privilegiem jedinečným; žádná jiná filosofie nedospěje k takové synthese. Nejde jen o logickou ucelenost, nýbrž o ucelenou realitu.

Je mnoho křesťanských prvků, které inspirují filosofii, je to na př. i životní popud, který dává evangelium všemu, aby to dospělo k svému vyvrcholení. Křesťanská filosofie nemůže být bázevlivým eklekticismem, jak to činí řada moderních nauk o filosofii, jde až ke konci každé myšlenky, aby vyčerpala všechnu pravdu a celé jsoucno, protože se dívá na celé jsoucno i na nejvyšší Jsoucno.

Knihy Sertillangeovy je nevyčerpatelnou syntésou nejvyšších poznatků, k nimž lze dojít, uplatněných

na všech filosofických naukách, které zrodilo lidské myšlení; vede k optimismu života, k nepřirovnatelné velikosti člověka, kterou dostává z evangelia, řeší lehce otázky o osobnosti a mravnosti, přechází i k sociální problematice lidského života, ukazuje slabosti různých myslitelů.

Poslední novinky edice Krystal v Olomouci:

Dr Silv. M. Brait O. P., Církev.

Studie apologeticko-dogmatická. Základní dílo v české eklesiologii. Str. 456; za 150.— Kčs.

Dr Reg. M. Dacík O. P., Duše světců.

Str. 210; za 35.— Kčs.

Dr Reg. M. Dacík O. P., Mravouka.

Solidní thomistická studie o celé morálce. Str. 420; za 120.— Kčs.

Dr Ant. Čala O. P., Duchovní hudba.

Str. 230; za 85.— Kčs

Dr Ondřej M. Petrů O. P., Matěj z Janova o častém svatém přijímání.

Vzorná monografie o vynikajícím žaku Milíče z Kroměříže. Str. 115; za 60.— Kčs.

Jan Čep, Rozptýlené paprsky.

První poválečná kniha mistra české prózy. Stran 140; za 58.— Kčs.

Jan van Ruysbroeck, Zrcadlo věčné blaženosti.

Hluboká kniha vlámského mystika. Str. 156; za 40.— Kčs.

Dr Ant. Čala, Základy komunismu.

Studie hodnotící s křesťanského stanoviska komunismus. Za 10.— Kčs.

hloubky ducha, proto mění stále svůj názor, odporuje si, obdivuje a velebí to, co proklínala a zapomíná na svůj odpor, taková generace je chorobná a potřebuje léčení. Sídlem choroby je i rozum i vůle. Rozum trpí na nedostatek poznání a vytváření řádu a harmonie; (poznávat poměr věcí navzájem a k cíli je dílem rozumu). Vůle trpí na nedostatek opravdové duchovní síly pod vedením rozumu, a oddává se plynoucímu toku dynamického života, neukázněnosti ve všem. Dionysos vítězí, má převahu, aby život byl pohyblivý a měl osobní svěráznost. Že zničil přitom řád, nikdo neuvažuje.

Rozsáhlé dílo Apoštolátu Třetího řádu sv. Františka zaznamenává již také význačný ohlas vědecký, nábožensko-literární. Nejnověji to je vynikající práce zakladatele Apoštolátu, P. Dr. Jana Ev. Urbana na **»UČENÍ VÍRY«** (jako 1. svazek knihovny Studium vydalo nakladatelství B. Rupp v Praze), které, poznamenáno v celé šíři pronikavým apoštolským duchem Urbanovým, osvětluje základní poslání Apoštolátu, vyučování konvertitů, především osob dospělých, kteří se buď vracejí, nebo hodlají nově vstoupiti do Církve Kristovy. Autor podává příklad, jak třeba při této výuce dospělých osob postupovati a jak a kterou část katolické nauky přednáseti. Jde tudíž o dílo katechetické, ale od jiných katechesí se Urbanova kniha liší jak svým obsahem, tak formou, jak už vyplývá z toho, že tyto katechese musí bráti v úvahu zvláštní psychologický stav lidí dospělých, což si tudíž vyžaduje zvláštního metodického postupu. Urban zdůrazňuje souvislost výuky oproti obvyklému kaleidoskopickému výkladu katechesí jiných, otázky a odpovědi vkládá dovnitř textu, který podpírá hojnými doklady z patristické literatury a jiných církevních dokumentů. Jak patrně, je tudíž Urbanova kniha i určitým kompendiem katolické nauky, takže poslouží i všem těm, kdo se touží zdokonaliti ve vědě katolické Církve. Přesná methodická učenost, jasný výklad a apoštolská naléhavost, to jsou přednosti Urbanovy knihy, které z ní také činí dílo, bez kterého se neobejde jak kněz, tak žádný katolický laik, jenž pochopil své místo v obecném apoštolátě. Kniha i po stránce technické dokonale vypravená má rozsah 308 stran a stojí brož. Kčs. 90.— Ruppovo nakladatelství touto knihou šťastně uvedlo svou novou knihovnu, která, jak se ukazuje podle ohlášeného programu, bude ideově i svým významem přímo navazovati na kdysi velmi zasloužilou vzdělávací katolickou knihovnu, jak ji zřídili a redigovali nezapomenutelní Tumpach a Podlaha.

Česká výchovatelská literatura již velmi záhy na pokraji své moderní epochy zaznamenala nesmírnou cenu náboženství pro výchovu charakteru u mládeže. Méně bylo v tomto směru pracováno na praktickém literárním návodu, jak účelně vznešených náboženských pravd užiti při výchově jak v rodině, tak ve škole, ale především pak ve veřejném životě, ve spolcích a podobně. Proto se značným ohlasem se setkává důkladná práce proslulého pedagoga a

učeného biskupa Tihaméra Tótha **»ČISTÉ DOSPÍVÁNÍ«**, vydává nyní nově v pražském nakladatelství Bohuslava Rupp. Tóth touží ve své knize podati odpověď a poskytnouti zároveň i způsob, jak zachraňovati mládež ze zmatků hospodářských, sociálních, duševních a především mravních a jak zdůrazňováním mravní kázně a čistého ideálního života lze budovati pevný charakter jak jiných tak dívek. Tóth rozmlouvá o jednotlivých otázkách života přímo, otevřeně, zřetelně se dotýká všech stránek života osobního, intimního, veřejného. Ve světle nejmodernějších výzkumů vědeckých podává pomocnou ruku, dává silné myšlenky, uklidňuje duševní zmatky, radí v pochybnostech, zachraňuje před pádem, neboť každá mladá duše mu je živým chrámem božím. Kniha byla přeložena již do všech světových jazyků a její české vydání se setká jistě se stejným úspěchem a to jak u vychovatelů, tak především u naší mládeže, která se vskutku odpovědně dovede zamysleti sama nad sebou. Cena pečlivě vypraveného brož. výtisku je Kčs 60.—, v plátěné vazbě Kčs 90.—.

V novém souborném vydání Díla Jindřicha Š. Baara, tak šťastně zahájeném Paní komisarkou, vychází nyní jiný slavný román J. Š. Baara **»JAN CIMBURA«** (vydal nakladatel Bohuslav Rupp v Praze), v němž podivuhodné vypravěčské umění Baarovo nalezlo své nejpůsobnější vyjádření. V něm Baar vyslovil celé své chodské synovství, tvrdé a vášnivé, čisté a horoucí. V Cimburovi, putimském sedlákově, vylíčil krásnou postavu českého sedláka, selského myslitele, naplněného odvážnou moudrostí českého selského lidu, příčinlivého dělníka půdy, pečlivého hospodáře, moudrého otce rodiny a rozšafného představeného obce, proniknutého starobylými tradicemi českého selství, které každou část života posuzuje pod zorným úhlem věčnosti. Kolem postavy Cimburovy rozvinul Baar celou řadu postav dalších, z nich postavy sedláků mají všechny ony rysy houževnatého zápasivého života selského, postavy žen onu něhu, víru a líbeznost, jak ji Baar vyjádřil ve vzpomínce na svou matku. Vypravěčské umění Baarovo, jeho podrobná znalost chodského a práchenského zvykosloví a folkloru a horoucí nadšení pro tradiční typ české vesnice vytvořily z románu o Cimburovi dílo velké umělecké a národní ceny. Cimbura je odkazem čistého lidského života, v němž se jedině mohou obrozovati síly národa. Po nedávno vydaném působném svazku »Paní komisarka«, tak šťastně a vzhledem k našim novým kulturním potřebám tak významně uvedeným vstupní studií univ. prof. Dr. Alberta Pražáka, který staví Baara na jedno z nejpřednějších míst našeho národního písemnictví, znamená nové vydání »Jana Cimbury« další literární událost. Cena brož. svazku 93.— Kčs, v plátěné vazbě 131.— Kčs.

Hagiografická literatura zaznamenala v posledním půlstoletí řadu významných děl, mezi ně na jedno z míst nejpřednějších jsou všeobecně nábožensko-literární kritikou pokládány **»DEJINY DUŠE SV. TEREZIE JEŽÍŠKOVY«**, svěživotopis jed-

né z nejpůsobnějších světlo moderního věku, Kvě-
tinky lisieuxské, kterou papež svaté paměti, Pius XI.
učinil »milénou hvězdou svého pontifikátu« a kte-
rou též papež nazval »divem divů a ctností«. Sv. Te-
rezie napsala svůj životopis z poslušnosti, na příný
příkaz svých představených. Její líčení postrádá
jakéhokoli literárního nebo estetického efektu a
přece je tento světoopis jedním z nejnádhernej-
ších ponoření se do hlubin duše a do jejich nepro-
badatelných tajemství. Prostá karmelitka, etherická
dívčí bytost, kterou nebeský Orel uchvátil jako svou
slavnou kořist již v jejích dvacetičtyřech letech, se
ukázala moderní Jeanne d' Arc, bojující na rozdíl
od prvé zbraněmi své neskonale čisté duše, svou
nesmírnou láskou k Božskému Pánu a svou bez-
mocnou vírou v jeho nekonečné milosrdenství. Ne-
celých padesát let uplynulo od její smrti a celý ka-
tolický svět ji má na oltářích. Jako sv. František
z Assisi, tak i ona se stala obyvatelekou světa. Sla-
boučká řeholnice přemohla věk, jenž se tak rád
nazývá stoletím velkých, silných mužů. Nové české
vydání v nakladatelství Bohuslava Ruppá v Praze
vybavilo knihu zcela úměrné její ceně vnitřní. Kniže
byla věnována pečlivá grafická úprava a do knihy
shromážděn namnoze nový obrazový materiál, který
nám poutavě přibližuje osobnost velké světice. Kni-
ha bude přijata nejen s mimořádným zájmem, ale
přímo s nadšením všech našich katolických věři-
cích, mezi nimiž snad není jediné bytosti, která by
si již dávno nezamilovala působnou nebeskou pří-

mluvkyni na nebesích Cena krásně vybaveného
brož. svazku 96.— Kčs, vázaného 131.— Kčs.

Nejúspěšnější válečný román Egona Hostovského

Egon Hostovský, který získal za války v Americe
světovou proslulost už knihami »Listy z vyhnanství«
a »Úkryt«, vydává právě v nakladatelství Melan-
trich třetí, nejuspěšnější svou válečnou knihu, mo-
hutný román z ovzduší Prahy let třicátých SEDM-
KRÁT V HLAVNÍ ÚLOZE. Jde o širokou
románovou fresku, zachycující nástup nacismu očima
sedmi pražských intelektuálů, sdružených kol spiso-
vatele Kavalského, člověka z rodu geniálních sla-
bochů, kteří prorocky tuší blížící se světovou ka-
tastrofu, ale nemají sil bojovat, aby ji odvrátili.
Román, který byl nadšeně přijat anglickou i ame-
rickou kritikou, vzbudil silný ohlas a čilou diskusi
i v českých kruzích Severní Ameriky. V anglickém,
francouzském a nyní dokonce i švédském překladu
pak šířil známost Hostovského jména světem a zna-
menitě propagoval československý boj proti moci
temna a násilí, jejíž zdařilý portrét podává. Obec-
ný úsudek světa o této knize nejvýstižněji vyjádřil
americký romanopisec Waldo Frank: Strhující, po-
divuhodný román, jehož démonický děs připo-
míná svým klasickým Poea a svou aktuálností mu-
čírny Himmlerovy.