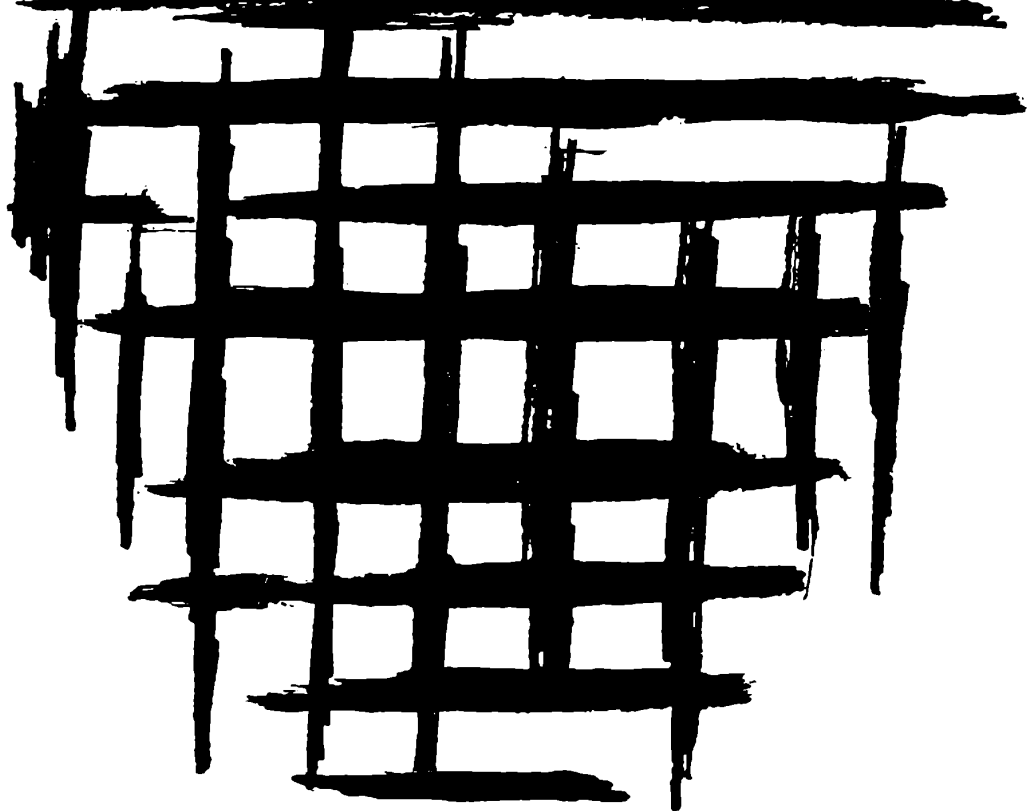


DOMINIK PECKA

ČLOVĚK



EDICE STUDIUM

DOMINIK PECKA

ČLOVĚK

FILOSOFICKÁ ANTROPOLOGIE

III

ŘÍM 1971

© Křesťanská akademie, Řím.

Tiskla P. U. G. Roma

1. TEORIE KULTURY

Předmětem filosofické antropologie není jen člověk » přírodní«, nýbrž i člověk » kulturní«. » Příroda« souvisí s » roditi« (*natura* od *nasci*). Přírodou se rozumí to, co se rodí a vyrůstá bez lidského přičinění a co také může být ponecháno vlastnímu růstu. Naproti tomu je kultura (od *colere* - pěstiti) souhrn toho, co » pěstujeme«. Tak » kulturní« rostliny jsou v protívě k » přírodním« rostlinám rostliny, které nerostou samy a volně, nýbrž které člověk pěstuje. Kulturou se tedy rozumí záměrné pěstění. Pěstujeme-li něco, máme na mysli určitý ideál, chceme vytvořit určitou hodnotu. A tak pravíme-li, že předmětem filosofické antropologie je » kulturní« člověk, znamená to, že je to člověk, pokud má vztah k hodnotám. Kultura je dílo člověka poznávajícího, chápajícího a vytvářejícího hodnoty. A je třeba dodat, že je to dílo celého člověka vytvářeného ve vztahu ke všem hodnotám. Celý člověk jako bytost individuální i sociální, intelektuální, morální, estetická, ekonomická, politická i náboženská je strůjcem kultury.

Základním rysem všech starých kultur je jednotnost. A jednotícím poutem v nich je náboženství jakožto životní střed společenského ústrojí. Náboženství, umění a věda jsou jedna a táž věc, právě tak jako kněz, filosof a básník jsou jedna a táž osoba. Evropská kultura, považovaná obyčejně za syntesu řecké vědy, římského státnictví a křesťanského náboženství a dostoupivší vrcholu ve středověké jednotě víry a života, se rovněž vyznačuje náboženskou jednotou: ta jednota, jak ji pochopil a oslavil *Novalis* ve svém pojednání *Die Christenheit oder*

Europa 1799 (Briefe und Werke III/31-52, Lambert Schneider, Berlin 1943), je nejvlastnějším smyslem a obsahem evropských dějin. Renaissancí a reformací se však kulturní evropská jednota počíná tříštit a jednotlivé její obory osamostatňovat a navzájem od sebe odlučovat. Filosofickým dovrшитelem toho procesu je *Kant*. V jeho filosofii má základ, jak vykládá *Rickert*, autonomní věda, autonomní etika a ovšem i náboženství » osvobozené « od vědy (Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1924, p. 200). Moderní kultura je kultura odnáboženštěná a sekularisovaná :

» Jakou měrou se moderní člověk zabýval více částmi než celkem, takovou se sekularisovala každá oblast lidské činnosti. Ovšem pouhá sekularisace jako taková se nemohla udržet a konečný tragický výsledek byl, že v každém oboru byla vyhlášena základní zásada, která měla dát smysl jednotlivým složkám lidského života. Tak v umění heslo *l'art pour l'art* (umění pro umění samo) znamenalo konečnou roztržku mezi uměleckým tvořením a křesťanským duchem. Kapitalistické hospodářské podnikání, které vlivem Kalvínovým počalo jako božské povolání, se stalo brzy oborem, kde svrchovaným rozhodčím není ani Boží vůle ani etická norma, nýbrž učení, že *business is business* (obchod je obchod). Vědecké bádání, které bylo Keplerovi podle jeho vlastních slov pokusem » ukázat lidem stopy Boží v přírodě «, se brzy zvrhlo buď v průmyslové zkoumání řízené patentními zákony, nebo v rozumový výkon nemající vztah k zápasům davů tísňících se v brlozích továrních měst v Evropě a Americe, avšak ve výkon ovládaný okázalou zásadou » pravda pro pravdu samu «. Politická autorita, ať papežů nebo císařů, která aspoň v teorii a s určitou výhradou i v praxi byla vymezena principy posvátnějšími než byla sama — božským rozumem a mravním řádem — chce nyní být absolutní ; běžné rčení *my country, right or wrong* (právo či bezpráví, jen když to prospívá mé vlasti) se pokládá za správnou zásadu, podle níž se mají řídit politické vztahy mezi státy (Arnold S. Nash, *The University and the Modern World. An essay in the social philosophy of university education*. S. C. M. Press Ltd, London 1945, p. 182-3).

Pověstný princip duchovního vývoje, jak jej naznačil Comte svými třemi stadii: theologickým, metafysickým a pozitivním, nevystihuje kulturní vzestup, nýbrž kulturní úpadek západního lidstva. Není to zákon duchovního pokroku, nýbrž zákon duchovního úpadku, jak vykládá Peter Wüst ve své knize *Naivität und Pietät* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1925). Je to cesta od původního souladu rozumu, víry a citu, od původní tvořivé naivity k specifické rozumovosti a nezdravé reflexi končící odlukou vědy od zdrojů víry ve stadiu » pozitivním«, kde se vědění omezuje na pouhé zkoumání reality poznatelné smysly bez jakékoli otázky po první příčině jsoucna. Je to cesta od původní piety, to jest úcty k člověku, tvorstvu a Stvořiteli k rozumářskému osvícenství, technickému titanismu až ke konečné ztrátě zbožnosti a víry, jež se nahrazuje »světovými názory« na »vědeckém« podkladě. Toho problému se dotkl již *Rousseau*, když na otázku dijonské Akademie, přispívají-li vědy k pokroku lidské kultury, odpověděl záporně — ale ovšem nevyřešil ten problém, poněvadž chtěl jednu krajnost nahradit druhou krajností: jednostrannou rozumovou kulturu jednostrannou přírodnickou nekulturovou. Ale zabušil mocně na brány metafysiky, neboť dal podnět k otázce návratu k původní naivitě a pietě, jehož podstatou ovšem není pouhý příklon k přírodě, nýbrž tvůrčí duchová potence. Základní a původní pocity duše jsou úcta a úžas: v nich je zřídlo všech opravdu tvůrčích sil, z něhož tryská veškerá kulturní činnost člověka. Ale ta úcta a úžas mají svůj rozmach z posvátného charakteru piety a tak je zřejmé, že kultura jako výraz tvůrčích lidských snah se zakládá na náboženské úctě jakožto nejjemnější poetické duchovní síle.

T. S. *Eliot* se ve svém rozboru pojmu kultura právem obrací proti těm, kteří s Arnoldem tvrdí, že kultura je pojem širší než náboženství a že náboženství je jen jedna ze složek kultury poskytující kultuře mravní

formy a citové zabarvení. Kořeny všech kultur jsou v náboženství; kultura a náboženství se jeví jako dvě stránky jedné a téže věci (T. S. Eliot, *Notes toward the Definition of Culture*. Faber and Faber, London 1949, p. 268, 68). To ovšem dává podnět k otázce, může-li kultura obstát bez své náboženské základny. Kultura jako celek nemusí zaniknout odlukou od náboženství. Konec zbožnosti neznamena ještě konec tvořivosti, poněvadž i v době přepjatého intelektualismu lze těžit z nastřádaných zásob dřívějších epoch a kromě toho i v úpadkových obdobích se objevují mudrci, světci a reformátoři, kteří mohou ducha vyprostit z pout dekadence a přispět, aby zdravá přirozenost si našla novou cestu k tvořivému životu. I *Rickert* myslí, že rozpad kulturního vědomí není nic konečného a že se u něho nemusí zastavovat. A za základ opětného sjednocení považuje náboženství, a to z toho důvodu, že obor náboženský nesnese, aby byl podřizován jinému oboru: jeho primát však nesmí být uplatňován na úkor oborů ostatních (*Kant als Philosoph der modernen Kultur*, p. 209).

Ale pravda je, že v přítomnosti je jednota evropské kultury rozrušena a že její jednotlivé obory se navzájem stále více odcizují. Kultura již není ústrojný celek. Věda je roztržena na speciální obory. Věda je odloučena od vědy. A to je tím, že je odloučena od filosofie. A filosofie doby jest jen dokazování, že žádná filosofie není možná. Filosofie je tak oddělena od pravdy. Podobně umění odděleno od krásy. Právo odděleno od mravnosti. Život oddělen d náboženství.

V pojmu kultury se staví stále více do popředí činnost vědecká a v oboru věd se opět dává přednost vědám přírodním před vědami kulturními. Dokonce i smysl vši kultury a lidského života je spatřován v rozvoji přírodních věd. Filosofii se dovoluje jen sbírat výsledky přírodních věd a slepovat z nich » jednotný názor světový « nebo jen spolupracovat na » tříbení

pojmu «. Od přírodních věd se očekává rozřešení všech záhad, ač sonda přírodních badatelů proniká jen do kvantitativní stránky světa, nikoli k jeho podstatě. Hodnotí se jen to, co přispívá k rozmachu přírodních věd, techniky, ekonomie a politiky. Těžiště kultury se přenáší jednostranně do oblasti intelektuální. Všechny vyšší hodnoty, umění, filosofie a náboženství, jsou již jen předmětem vědeckého zájmu. Zážitek krásy sám o sobě, hledání pravdy samo o sobě, cesta duše k Bohu o sobě už nejsou ničím, cenu má jen vědění o tom všem. Místo umění jakožto okoušení krásy se pěstují dějiny umění, klasifikace literárních a uměleckých směrů, estetika, psychologie uměleckého tvoření a vnímání. Místo filosofie jakožto úsilí o poznání skutečnosti z nejhlubších příčin jen dějiny filosofie, třídění filosofických směrů a nanejvýš nějaké logické tříbení, místo náboženství jakožto živého vztahu k živému Bohu jen srovnávací náboženská věda, dějiny náboženství a náboženská psychologie.

Moderní člověk jakoby vyčerpán jednostranným rozvojem intelektuální činnosti ztrácí čím dál více schopnost chápat a cenit vyšší, duchovní hodnoty a stává se barbaram. Opakem » kulturního « člověka není totiž člověk přírodní, ale barbar. Není přírodního člověka. Jest jen člověk kulturní nebo barbar. A na rozdíl od starověku a ranného středověku, kdy barbari přicházeli z východu, tedy směrem horizontálním, jsme v době, kdy se barbarství vynořuje z našeho středu: v tom smyslu mluví Rathenau i Ortega y Gasset o barbaru vertikálním. A na rozdíl od starověku a ranného středověku, kdy barbar byl člověk nevzdělaný, je moderní barbar člověk, který myslí, že vzdělání záleží v jednostranném pěstění hodnot intelektuálních, technických a ekonomických a v podceňování mravních a náboženských složek kultury. Veškeré úsilí moderního barbara směřuje k poznání a ovládnutí vnější přírody: ale jeho úspěchy na tom poli nejsou s to zadržet postupující

úpadek kultury duchovní, který se projevuje tou měrou, jakou vysychají tradiční zdroje mravní síly a tvořivosti a jakou se zapomíná, že » duší kultury je kultura duše «.

1. *Pojem kultury*

Kultura je uskutečňování hodnot. A podle toho, uskutečňuje-li člověk hodnoty vnitřní nebo vnější, se rozeznává subjektivní nebo vnitřní kultura, kterou se rozumí úsilí o rozvoj tělesných i duševních schopností jednotlivého člověka, a kultura objektivní, kterou se rozumí vědomé vytváření hodnot vnějších. Objektivovat se může i zvíře, jak dokazuje každé ptačí hnízdo a každé liščí doupě. I zvíře staví, buduje, shromažďuje, ale ovšem jen pudově a stále stejným způsobem. Zvířecí díla jsou výtvořry ryze přírodní. Lidské tvoření je však vědomé a svobodné. Lidské výtvořry existují nejprve v mysli jako duševní útvary, představy, touhy, city, záměry a plány a teprve potom se objektivují, to jest váží na určité hmotné podmínky, vyjadřují určitými znaky a vtělují v určité tvary.

Objektivní kultura se dělí na různé obory podle toho, jakého druhu hodnoty jsou uskutečňovány: hospodářské, technické, sociální, politické, umělecké, vědní, mravní. Hospodářsko-technické a sociálně-politické obory bývají též označovány výrazem civilisace, zatím co kulturou v užším významu se označují obory hodnot vědních, uměleckých, mravních a náboženských. Ale poněvadž i ekonomie, technika a politika jsou právě tak výtvořry lidského ducha jako věda, umění a mravnost, lze užívat výrazů kultura a civilisace jako výrazů souznačných. Jen někteří filosofové je přísně odlučují a stavějí kulturu proti civilisaci, aby dokázali, že ekonomicko-technická civilisace a duchovní kultura se nesnášejí nebo přímo vylučují.

Důvody k rozlišování kultury a civilisace bývají uváděny různé. Heinrich Rickert vychází z rozdílu mezi hodnotou podmíněnou (*Bedingungswert*) a hodnotou vlastní či samostatnou (*Eigenwert*). Podmínkou kultury je podle jeho názoru sám přirozený život. Podstatnou známkou kultury není, že člověk vůbec žije, nýbrž jak žije a jak svůj život utváří. A proto také hodnoty, které jsou jen prostředkem k zachování přirozeného života, jako hodnoty hospodářské a technické, nejsou hodnoty ve vlastním smyslu (*Eigenwerte*), nýbrž hodnoty podmíněné. A poněvadž to jsou jen prostředky, závisí jejich hodnota na hodnotě účelu, jemuž slouží. Z toho důvodu navrhuje Rickert, aby uskutečňování hodnot, které mají význam jen jako prostředky, se označovalo jako civilisace na rozdíl od kultury ve vlastním či lépe užším smyslu. Kulturou pak se má nazývat uskutečňování hodnot, které neslouží pouhé zachově života a které zůstávají hodnotami, i když nemají význam pro život (Heinrich Rickert, *Grundprobleme der Philosophie. Methodologie - Ontologie - Anthropologie*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1934, p. 168-9). Rickertovo rozlišení se nezdá případné a přesvědčující především proto, že i tak zvané podmíněné hodnoty se uskutečňují tvůrčí lidskou činností právě tak jako vlastní hodnoty. Ekonomie a technika je tvoření právě tak jako umění, věda a filosofie. Kromě toho jak ekonomie, tak i technika úzce souvisí s tak zvanými vlastními hodnotami, zejména vědními a mravními. Právem krize moderní kultury je způsobena hlavně tím, že činnost hospodářská a technická se pokládá za obor zcela izolovaný a na mravních normách nezávislý. Za druhé je zřejmé, že rozlišovat hodnoty podle toho, jsou-li nezbytné k zachově života nebo ne, je zcela zbytečné, poněvadž všechny hodnoty mají buď přímý nebo nepřímý, bližší nebo vzdálenější vliv na zachovu, zmnožení a povznesení života. Životu slouží nejen ekonomie a technika, ale i věda, umění, filosofie, mravnost, právo, stát a nábožen-

ství. Bez vědeckého základu by nebylo ani ekonomie ani techniky : a kdyby byly, nemohly by vpravdě sloužit životu, nebyl-li by jejich smysl a účel určen úvahami filosofickými a náboženskými. O určitých oborech ekonomie (válečný průmysl) a techniky (ničivé vynálezy) dokonce platí, že odloučeny od mravnosti nejenže neslouží životu, nýbrž jej přímo hubí.

Alfred *Weber* vychází z názoru, že kultura je něco jiného než civilisace prostě proto, že civilisační hodnoty jsou přenosné, kdežto kulturní hodnoty jsou vázány na určitý dějinný útvar a tudíž nepřenosné. Podstatnou vlastností civilisačního procesu jest, že soubor poznatků, který vytváří, může být beze změny přenesen z jednoho dějinného útvaru na druhý. Civilisace jsou objevy, které platí pro všechny a proto se hned šíří po celém světě. Naproti tomu se v kulturním procesu nic » neobjevuje «, nýbrž vše se vytváří. Říše kulturních symbolů nemá však obecnou platnost a není přenosná, neboť zůstává uzavřena do dějinného útvaru, v němž vzniká, takže ji nelze z něho vytrhnout a přenést na jiné místo ani do jiné doby. Každá tak zvaná renaissance vytváří zcela nová díla, i když vnější formy jsou převzaty. I universalisace světových náboženství je jen zdánlivá. Ve skutečnosti se převzaté náboženství tvoří znovu, a to jak po stránce věroučné, tak obřadní. Totéž platí o filosofických soustavách a uměleckých výtvorech. Každá kulturní emanace je vždy něčím výlučným a jedinečným. A poněvadž duševní obsah každé kultury je svérázný, jen jí vlastní, objevuje se kultura vždy jako něco nového a jedinečného, co vzniká i zaniká se svým historickým nositelem. Náboženské a filosofické soustavy jakož i umělecké výtvořky jsou zcela jedinečné, nesrovnatelné, k žádnému společnému cíli nezaměřené, poněvadž jsou to výrazy duše různých velkých dějinných útvarů na různých stupních jejich rozkvětu nebo úpadku. A každý ten útvar má svou vlastní zákonitost, svou vlastní bytnost a svéráznou, o výraz zápasící duši (Al-

fred Weber, *Ideen zur Staats - und Kultursoziologie*. Berlin 1927 ; K. J. Hartmann, *Soziologie*. F. Hirt, Breslau 1933, p. 54-61).

Webrův názor je správný jen zčásti. Je pravda, že každý národ vytváří svou svéráznou kulturu, ale také je pravda, že se kultura určitého národa přelévá přes hranice času a prostoru a tak se stává součástí kultury universální. Teorie o nepřenosnosti kultury se drží Weber hlavně proto, že je v zajetí Heglova učení o » národních duších « (*Volksgeister*). Ti » duchové «, jsou-li jací, jsou arci nepřenosní, ale plody národní kultury, jak učí dějiny a zkušenost, přenosné jsou.

Z hlediska tvořícího subjektu je možno rozeznávat kulturu individuální (osobní), skupinovou (třídní, národní) a společenskou (všelidskou). Je však zřejmé, že kulturu jedince nelze odlučovat od kultury rodu, třídy a národa, z nichž jen jedinec vyšel, a rovněž že skupinovou kulturu nelze odlučovat od kultury celé lidské společnosti. Obsah pojmu kultura se ovšem mění, jde-li od individua k celku. Něco jiného je osobní kultura určitého jedince, něco jiného kultura určitého města nebo ostrova, něco jiného kultura určitého národa a něco jiného na příklad » evropská kultura «. Kultura je vždy něco konkrétního : je to určitý druh a určitý způsob tvoření. A proto v konkrétním smyslu je tolik kultur, kolik je tvořících subjektů. Jsou tedy v prostoru a čase různé kultury, různé útvary a ložiska kultury, ale kultura je pojem ryze abstraktní : i kdyby jednoho dne byla celá země sjednocena pod jednou formou kultury, byla by to stále ještě nějaká zvláštní kultura a nebyla by to » kultura «.

Pravíme-li, že existují jen různé formy kultury a ne » kultura « in abstracto, neznamená to, že ty formy jsou uzavřené do sebe a nepřístupné cizím vlivům. Z dějin víme, že vlivem stěhování a výbojů se různé kulturní prvky přemísťují, na sebe navršují a více méně amalgamují. Vojenské vpády a okupace, obchodní styky

a politická souručenství vedly k vzájemnému ovlivňování a prolínání kulturních elementů. V tom smyslu je možno definovat kulturu jako soubor sociálních hodnot, který má sice vlastní prostor a čas, ale je přesto sdělitelný.

Jakožto lidské tvoření přesahuje kultura přírodu, i když jejím východiskem, látkou a dějištěm je příroda. Kulturní činnost je činnost přirozená v tom smyslu, že rozum a lidské tvůrčí schopnosti náleží k lidské přirozenosti. Ale ta činnost přesto není cele dána přírodou, nýbrž druží se k tomu, co příroda dává sama od sebe, to jest příroda nazíraná bez té rozumové práce, omezená jen na síly řádu smyslového a na instinkty, nebo nazíraná před tou prací, to jest ve stavu zárodečném a nerozvinutém.

Člověk přetváří a dotváří přírodu. Proto lze podstatu kultury vystihnout analogií aristotelského tvaru a látky. Je-li příroda látkou, je lidské úsilí ovládnout a zušlechtit přírodu útvárným principem. Kultura je tvárnění a tvoření. Antithesa příroda a člověk nemá vylučovací smysl. I člověk je do určité míry příroda, ač ne pouhá příroda. Kdyby člověk vycházel jen z přírody a žil jen v přírodě a s přírodou, musila by mu příroda stačit. Ale nestačí mu. Nebylo a není ryze »přírodního« člověka. Od úsvitu svých dějin až do jejich západu byl, jest a bude na světě jen člověk »kulturní«, to jest člověk tvůrčí.

Ovšem ovládnutí vnější přírody samo o sobě není ještě kultura, nýbrž jen jedna z podmínek kultury. Kdyby ovládnutí vnější přírody samo bylo kulturou, musili bychom přiznat kulturu i mravencům, včelám, ptákům a bobrům. Ovládat přírodu neznamena jen ovládat přírodu vnější, což činí i zvířata, nýbrž ovládat i přírodu vnitřní, to jest lidskou přirozenost, což činí jen člověk. Již na nejnižším stupni společenského rozvoje si člověk uvědomuje své určité povinnosti. Pečuje-li zvíře o své mládě, nečiní to vědomě a svobodně, nýbrž pudově, nevědomě a nutně. Člověk však to činí vědomě

a svobodně a poznává to jako svou mravní povinnost. Podobně chápe jako svou povinnost správně se chovat ke svým bližním, zachovávat určité zvyky a zákony. A to vše je možné jen na základě sebevlády, sebekázně a odříkání.

Podstatným rysem kultury je zaměření k určitému cíli a ideálu, který je vyšší a širší než osobní ideál pouhého jedince. Ten ideál může být ryze duchovní: spojení s Bohem, odpoutání od všech pozemských věcí; může to být poznání rozumové nebo mystické, může to být věda o člověku nebo o přírodě. Ten ideál může být sociální: čest, sláva, moc, ale ne jedince, nýbrž rodu, národa, lidstva. Může být hospodářský: bohatství, blahobyt, hojnost hmotných statků. Uskutečnění nadosobního ideálu je možné jen na základě určitého řádu hodnot, který zahrnuje i mravní a právní řád společnosti. Ten řád vyžaduje, aby duchovní hodnoty měly přednost před hmotnými. Dále, aby nižší hodnoty sloužily vyšším. A konečně, aby se žádná z těch hodnot neosamostatňovala a nezdůrazňovala jako jediná a nejdůležitější, ať je to náboženství, umění, věda, hospodářství, právo či politická moc. Základem kultury je určitá harmonie hodnot, jež záleží v tom, že rozmanité kulturní činnosti se rozvíjejí sice každá zvlášť, ale ne každá pro sebe, nýbrž v organické a hierarchické souvislosti s ostatními.

Je jisté, že pojem kultury může být nebezpečně pokřiven, 1. pokládají-li se jen pozemské hodnoty za hodny uskutečňování (vezdejší kultura); 2. omezuje-li se lidské tvoření jen na hodnoty určitého druhu, na příklad na vědu (rozumová kultura), mravnost (etická kultura), umění (estetická kultura), ekonomii a techniku (materiální kultura), na tělesné zdraví, krásu, sílu a obratnost (tělesná kultura); 3. dává-li se nižším hodnotám přednost před vyššími. S řádem hodnot souvisí i otázka kulturního stupně. Jako ve fyzice se »teplem« nazývá teplota vysoká i nízká (v běžné mluvě nazývaná

» zimou «), tak i » kulturou « je třeba nazývat každý stupeň vývoje lidstva. Rozdíly mezi jednotlivými » kulturami « jsou jen stupňové. Není národů nekulturních : jsou jen národy s nízkým nebo vysokým stupněm kultury. Ovšem to vědecké pojetí nemůže zabránit, aby se v praxi neužívalo nepřesného výrazu » nekulturní kmeny « nebo » necivilisované národy «. Je samozřejmé, že stupeň kultury se nemůže určovat jen podle kvalit intelektuálních nebo estetických, nýbrž především podle kvalit duchovních a mravních. Určitá kultura se může nazývat vyšší, i když se nevyznačuje vědeckými, uměleckými nebo technickými kvalitami. A žádná kultura se nemůže nazývat vyšší, chybí-li jí kvality duchovní a mravní.

Mluvíme-li o kultuře jako o uskutečňování hodnot, je třeba si uvědomit, že pojem hodnoty lze brát ve významu jak potenciálním, tak aktuálním. » Hodnotou « nazýváme jen to, co je zatím jen v možnosti, tak i to, co je již v uskutečnění. Hodnoty již uskutečněné by bylo přesnější nazývat kulturními statky a tak je odlišovat od hodnot samotných, které o sobě nejsou » skutečné «, i když ovšem » platí «. A tak můžeme s přibližnou platností definovat kulturu jako uskutečňování hodnot hmotných, duchovních a mravních, jímž se lidská společnost povznáší k vyššímu a lepšímu stavu než jaký je dán přirozenými podmínkami její existence ; a jako činnost vyznačující se rovnováhou hodnot duchovních a hmotných a řízenou více nebo méně stejnorodým nadosobním ideálem.

2. Problém hodnoty

K lidské přirozenosti nenáleží jen poznání a chtění, nýbrž i hodnocení. Chtít můžeme jen to, co poznáváme jako hodnotné. Chtění předpokládá hodnocení. Důvod, proč něco chceme, je dokonalost věci čili její hodnota.

Ta dokonalost má základ v bytí a proto scholastikové shodně s Aristotelem učí, že každé jsoucno je dobré (*ens et bonum convertuntur*). Od té metafysické dobrosti, jež přísluší každému jsoucnu, se liší dobrost fysická nebo přirozená, jež záleží v tom, že nějaká věc odpovídá vůli, to jest má všechny vlastnosti, které podle své přirozenosti míti má. Tak chléb je dobrý ve smyslu metafysickém jako jsoucno; pokud však má všechny vlastnosti potřebné k tomu, aby sloužil výživě, je dobrý i ve smyslu fysickém. Chybí-li mu nějaká vlastnost k tomu, aby byl vhodným pokrmem, nazýváme jej špatným, ačkoli jako jsoucno, metafysicky, je dobrý. Podobně i jed je jako jsoucno dobrý ve smyslu metafysickém; jako pokrm nebo nápoj je fysicky špatný. Avšak formálně vzato je jed jakožto jed i fysicky dobrý, má-li všechny vlastnosti, které má jako jed mít, to jest slouží-li vskutku k omámení nebo usmrcení. Od metafysické a fysické dobrosti se pak liší dobrost mravní, která má základ v tom, že určitá věc má všechny vlastnosti požadované určitou mravní normou, takže z toho důvodu je vůli přiměřená a žádoucí.

Někteří novodobí axiologové ty rozdíly dobře nechápou a tvrdí, že prý scholastikové pokládají predikáty bytí za predikáty hodnoty a že prý ztotožňují hodnotu se substancí (Blahoslav Zbořil, *Problémy hodnoty*. I. Poznání, hodnocení a tvoření norem. Oldřich Havlický. Ostrava 1947, p. 174), jinými slovy že ontická veličina jest jim i veličinou axiologickou (Johannes Hessen, *Wertphilosophie*. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1937, p. 48). To je nedorozumění. Hodnotou je scholastikům fysická dobrost, která má ovšem základ v dobrosti metafysické. Něco jiného je hodnota a něco jiného její ontologický základ. Řád hodnot nelze odlučovat od řádu jsoucna. V tom smyslu říká svatý *Tomáš*:

» Každé jsoucno, pokud je jsoucno, je dobro. Neboť každé jsoucno je v uskutečnění (in actu) a nějak dokonalé, poně-

vadž každé uskutečnění je nějaká dokonalost. Dokonalé má však ráz žádoucího a dobra « (S th 1 q 5 a 3).

Hessen namítá, že i fysická bolest, jako reálný děj, by musila být hodnotou a to tím větší, čím by byla prudší (*Wertphilosophie*, p. 50). Na to lze říci, že i fysická bolest je hodnotou, pokud je poplašným signálem, že organismus je ohrožen. A lze i dále posloužit příklady z medicíny. Očkovací látku lze získat jen z organismu napadeného určitou nemocí. Nemoc, které má být zabráněno, sama přispívá k vytvoření ochranné látky. Náprstník je jed. Jako jsoucno je metafysicky dobrý. A teď: v mírných dávkách je i fysicky dobrý (posilující lék pro srdce), jen ve velké dávce je fysicky špatný. Totéž v různém množství je jednou dobré, po druhé špatné. Ale pokud je dobré, má ta dobrost základ ontologický. Totéž platí o interferenci nemocí. Paralyzu lze vyléčit malarií. Malarie sama o sobě je fysicky špatná. Ale per accidens v tomto případě i fysicky dobrá. To by nebylo možné, kdyby tu v kořenech každého jsoucna nebyla metafysická dobrost. Svatý Tomáš učí, že žádné jsoucno se nenazývá zlem jako jsoucno, nýbrž jen pokud postrádá nějakého bytí. Tak bolest je zlo a ne hodnota, poněvadž je to privace fysické harmonie, kterou nazýváme zdravím. A dále učí svatý Tomáš, že dobro má ráz účelu a že tedy i fysická bolest je účelná, pokud upozorňuje, že zdraví je ohroženo.

Stejně, i když poněkud odchylnými termíny, vykládají věc i neoscholastikové. J. von *Rintelen* se snaží vymezit hodnotu jako účel, což odpovídá plně názoru svatého Tomáše (S th 1 q 5 a 4), který učí, že dobro má ráz příčiny účelné; to ovšem nelze vykládat tak, že by něco bylo hodnotou proto, že je to účelné, nýbrž tak, že něco je účelné proto, že je to hodnotou (J. von Rintelen, *Die Bedeutung des philosophischen Wertproblems*. In: *Philosophia perennis* II/933). Podle Siegfrieda *Behna* spočívá hodnota na věcných vztazích účelně

uspořádaných dober a ta dobra jsou bytnými základy hodnot (Siegfried Behn, *Philosophie der Werte*, München 1930, p. 26). Erich Przywara připisuje hodnotu věcem, pokud se v nich uskutečňuje jejich specifická přirozenost, jinými slovy, pokud jsou fysicky dobré (Erich Przywara, *Religionsbegründung*. Max Scheler - J. H. Newman. Herder, Freiburg im Br. 1923, p. 91). J. B. Lotz pokládá hodnotu za objektivní obsah existující nezávisle na hodnocení, ač má k němu vztah (Jos. B. Lotz, *Das Grundproblem der Wertphilosophie*. Zeitschrift für katholische Theologie. 1933, p. 605).

Ty a podobné výměry, podle nichž hodnoty jsou fysická dobra mající podklad v dobrosti metafysické, neznamenaají, jak se zbytečně obává Hessen, ztotožňování hodnoty a jsoucna, poněvadž jsoucno můžeme pozorovat dvojím způsobem: buď jen jako jsoucno bez vztahu k vůli anebo jako jsoucno ve vztahu k vůli. Pozorujeme-li je bez vztahu k vůli, má jsoucno dobrost jen metafysickou. Pozorujeme-li je ve vztahu k vůli, má i dobrost fysickou čili je hodnotou, pokud je ovšem vybaveno všemi vlastnostmi, jichž si vůle žádá.

Dietrich von Hildebrand vychází z úvahy, že důstojnost osoby jakožto bytosti obdařené rozumem a svobodnou vůlí znamená již o sobě něco významného a představuje tudíž hodnotu a to hodnotu od ostatních hodnot podstatně rozdílnou, a nazývá ji hodnotou ontologickou, ostatní pak hodnoty hodnotami kvalitativními (Dietrich von Hildebrand, *Christian Ethics*. David McKay Comp., New York 1953, p. 147).

Proti tomu lze vyslovit pochybnost, jsou-li tak zvané ontologické, to jest ve specifické přirozenosti zakotvené hodnoty vůbec hodnotami a nejsou-li to jen různé stupně dokonalosti jsoucna. Hildebrand však tvrdí, že ontologické hodnoty nelze vůbec ztotožňovat s reálným jsoucnem ani je z něho vyvozovat. Jsou proti faktickému jsoucnu něčím zcela novým. Na rozdíl od hodnot ontologických se vyznačují hodnoty kvalitativní

a) *polaritou* (každé pozitivní hodnotě odpovídá hodnota negativní čili nehodnota), b) *hierarchickou strukturou* (kvalitativní hodnoty mají větší či menší dokonalost), c) *absolutností* (kvalitativní hodnoty existují nezávisle na svých nositelích, kdežto ontologické hodnoty jsou vázány na jsoucno, jež je jejich nositelem; uskutečnění kvalitativních hodnot záleží na svobodném rozhodování člověka, kdežto ontologické hodnoty jsou dány prostě faktickou existencí svého nositele (Christa Hillebrand, *Die Wertethik bei Dietrich von Hildebrand*. Zentral-Verlag für Dissertationen, Triltsch, Düsseldorf 1959, p.19-22)).

Hodnota se nedá objektivně zjistit. Řekneme-li: Tento obraz je krásný, vyslovujeme se o estetické hodnotě obrazu. Ale ten náš výrok se nevztahuje přímo na objektivní vlastnosti toho obrazu jako jsou velikost, tvar, materiál a barvy. Pozoruje-li ten obraz více lidí, je možno dosáhnout jednomyslnosti v úsudku o jeho objektivních vlastnostech, ale ne v úsudku o jeho estetické hodnotě. Je tedy hodnota vztah k subjektu. Je to vlastnost, která přísluší nějaké věci v jejím poměru k hodnotícímu subjektu. Od toho subjektu nemůžeme hodnotu odloučit, nechceme-li ji ontologisovat.

Ale není pak hodnota prohlášena za něco zcela subjektivního, jak se domnívají někteří hlasatelé psychologické teorie hodnot, na příklad Christian *Ehrensfels*, který myslí, že hodnota věci je její žádoucnost, nebo Theodor *Haering*, který zkoumal hodnoty experimentální metodou a dospěl k výsledku, že hodnota je vždy sdružena se zájmem, žádostí a libostí? Na to odpovíme: vztah k subjektu není subjektivnost. Nemůže přece jediný subjekt, ojedinělý člověk, stanovit, co je hodnota a co ne, ani nemůže jediný člověk tvrdit, že něco má hodnotu jen pro něho. To by byl vskutku subjektivismus. Proto ve rčení » vztah k subjektu « nemůžeme mít na mysli ojedinělý hodnotící subjekt, nýbrž subjekt vůbec, ne člověka jako individuum, nýbrž člověka jako genus.

Proti subjektivní teorii hodnot vznikla pod vlivem Husserlovy fenomenologie objektivní teorie hodnot, kterou nejvýrazněji zastával Max *Scheler*. Podle jeho názoru není hodnota vztah, nýbrž zvláštní kvalita vyplývající jediné a úplně z vnitřního stavu věci a ne z nějakého vztahu k něčemu jinému na světě. Schelerův objektivismus vystupňoval Nicolai *Hartmann* v přímý ontologismus hodnot: hodnoty jsou mu samostatná jsoucna a říše hodnot je mu něco jako platonská říše idejí. Jakési střední stanovisko mezi subjektivismem a objektivismem zaujímá americký filosof Ralph B. *Perry*, jemuž hodnota nějakého předmětu je kvalita způsobilá vzbudit zájem a jemuž se teorie hodnot mění nejprve v behavioristickou psychologii interesů a nakonec v sociální psychologii.

Stanovisko subjektivismu a objektivismu by bylo možno srovnat s *Hessenem* asi takto: Výraz »subjektivita hodnot« je správný, rozumí-li se jím vztah k subjektu; nesprávný, rozumí-li se jím platnost. Hodnoty mají, jak zkušenost učí, objektivní, či snad lépe nadindividuální platnost. Podobně by se dalo vyjádřit i stanovisko k relativnosti a absolutnosti hodnot. Výraz »relativnost hodnot« je správný, znamená-li: základem každé hodnoty je hodnotící subjekt; nesprávný, znamená-li platnost. Hodnoty totiž platí absolutně: ale ta »absolutnost« neznamena odluku od jakéhokoliv hodnotícího ducha, jako by snad hodnoty existovaly o sobě. Absolutnost znamená spíše platnost pro ducha vůbec (*Wertphilosophie*, p. 36).

Podobně se snaží *Zbořil* vyhnout jednostrannostem obou základních axiologických směrů a z prvního odmítá subjektivismus a z druhého absolutismus. Své stanovisko pak označuje jako objektivní relativismus. Hodnoty jsou podle něho určeny objektivními zákonitými vztahy objektů k našim tendencím, takže hodnota o sobě (*an sich*) je nonsens (*Problémy hodnoty*, p. 190-2).

Hodnoty je možno třídit buď z hlediska formálního nebo materiálního. Z hlediska formálního lze ro-

zeznávat hodnoty 1. *pozitivní a negativní*: pozitivní hodnota je to, co obvykle nazýváme » hodnotou « : proti ní pak stojí negativní hodnota nebo » nehodnota « ;

2. *osobní a věcné*: osobní hodnoty přísluší jen osobním bytostem; jsou to zejména etické hodnoty; věcné hodnoty náleží neosobním předmětům;

3. *samostatné a podmíněné*: za samostatnou hodnotu pokládáme to, co samo o sobě, nezávisle na jiných hodnotách je hodnotné; protivou samostatné hodnoty je hodnota podmíněná, jež svou podstatou je závislá na jiné hodnotě, takže sama o sobě hodnotou není.

Z hlediska materiálního se dělí hodnoty na dvě skupiny vzhledem k tomu, že subjekt, k němuž mají vztah, je člověk, bytost duchově smyslová. První skupinu pak tvoří hodnoty smyslové, druhou hodnoty duchové. K smyslovým hodnotám náleží

1. *hodnoty libosti* (též hedonické hodnoty), které souvisí s ukojením smyslové žádosti;

2. *životní hodnoty* (též vitální hodnoty), zejména životní síla, tělesné zdraví, zdatnost a výkonnost;

3. *hospodářské hodnoty*, jež slouží životním potřebám.

K duchovým hodnotám náleží

1. *hodnoty vědní* (též logické), pokud se jimi rozumí sám proces poznání, bádání a hledání pravdy; objektivní pravda však, jak zdůrazňuje Scheler, není hodnotou, poněvadž se obrací výhradně k rozumu a ne k hodnotivé stránce subjektu: pravdou chceme právě zjistit vztahy objektů bez ohledu na naše tendence a naše hodnocení;

2. *hodnoty mravní*, jež se vyznačují tím, že jejich nositelkami nejsou věci, nýbrž vždy jen osoby, a že mají ráz absolutních požadavků platných pro všechny lidi a zasahujících do všech oblastí života;

3. *hodnoty estetické*, jež mohou náležet nejen osobám, ale i věcem a nemají ráz obecné platnosti a závaz-

nosti jako hodnoty mravní; nejsou zcela samostatné, poněvadž krásno je výraz, smyslový obraz ideje (Hegel);

4. *hodnoty náboženské* (též hodnoty svatosti): svaté nebo božské je však nejen hodnotou, nýbrž i bytím, tedy bytnou hodnotou, která nepředpokládá nějakého nositele, neboť je zcela svébytná; nelze ji také považovat za souhrn ostatních hodnot, jak činí novokantovci přehlížejíce, že svaté nebo božské nežije z milosti jiných hodnot: svaté nebo božské je samo zvláštní a svébytnou hodnotou, je transcendentní, to znamená nadsvětné a nezemské, ale přitom i immanentní v tom smyslu, že je základem a domovem všech hodnot; a konečně nemá povahu něčeho, co » má být « a co by člověk měl » uskutečňovat «; svaté a božské *je* a může být jen hledáno, poznáváno a milováno.

Obíraje se otázkou slepoty vůči náboženským hodnotám upozorňuje Johannes *Hessen*, že smysl pro náboženské hodnoty bývá často narušován » hypertrofií intelektu «. Tak doznal již Darwin, že léty vědecké práce pozbyl vnímavosti nejen pro náboženské dojmy, nýbrž i pro poesii. Podobných dokladů je na tisíce (Johannes Hessen, *Religionsphilosophie*. München 1955, II., p. 131). Smysl pro náboženské hodnoty může být uchován jen tam, kde je úcta, pokora a láska. To platí ostatně o všech hodnotách. Smysl pro hodnoty a jejich řád je vždy výrazem celé osobnosti. » Pověz mi, co je ti hodnotou, a já ti povím, kdo jsi. « Spor mezi » intelektualisty « a » emocionalisty « vyvolaný otázkou, zdali poznání hodnot je úkon prvotně rozumový a teprve druhotně citový či obráceně, je celkem málo významný. Jisté je, že poznání hodnot je úkon, na němž mají podíl různé mohutnosti duše a že je výrazem celé osobnosti — mohlo by se říci, že je to úkon existenciální, mělo-li by se to vyjádřit módně.

Zřejmý charakter viny má slepota k hodnotám mravním. Jejím pozadím je zpravidla pýcha a smyslná žádostivost, jak učil již svatý Augustin (*amor sui* a *cu-*

piditas). Čistota a očista osobnosti je nezbytným vnitřním předpokladem nezkaleného smyslu pro hodnoty (Rembert Langweg, *Das Phänomen der Wertblindheit und seine Bedeutung für eine Theorie der sittlichen Werterkenntnis*. Diss. Univ. Köln, 1961, p. 96).

Podle učení svatého Tomáše má dobro ráz příčiny účelné, neboť dobro je to, po čem všichni touží. Není účelů, které by neměly za základ hodnoty. Avšak každý účel může být splněn jen určitými prostředky. A ty prostředky nabývají zvláštního významu, stávají-li se předpisy nebo příkazy (normami) pro určitý způsob jednání. Normy předpokládají hodnocení. Koupí-li si někdo pole a dá si na ně tabulku, že se tam zapovídá chodit, je to norma vycházející z hodnocení a účelu. Majitel si to pole hodnotí a má na zřeteli určitý účel, to jest chce to pole obdělávat. Není norem, které by neměly základ v hodnocení a účelu. Relativně poslední cíl našich snah nebo relativně nejvyšší životní norma sluje ideál. Při tvoření ideálu je třeba znát nejen sebe, své možnosti a schopnosti, ale i společenskou funkci toho ideálu. A poněvadž k realizaci ideálu je třeba celé řady prostředků, jež není snadné nalézt, je utváření ideálu a stanovení norem k němu vedoucích vždy činem odvahy. Ideálů nepotřebuje k svému životu jen jedinec, nýbrž i společnost. Společnost bez ideálů se rozpadá a zaniká. Bez ideálu není kultura. Kultura není pouhé dění, nýbrž tvoření. Na rozdíl od přírodního dění, které je nutné, je kulturní tvoření svobodné. Přírodní dění je to, co být musí. Kulturní tvoření je to, co být má. A proto hybnými silami kultury jsou ideály.

3. *Naturalistické pojetí kultury*

Tím, že uskutečňuje hodnoty, buduje člověk nadpřírodní říši kultury. To znamená, že říše kultury má jinou zákonitost než říše přírody a že ta zákonitost se

nedá odvodit ze zákonitosti přírodní, jak se domnívají hlasatelé kulturního naturalismu.

Kulturní naturalismus zastává první Giovanni Battista *Vico* (1668-1743) v knize *La scienza nuova* (Napoli 1725). Lidská přirozenost je podle učení *Vicova* všude stejná a dějiny všech národů se rozvíjejí v pěti stupních, a to jsou : vznik, pokrok, rozkvět, úpadek a konec.

Johann Gottfried *Herder* (1744-1803) věří, že příroda je ožívována tvořivou, vše pronikající duší. Člověk je poslední dítě vyšlé z lůna přírody a zároveň její první propuštěnec. Lidské dějiny se rozvíjejí v rytmech všeústrojnosti. Lidstvo je podrobno přírodním proměnám a prožívá své dětství, mládí, dospělost a stáří. Květy opadávají a vadnou, jiné pučí a rozvíjejí se. Strom života nese na své koruně všechna roční období. Budoucnost má jen ten národ, který je schopen obnovovat budoucnost své duše. Hlavní prostředek té obnovy je řeč, neboť v ní se uchovává dějinná duše národa. Kultura vzniká v určitém pásmu a v určité době a je vždy individuální. Mezi jednotlivými kulturami se však objevují určité podobnosti a analogie. Dějiny jsou pokračování a dovršování přírodního procesu, ale zároveň i uskutečňováním » božského plánu «, jenž záleží v harmonickém rozvoji všech lidských schopností a sil, čili v humanitě.

Podobně soudí Ernst *Lasaulx* (1805-1861), že lidé, kteří náleží k jednomu národu, tvoří národní individuum, jehož život probíhá podle určitých biologických zákonů, takže prožívá své dětství, mládí, dospělost a stáří. Úpadek se projevuje v tomto pořadí : nejprve zaniká plodnost národů, potom mluvotvorná síla, dále náboženská síla víry, pak politická životní energie a posléze lidová mravnost, umělecká schopnost a věda, až » celý organismus je zaměřen jen k ukojení hmotných potřeb a bezduše se rozpadá «.

Hyppolite *Taine* (1828-1893) vykládá objektivní stránku kulturních jevů obdobami s jevy přírodními :

» Civilisace je tělo a jeho části souvisí po způsobu částí organického těla « (*Dějiny literatury anglické*, čes. překlad I, XXXIV). Dějiny kultury jsou mu pouhou analogií věd přírodních. Zákony dějin jsou tytéž jako zákony přírodního dějství — tak vykládá v předmluvě ke svém *Essais de critique et d'histoire*. Biologové zjistili, že různé ústroje zvířete navzájem na sobě závisí, takže změní-li se jeden, změní se přiměřeně i ostatní: stejně mohou zjistit historikové, že různé vlohy a sklony individua, plemena a epochy jsou navzájem spjaty a to tak, že když u sousedního individua nebo blízké skupiny nebo následující epoše nastane změna jedné z těch vlastností, způsobuje ta změna odpovídající změnu celé soustavy (souvislost znaků, zákon Cuvierův). Biologové zjistili, že nadměrný vývin nějakého ústroje u zvířete, na příklad klokana nebo netopýra má za následek oslabení nebo znetvoření odpovídajících ústrojů (organická rovnováha, zákon G. Saint-Hilaireův). Podobně mohou zjistit historikové, že nadměrný rozvoj určité schopnosti, na příklad mravního pudu germánských plemen nebo metafysického a náboženského pudu Hindů způsobuje u těch plemen zakrňování opačných vlastností. Biologové dokázali, že mezi znaky zvířecího nebo rostlinného druhu jsou některé podřadné a proměnné, mnohdy oslabené nebo zcela chybějící, kdežto jiné, jako stavba rostliny v soustředných kruzích nebo utváření tkání a ústrojů kolem páteře mají zvláštní význam a určují celý způsob života. Stejně mohou dokázat historikové, že mezi znaky lidské skupiny nebo lidského individua jsou některé podřadné a vedlejší, kdežto jiné, na příklad převaha představ a ideí nebo vyšší nadání pro více nebo méně obecné názory převládají a již předsedem určují směr života a druh objevů (Hippolyte Taine, *Studien zur Kritik und Geschichte*. Albert Langen, Paris-Leipzig-München 1898, p. XXV-XXVI). Na základě takových analogií může podle mínění Tainova kulturní historie stanovit zákony dějin a zjistit » příčiny lidských

dějů, to jest podmínek, které jsou nutné, aby vznikly, trvaly nebo zanikly různé formy společnosti, myšlení a jednání « (*Ibid.* p. XXVI). Výroky jako : » Historie má hledat pravidla lidské vegetace « (*Dějiny literatury anglické*, p. XXXVIII), » Umělecké dílo je rostlina « (*Philosophie de l'art*, 4 éd. Paris I, 8, 11, 55, II 97 sq) ukazují, jak mu učarovala biologie a jak se ztotožnění jevů fyzických a duchových stalo základním principem jeho metody. Není pak divu, že vůbec nechápe význam tvůrčí osobnosti a vykládá ji z vnějších podmínek. Tak na příklad silnou vůli, kterou projevil Napoleon v thermidoru 1794 vysvětluje z přírodních rysů jeho vlasti, z povahy jeho národa a z vlastností a osudů jeho předků. Kulturní dění je mu právě tak nutné jako dění přírodní : » Aniž by to věděly, šinou se oba ty národy ode dvou set let k tomu hroznému nárazu, « praví o anglo-francouzském konfliktu za velké revoluce (*Dějiny literatury anglické* III. 264).

Nejnověji užívá biologických kategorií k výkladu kultury Oswald Spengler (1880-1936) v díle *Der Untergang des Abendlandes*. Umrise einer Morphologie der Kultur. 65. Ausg. C. H. Beck, München 1929. Hlavní myšlenky Spenglerovy knihy jsou asi tyto : Kultury jsou organismy jako rostliny a zvířata : rodí se, rostou a umírají. Kultury jsou si vzájemně cizí, jejich vztahy jsou ryze vnější. Pronikání kultur v duchovém smyslu neexistuje. Každá kultura prochází dětstvím, mládím, dospělostí a stářím a nakonec hyne. Hlavním úkolem dějepisce je podat » morfologii světových dějin «. Ten úkol se uskutečňuje tím, že se zjišťují » současnosti « jednotlivých kultur a vzájemně se srovnávají. Každá kultura má totiž nejen své dětství, mládí etc, nýbrž i na příklad své rytířství, milostnou poesii, mystiku, reformaci. Spengler rozeznává osm velkých kulturních rozvojų. V každém pak jsou podle jeho představy všechna dějinná období a všechny jednotlivé » současnosti «. Všechny kulturní útvary vznikají podle jeho názoru

působením » duše « té neb oné kultury. Kulturní » duše « jsou determinující síly, které vylučují svobodnou a tvůrčí činnost člověka. Člověk je spíše výtvozem než tvůrcem své kultury. Světové dějiny jsou Spenglerovi jen » druhým kosmem«, jehož vnitřním zákonem je *Schicksal* (osud), odlišný od zákona příčinnosti, který ovládá přírodu. Historický čas je registrací životního procesu, jenž se rozvíjí v určitých cyklech. Ty cykly jsou analogické ročním dobám. » Jaro « nové kultury se projevuje zrozením nové mythologie, hrdinských ság a mohutných eposů: tak v Indii je to mythologie Véd, v Řecku olympské bájesloví a homérský epos, na úsvitě křesťanství je evangelium a v počátcích germánské kultury píseň o Niebelunzích. » Léto « kultury se vyznačuje vznikem charakteristických filosofí a nové matematiky, která je Spenglerovi základním kriteriem každé kultury. Pythagoras a Descartes, Parmenides a Galilei jsou představitelé » léta «. » Podzim « kultury se projevuje slábnutím společenské soudržnosti, růstem racionalismu a individualismu. Současně se kultura vyžívá velkými filosofickými soustavami a díly velkých matematiků. To je doba Platonova a Aristotelova, Goethova a Kantova, ale také doba sofistů a encyklopedistů. V » zimě « kultury převládá nenáboženský a materialistický » světový názor«, kultura se mění v civilizaci, jež se duchovně vyjadřuje kosmopolitickou a etickou propagandou, jakou je buddhismus, stoicismus a socialismus devatenáctého století. Podobný vývoj lze sledovat v umění, hospodářství a politické organizaci: přechod kultury v civilizaci je zároveň i rozkladem národního organismu.

K Spenglerovi se druží i Pitirim Alexandrovič *Sorokin* (1889-1968), který ve svém čtyřsvazkovém díle *Social und Cultural Dynamics* 1937-1941 vykládá kulturní život na základě teorie » vln a rytmických cyklů«. V knize *The Crisis of our Age* (Krise našeho věku. Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, Praha 1948) pak rozlišuje na základě bohatého

materiálu z dějin umění a vědy tři socio-kulturní soustavy: ideační, idealistickou a sensitivní. Názvy jsou nezvyklé a značně nejasné. Každá ta soustava má v dějinách své typické umění, svůj systém pravdy a svůj systém práva. V »ideační« soustavě hlásá umění, že pravou realitou a hodnotou je Bůh a hlavním jeho námětem je nadmyslné království Boží. Jeho »hrdiny« jsou Bůh a jiná božstva, andělé, svatí a kající. Jeho obsahem jsou mysteria stvoření, vtělení, vykoupení, spasení a jiné nadpřirozené děje. Ideační pravda je pravda zjevená Bohem a jejími mluvčími jsou proroci, mystikové a zakladatelé náboženství. Právní soustava ideačního období je soustava pokládána za Bohem danou, je to *ius divinum et sacrum*. V »idealistické« soustavě je svět umění částečně nadmyslný a částečně smyslový: jeho hrdinové jsou částečně bohové a jiní nadskuteční tvorové, částečně skuteční lidé. Pravda idealistické soustavy se opírá o poznání smyslové, ale o jevech nadmyslových prohlašuje, že jejich poznání nelze získat smyslovou zkušeností, nýbrž jen přímým zjevením od Boha. Základ práva se nespatřuje jen v zákoně daném Bohem, nýbrž i ve vůli lidské: moc se odvozuje od Boha, ale její výkon přísluší lidu. V »sensitivní« soustavě se umění pohybuje zcela ve světě zkušenosti a smyslů. Krajina, člověk a události, jak jsou vnímány smysly, jsou hlavní náměty toho umění. Pravda je pravda smyslů získaná prostřednictvím čidel a jediným kriteriem pravdy je smyslová zkušenost. Právo se pokládá jen za výtvor lidský, často i za pouhý nástroj podrobení a vykořisťování. Jeho poslání je výlučně utilitární: bezpečnost lidského života, majetku, mír, pořádek a blahobyt buď společnosti vůbec nebo její vládnoucí části.

Vstoupí-li kterýkoliv socio-kulturní systém do stadia svého rozpadu, objeví se a rostou v něm čtyři rozkladové příznaky: 1. vlastní protiklady nesmiřitelného dualismu uvnitř kultury, 2. chaotický synkretismus nezažitých

prvků nasbíraných v nejrůznějších kulturách, 3. kvantitativní kolosalismus, pouhá velikost a kvantita na útraty kvality, 4. postupné vyčerpávání vlastní tvořivosti v oboru velkých a věčných hodnot.

» Naše kultura ve svém současném sensitivním údobí je naplněna nesmiřitelnými protiklady. Vyhlásila rovnost všech lidí a realizuje nesmírný počet nerovností intelektuálních, mravních, duchovních, hospodářských, politických a jiných. Teoreticky vyhlásila » rovnost příležitosti « ; v praxi však ji neposkytuje vůbec nikomu. Vyhlásila » vládu lidu, lidem a pro lid «, prakticky však směřuje čím dál více k tomu, aby se stala oligarchií nebo plutokracií či diktaturou té neb oné politické skupiny. Rozněcuje lidi k rozšiřování jejich přání a žádostí, avšak brání jim v jejich ukojování. Vyhláší sociální bezpečnost a slušné minimum životních podmínek pro každého, přitom však postupně boří bezpečnost všech a projevuje se neschopnou vyloučit nezaměstnanost nebo poskytnout širokým masám lidu přiměřené životní podmínky. Chce dosáhnout co největšího štěstí pro co největší počet lidských bytostí, ale čím dál méně se jí to daří. Ohlašuje sice zrušení nenávisti mezi skupinami, avšak ve skutečnosti vře skupinovými protiklady všeho druhu : rasovými, národnostními, státními, náboženskými, třídními a jinými. Dosud nebývalý výbuch vnitřních zmatků a válek ve dvacátém století je nezvratným důkazem toho úpadku. Naše kultura odsuzuje sobectví všeho druhu a chvástá se socialisací a humanisací všeho a každého ; ve skutečnosti však rozpoutává nevázanou chamtivost, krutost a sobectví jak u jednotlivců, tak u skupin, počínaje nesčetnými skupinami politických kortešů a politicky utlačivých a násilnických gard a končíc u skupin hospodářských, politických, zaměstnaneckých, náboženských, státních, rodinných a jiných « (*Krise našeho věku*, p. 186-7).

Rozpad sensitivní kultury a společnosti však neznamená podle Sorokina, že západní populace fysicky zmizí, ani že úplně bude zničeno, co je obsahem soudobé kultury, počínajíc jejím hmotným blahobytem a končíc jejími duchovními hodnotami. Spíše lze čekat, že se

lidstvo postupně bude přiklánět k ideačním a idealistickým formám kultury.

Proti těm vitalistickým koncepcím kultury je třeba zdůraznit především, že kultura je sice i ve svých nejvyšších formách podmíněna přírodními činiteli, ale že ve své podstatě je utvářena prvky duchovními a to již na svém »nejnižším«³ stupni. Starší etnologové se domnívali, že nekulturní národové žijí jen čistě materiálním životem a hledí si jen své obživy; ale novější bádání ukazuje, že i nejprimitivnější kmeny mají své obřady, které určují rytmus jejich života a práce. Je zřejmé, že ty náboženské obřady nemohou být vyvozeny z vlivů okolí a z hmotných potřeb. Již na tom »nejnižším«³ stupni je patrné, že to je vnitřní stránka kultury, která vytváří její nejvýznačnější rysy. Jednota kultury nespočívá jen na společenství místa, plemenného původu a hospodářské činnosti, nýbrž vyvěrá především ze společných myšlenek a společného pojetí skutečnosti, jež se v primitivních společnostech projevuje magickými obřady a ve vyšších kulturách plnější formou náboženství, filosofie a vědy. Proto je možné, že dva národy mají totéž zeměpisné okolí a společný plemenný typ a přesto mají rozdílnou kulturu, nemají-li tutéž duchovní tradici. Celé země mohou přejít bez jakékoliv základní změny hmotných životních podmínek od jedné kultury k druhé a zaujmout nový postoj k životu, jak ukazuje případ islámu, který vznikl v arabských pláních a přetvořil život slovanských horalů v Bosně, malajských pirátů ve východní Indii, vysoce kulturních obyvatel měst v Persii a severní Indii právě tak jako život nevzdělaných černošských kmenů v Africe. Posledními hranicemi mezi národy nejsou rozdíly plemenné, jazykové nebo zeměpisné, nýbrž rozdíly v duchovních tradicích (Christopher Dawson, *Progress and Religion*. An historical enquiry. Sheed and Ward, London 1936. p. 76). Kultura není »organismus«, tedy nějaký uzavřený životní útvar. K největším dějinným zjevům náleží sku-

tečnost, že kultury se navzájem prostupují a prolínají. To neznamena, že každá kultura vznikla tím prolínáním, ale je sotva v dějinách velký národ, který by si nebyl přisvojil cizí kulturní prvky. Národní kultura není uzavřená monada : roste z tvorby jedinců oplodňované duchovním společenstvím nejen vlastního národa, ale i jiných národů, jak dosvědčuje na příklad bludná cesta určitých literárních motivů od národa k národu a od století k století. Ani prudké boje mezi křesťanskou Evropou a islámským světem nezabránily, aby do křesťanství nevůstily určité prvky arabské filosofie a vědy. V kultuře platí, že duch vane, kde chce, a že nezná hranic mezi plemeny, národy, státy, stavy a třídami lidí. Kultura naší doby je světová a podrobná analýsa v ní může zjistit nejrozumnější a vzájemně nejodlehlejší prvky rozumové, mravní, umělecké, literární, hospodářské a technické. Snadnější a rychlejší styk moderními dopravními prostředky poskytuje velké možnosti výměny kulturních statků a zesiluje tak světový a univerzální charakter moderní kultury.

Kulturní život nelze zkoumat a určovat metodami přírodovědnými. Metoda věd přírodních je jiná než metoda věd kulturních, jak zdůraznil již Wilhelm *Windelband* ve své štrasburské rektorátní řeči *Geschichte und Naturwissenschaft* 1894. Metoda přírodních věd je kauzální. Přenáší-li se ta metoda na jevy kulturní, hledají se » příčiny « těch jevů v zeměpisné poloze, podnebí, plemenných vlastnostech národů, tedy všude, jen ne v tvůrčím lidském duchu. Kulturní dějství se pak pokládá za nutný následek těch vnějších příčin asi v duchu Tainova výroku, že » ctnosti a neřesti jsou produkty právě tak jako cukr a kyselina sírová «. Rozvoj toho dějství se vidí v různých » křivkách », » rytmech », » vlnách », » cyklech » a samozřejmě se pokládá za předvídatelné podobně jako počasí nebo hektarový výnos pole osetého řepou.

Spenglerovy a Sorokinovy předpovědi o zániku kultury předpokládají existenci kauzálního nexu mezi

duchovními jevy, kterého mezi nimi ve skutečnosti není. Robert M. *Mac Iver* ukazuje v druhé části své knihy *Social Causation* (Ginn & Co, New York 1942), do jakých rozpaků se dostaly sociální vědy tím, že libovolně stanovily všelijaké » činitele « sociálního a kulturního života. Týž autor odmítá jak Spenglerovu teorii uzavřených křivek, tak i Sorokinovu teorii vln prostě proto, že nic nevysvětlují. Ostatně Sorokin sám ve své knize *Socio-cultural Causality, Space, Time* (Duke University Press, Durham 1943), kterou lze pokládat za pokus ospravedlnit metodu, jíž bylo užito v *Sociální a kulturní dynamice*, se ocítá v rozporu sám se sebou : na počátku své vědecké dráhy byl pozitivistou, evolutionistou a konečně behavioristou. *Sociální a kulturní dynamika*, v níž překonává své výchozí posice, nese ještě stopy toho původního zaměření. Nyní však, když klade snad až přílišný důraz na kvalitativní, diskontinuitní a tvůrčí ráz kulturního dění, zdá se opakování vln nebo rytmických kruhů a jejich předvídání vyloučeno.

4. Idealistické pojetí kultury

Názor německých pokantovských filosofů na kulturu vyplývá z jejich představy, že všechno dění je výrazem božského rozumu světového ducha. V subjektivním idealismu *Fichteově* je základní skutečností Já : tím Já se však nerozumí všední empirické já, nýbrž Já tvůrčí, jehož znakem je ryzí činnost (*reine Tätigkeit*) a sebeklad (*Selbstsetzung*). To Já není jen lidské a omezené, nýbrž obecné a světové, jakýsi všerozum. Lidská činnost, kterou Fichte velebí a za základ mravnosti pokládá, je pouhým výrazem absolutní činnosti světového rozumu, neboť nekonečné Já (obecný život nebo božství) se štěpí na mnohá empirická já nebo individua. Historické dějství vzniká podle Fichteova názoru ze

vzájemného působení dvou principů: víry a rozumu, jež se k sobě mají jako zákon a svoboda. V prvním období dějin, které je obdobím »nevinности« nebo rozumového instinktu, je rozumový prvek nevědomý, v druhém, jež je obdobím »počínajícího hříchu«, se instinkt dobra mění v donucující autoritu; v třetím, jež je obdobím »dovršeného hříchu«, se uplatňuje zvůle, sobectví a odpor proti pravdě (to je období přítomné); ve čtvrtém, jež bude obdobím počínající vlády rozumu nebo »počínajícího ospravedlnění«, bude pravda uznána za nejvyšší hodnotu a individuální já se podrobí rodovému rozumu. A konečně v období rozumového období, jež bude obdobím »dokonaného ospravedlnění a posvěcení«, splyne i vůle jedince s životem rodu a účel lidského života bude naplněn. Fichteovým kulturním ideálem je tedy postupné »zrozumování«; ten ideál se může podle jeho mínění uskutečnit, jen když empirické já bude poslouchat rozkazů Já ryzího. Empirické já má poslouchat: jsouc zčásti povahy pomyslné má i překážky své činnosti pokládat jen za domnělé a uvědomovat si, že si je staví samo. Odtud Fichteův důraz na činnost a povinnost: »Chtěj být, co být máš a co právě proto být chceš!« To je základní zákon nejvyšší mravnosti právě tak jako blaženého života. Svět je zesmyslověný materiál povinnosti: »Naše povinnost je jediná věc o sobě, která se podle zákonů smyslové představy přetvořuje ve smyslový svět: věci o sobě jsou to, co z nich máme udělat« (*Werke*, I.17).

V objektivním idealismu *Schellingově* se ztotožňuje subjekt a objekt, myšlení a bytí splývá v jedno v absolutnu. Příroda je organický celek, jehož principem je světová duše (*Weltseele*). Lidská duše je pouhá potence. Tím, že se stala uskutečněním, a chce vést vlastní a svobodný život, byla podrobena pomíjivosti a tak počaly dějiny světa. Cílem dějin je, aby se duše vzdala své svébytnosti a stala se opět čistou potencí před Bohem, pouhým vodičem a neprincipem. Ten cíl se uskutečňuje

v trojím stupni. Na prvním stupni dějin vládne slepá síla osudu, jež ničí vše vznešené. To je doba tragická. Hlavním dějem v ní je pád helénského národa. Na druhém stupni vládne znenáhla vznikající zákonitost: rodí se věda a umění, právo a stát. To je doba mechanická: jejím představitelem je římský stát, německé císařství a římská kurie. Ta doba trvá dosud. Na třetím stupni se bude to, co se dříve jevilo jako osud a později jako mechanická síla, projevovat jako prozřetelnost. Ta cesta lidstva nevede, jak se myslí, od malého k velkému, nýbrž naopak: na počátku je vždy velké a gigantické a teprve potom následuje soustředěné a organické. Homér je tak veliký, že žádná pozdější doba nebyla schopna vytvořit něco podobného jako on. Naproti tomu by sofoklovská tragédie byla v homérské době nemožná. Dějinná období se od sebe neliší pouhým více nebo méně tak zvané kultury: jejich rozdíly jsou vnitřní, jsou to rozdíly podstatně nebo jakostně různých principů, které se střídají a z nichž každý může ve své době dosáhnout nejvyššího stupně svého rozvoje (*Werke* II, 1, 239).

Nejpřednější složkou kulturního rozvoje je Schellingovi umění. Jako organismus je cílem přírody, tak umělecké tvoření stojíc nad věděním a jednáním je cílem ducha. V pravém umělci se sjednocuje příroda i duch a obráží se nejvyšší jednota, identita ideálního a reálního. Umělecké tvoření je zčásti nevědomé, čímž se podobá tvoření přírody, ale zčásti vědomé, čímž se projevuje jako činnost ducha. Spor mezi myšlením a bytím, řešený v přírodě jen nevědomě, se řeší v umění vědomě. Umění stojí výš než filosofie, neboť stále znovu zpodobuje, co filosofie nemůže vyslovit, totiž prvotní totožnost myšlenky a jsoucna, věčnou jednotu světa.

V absolutním idealismu *Heglově* je sice ponechán subjektivní idealismus Fichteův i objektivní idealismus Schellingův, ale obojí je spojeno v přísnější soustavu, v níž nejvyšším pojmem je rozum o sobě, který je

jádrem a podstatou všeho bytí a principem světa. Rozum sám o sobě nazývá Hegel ideou. Protivou ideje je příroda a jejích souborem je duch.

Nauka o duchu jedná nejprve o duchu subjektivním, to jest o duchu na jeho prvotním stupni, jak se vybavuje z vazeb přírody. Proti němu stojí duch již volný, vlastní vůle dostoupivší, čili duch objektivní, jenž se projevuje jako mravnost, rodina a stát. Stát je skutečnost mravní ideje, mravní duch sám, pokud svou mocí ovládá vědomí a jednání svých členů. Ve státě je celek účelem, jednotlivec prostředkem. Stát je rozumově-mravní podstata, s níž se má jedinec sžít a jí jako skutečnému rozumu se ve všem podrobit. Přemáhání přirozené subjektivnosti právem, mravem a státem je dráha, po níž se duch pozvedá k vyšší synthese. Synthesou ducha subjektivního a objektivního je pak duch absolutní. Ta synthesisa se uskutečňuje v dějinách tím, že duch si postupně uvědomuje svou svobodu, ale sám na jeviště dějin nevstupuje, nýbrž užívá k tomu národních duchů, lidských vášní a velkých mužů, kteří jsou takřka jednatelem (*Geschäftsführer*) světového ducha konající to, co doba žádá.

Duch se setkává s různými protivami a neshodami, ale usiluje povznést se nad ně, spojit rozpory, usmířit všechny protivy, pojmout svět do sebe, ale také poznat svou podstatu a zpředmětnit ji. Tím dospívá k nejvyššímu stupni vývoje, k plnému sebevědomí. V tom úsilí jsou tři vývojové stupně: umění, náboženství a filosofie jsou hlavní kulturní obory. Umění vyjadřuje ideu ve smyslové formě. Neopakuje skutečnost, ale povyšuje ji na stupeň ideálu přemáhajíc přitom odpor svých prostředků a dávajíc z nich prosvítat myšlenky. Nemá-li látka přemožena a projevuje-li se idea jen nejasně, vzniká umění symbolické: takové bylo staré umění orientální (skalní chrámy Indů, egyptské pyramidy a obelisky). Má-li duch převahu nad hmotou a překonává ji výrazem touhy a vroucnosti, vzniká umění romantické:

takové je umění křesťanského středověku. Jsou-li pak oba činitelé v rovnováze a navzájem úměrné, vzniká umění klasické: takové je umění řecko-římské.

Ale umění nemůže vyjádřit nitro plně a proto idea přechází umělecké tvoření a dává se poznat ne smyslovým nazíráním, nýbrž duchovým představováním a to se děje v náboženství. Jeho obsahem je povznesení ducha k absolutnu a k jednotě s Bohem. Z různých forem náboženství nejdokonalejší je křesťanství, poněvadž je v něm plně uskutečněna jednotu Boha s člověkem, dokonalé splynutí absolutní bytosti s bytostí konečnou.

Ale to, co se v náboženství poznává představivou, tedy méně dokonalou formou, podává filosofie ve formě ryzích pojmů. Obsah obou je týž, jen forma poznání je jiná. Ale ani ve filosofii nepřicházíme hned k jasné ideji: filosofické pojmy se vyvíjejí, jak víme z dějin filosofie, jen postupně. Každá filosofická soustava byla ve své době nutná a je také relativně pravdivá, pokud je obrazem onoho stavu vyspělosti, jehož lidské poznání v té době dosáhlo. Lidská kultura je tedy projevování ducha. V umění se duch projevuje smyslným médiem, v náboženství představováním, ve filosofii pojmem, čili postupně: obrazem, vírou a věděním.

I v názorech novějších filosofů kultury doznívají motivy německého idealismu a to v různých obměnách. O Fichteovu myšlenku rozumového vývoje se opírá Jonas Cohn (1869-1947) a zjišťuje v ní dvě řady, totiž racionální konstrukci a zkušenost. Zkušenost nám ukazuje, na kterém stupni jsme v přítomné době. Zkušenost je to, co je, konstrukce je to, co být má. Obě řady jsou na sobě závislé. Není možno určit systém hodnot nějaké periody, na příklad přítomnosti, jen tak, že by se hotová soustava přenesla na část skutečnosti poznané nezávisle na té soustavě. Systém hodnot je možno vytvořit jen se zřetelem ke skutečnosti. Všechna vymezení hodnot vycházejí z našich zážitků, ale ty závisí na naší

přítomnosti. Co prožíváme, je podmíněno nejen daným nám materiálem, nýbrž i naší schopností prožívat. Více nebo méně nevědomým základem té schopnosti jsou hodnoty. Racionální a iracionální prvky netvoří dvě od sebe odloučené řady: spíše mají obě účast, ač jen relativní, na každém poznání a na každém jeho stupni. Na tom obecném předpokladu se pak snaží Cohn určit souvztažnost konstrukce a zkušenosti a tím i smysl přítomné kultury (Jonas Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*. Felix Meiner, Leipzig 1914).

K Schellingově myšlence organické jednoty se hlásí Othmar Spann (1878-1950) a to jak ve své *Gesellschaftslehre* (Quelle & Meyer, Leipzig 1930), tak ve své *Geschichtsphilosophie* (Gustav Fischer, Jena 1932). Odmítá naturalistické pojetí společnosti a kultury prohlašuje Spann společnost za » duchovou skutečnost, to jest za soubor jevů vyznačujících se nekausální, v nejširším smyslu slova předempirickou, spontánní, smysluplnou a celostní povahou « (*Soziologie*. Handwörterbuch d. Staatswiss., p. 655). Společenské jevy nevznikají příčinnými vlivy a vztahy samostatných jedinců. Společnost je ve své nejvnitřnější podstatě samostatná duchová společnost, a to takového druhu, že její prvky — ať jsou to činy nebo myšlenky osob, ať společné útvary jako podnik, národní hospodářství, kmen, národ — jsou jen údy společnosti, takže jsou myslitelné a mohou existovat jen v té své » údovosti « (*Gliedhaftigkeit*). Ojedinělý duch je tedy jen úd předem daného nadosobního celku. Základní vlastností všeho ojedinělého je » údovost «. Osobnosti musí být chápány především jako údy duchového dění, jež vytvářejí nebo řídí a dále jako údy oněch institucionálních celků, jimž jako údy slouží. Význam historických osobností je v jejich » údovosti « (*Geschichtsphilosophie*, p. 173).

V duchu Heglově pojímá kulturu právní filosof Julius Binder (1870-1939), který se vzdává pojmu skutečnosti, jak jej vybudoval kantismus, a pokouší se vedle

skutečnosti přírody viděné, případně vytvořené nazíráními formami a kategoriemi, ustavit skutečnost kultury, jejíž předměty nejen že jsou, ale také něco znamenají. Kultura je skutečnost mající smysl, utváření ve svobodě rozmyslu podle zákonů svobody (Julius Binder, *Philosophie des Rechts*. G. Stilke, Berlin 1925, p. 135). Z počátku ještě odmítá Binder Heglovo pojetí immanence ideje. Idea vytváří skutečnost prostřednictvím individuí, a to je proces ducha subjektivního i objektivního, v němž se objevuje i právo.

Právní idea má svůj obsah v myšlence pospolitosti. Pospolitost je nutná forma lidského bytí, jež záleží v účasti jedince na objektivním rozmyslu. Formou konkrétního společenství, to jest národa, je právo. Společenství se udržuje právním donucováním, jinými slovy, právo je donucování jednotlivce ke společenství. Důraz na společenství ovšem znamená nedbání osobnosti. Ostatně Binder sám označuje svůj názor jako »transpersonalistický«.

Nakonec přechází Binder úplně k Heglovi a snaží se ve smyslu absolutního idealismu pochopit skutečnost přírody a skutečnost kultury jako jednotu v díle *Grundlegung zur Rechtsphilosophie* (J. C. B. Mohr, Tübingen 1935). Idealismus neznamena podle jeho výkladu popření reality, jež by se tak stala něčím, co je toliko představováno, nýbrž znamená pochopení reality jako ideality, to jest pochopení skutečnosti jako skutečnosti ducha. Duch jako duch národa není odloučen od přirozených souvislostí, uskutečňuje se v přírodním útvaru národa právě tak jako v jeho kulturním tvoření. Výrazem dějinného ducha národa a zároveň jeho životní vůle je stát, v němž národ žije ve formě práva, aby zachoval svou dějinnou bytnost a uplatnil se v politickém světě (*Grundlegung zur Rechtsphilosophie*, p. 45).

Základním omylem idealistických koncepcí kultury je ztotožnění logického a ontologického (lépe ontického) řádu. Obecné je idealistům konkrétní, jinými slovy :

idea jako taková je skutečnost. Obecnost se dále ztotožňuje s celostí : u Spanna se má idea k věcem jako celek ke svým částem. Společnost se ztotožňuje s objektivním duchem. Jedinec má svou podstatu a své bytí jen jako úd společnosti. Poměr jedince ke společnosti není jen vztah, nýbrž ústrojná a životní jednota.

Proti námitce, že individuum je tak potlačováno, se ohrazuje Spann tvrzením, že » údovost « neznamená setření nebo zničení individuality, nýbrž její zdůvodnění a rozvoj. Část prý nezaniká v celku. Celek je útvaryný princip světa, ale existuje také nad světem. Přesto je zřejmé, že celek má ve Spannově pojetí prvenství. Spannův universalismus — tak on nazývá svůj systém — počíná a končí zásadou : veškeré jsoucno existuje jen jako » úděl « (*Ausgliederung*) celku. To ovšem nelze jinak interpretovat než jako negaci lidské osoby, její tvůrčí svobody a samostatnosti.

Přiznává-li Binder, že jeho pojetí kultury je » transpersonalistické », neliší se nijak od ostatních idealistických filosofů kultury, kteří jsou slepí k významu osobnosti v kulturním životě, a proto ji snižují na pouhý nástroj neosobního pochodu podávající si tak nakonec ruce s naturalisty : rozdíl je jen v tom, že idealisté ten pochod pokládají za duchový, kdežto naturalisté za přírodní.

5. Osobnost a kultura

Nejbližším určením každého jsoucna je činnost. Vše stvořené směřuje k svému zdokonalení, k rozvoji svých schopností a vloh. Činnost je výrazem bytnosti. Řád činnosti vyplývá z řádu bytí. Proto každá bytost může být činná jen v mezích své bytnosti a v úměře k ní. To platí i o lidské osobě. Osoba není jen bytí o sobě nýbrž i vlastní, svézákonná, vědomá a svobodná činnost, jejímž účelem je rozvoj schopností a zdokonalení

člověka. Ta činnost je úkol, povinnost a odpovědnost. Jaká osoba, taková činnost. Člověk se nezdokonaluje jakýmkoliv způsobem, nýbrž způsobem, jaký je dán jeho lidstvím. Osobní zdokonalení zahrnuje všechny schopnosti a vlohy, tělesné i duševní, mravní i duchovní.

Specifický rozdíl, kterým se člověk odlišuje od jiných bytostí, je jeho rozumová stránka, duch. Proto zdokonalovat se znamená pro člověka především jednat jako bytost rozumná. Tím se nevyklučuje péče o tělesnou stránku, ani se ta stránka nesnižuje. Ale ovšem nepřiznává se jí také prvenství. Kdo žije jen tělesně, je sice člověk, ale nejedná jako člověk. Duchový rozvoj člověka obsahuje dva dílčí úkoly: vzdělání rozumu a pěstění vůle. Obojí vrcholí v poznání životního cíle a v úsilí dosáhnouti ho správně volenými prostředky.

Nejvlastnější předností ducha je tvořivost. Člověk je tvor tvořivý. Tvořit znamená něco nového udělat, objevit nebo vynalézt, něco, co zde dosud nebylo a co dosud nikdo neviděl a neznal. Nelze sice čekat od každého člověka, že vytvoří velká díla vědecká, umělecká nebo technická, ale zkušenost učí, že tvůrčí činnosti ve svém oboru a v dosahu svých schopností je schopen každý člověk. Každý má nějakou » myšlenku «, » nápad «, » návrh « etc. Tvořit znamená jednat svobodně a nezávisle. Na rozdíl od jiných bytostí na zemi nejedná člověk nutně, v slepé poddanosti přírodním nebo společenským silám, poněvadž není ani pouhou částí přírody nebo společnosti ani funkcí nějakého světového ducha, nýbrž bytostí samostatnou a svéprávnou. Základ jeho svobody je v rozumovém poznání. Rozum a vůle úzce spolu souvisí. Kde není poznání, není ani chtění. Vůle není slepá a slepě činná mohutnost. Vůle volí, to jest rozhoduje se na základě rozumové úvahy. Samostatnost a svézákonnost osoby ovšem není nějaká zvůle nebo nevázanost. I duch je podroben zákonu. Ale zákon jej nezotročuje. Svatý *Tomáš* nedefinuje svobodu jako právo na sebeurčení, nýbrž jako schopnost voliti prostředky

v řádu cíle (S th 1 q 62 a 8 ad 3). Vůle je zaměřena k dobru : chce dobro. Immanentním dobrem, k němuž směřuje vůle člověka, je zdokonalení vlastní osoby. Veškerá činnost člověka je především činnost immanentní. Nejvyšší a nejvlastnější immanence přísluší duchu. Duchové poznání a chtění se rozvíjí v nejvnitřnější oblasti osoby a proto lidská osoba slouží svou činností především sama sobě.

Člověk však není jen ojedinelá bytost, nýbrž i úd společnosti. Ale poněvadž je osobou, nenáleží společnosti všemi svými hodnotami a zájmy. To neznamená odcizení společnosti nebo popření společnosti. Právě jako osoba je člověk nositelem vší sociální činnosti. Jen jako osoba může společensky žít. Právě jako osoba, to jest bytost svéprávná, je ohniskem společenských vztahů. První sociální funkcí osoby je uplatnění společenských vloh, které jsou spojeny s individuální přirozeností. Údem společnosti se člověk stává v pravém smyslu teprve tehdy, když se do ní svobodně včlení. Povinnost toho včlenění vyplývá ze spolčivé povahy člověka. Ta spolčivá povaha má ovšem duchový ráz, i když se projevuje jako přirozený sklon. Přirozený zde neznamená : smyslový, pudový, instinktivní, nýbrž shodný s přirozeností, která je u člověka rozumová a svobodná. A tak tím, že se včleňuje do společnosti, poslouchá člověk hlasu své přirozenosti. Význam toho včlenění je pak dvojí : člověk jednak přijímá od společnosti určité hodnoty, jednak sám určitými hodnotami společnost obohacuje. Že přijímá, je možné jen proto, že je osobou, to jest bytostí schopnou svobodného rozvoje a zdokonalení. A že dává, je možné jen proto, že je bytostí tvořivou.

Přitom a přesto je člověk jako osoba nadřazen společnosti. Vždyť společnost není nic jiného než svobodný výtvar ducha. Každý společenský řád se ustavuje tím, že se lidé svým poznáním a chtěním svobodně sdružují. Svou povahou je sice člověk vázán k společenství, ale

jako bytost samostatná a svézákonná nikdy nemůže být snížen na pouhou část společnosti nebo na pouhý prostředek k nějakému společenskému cíli. Je pravda, že jedinec závisí na společnosti a že je tudíž jeho povinností společnosti sloužit. Ale žádný člověk se nemůže podle své přirozenosti včlenit do společnosti, sledovat její cíle a přijímat její vlivy jinak než když je činný jako osoba, to jest když se vnitřně zdokonaluje a tím přispívá i k rozvoji společnosti, jejímž je údem. Kultura je tedy dílo člověka jakožto osobnosti vědomě a svobodně včleněné do řádu společnosti.

Účast osoby na díle společnosti je vždy svérázná a osobitá. Ba více : kultura je vytvářena především velkými osobnostmi.

» Nemožnost odvodit velké muže z náboženské společnosti, z národa a státu, stále živí víru, že svět je tajně řízen hierarchií vznešených, ale o sobě nepoznatelných mistrů. Duševně prostřední masa těžko chápe, že jsou vskutku jedinci, kteří jsou tak tvůrčí, jak podle nejasných jejích představ jsou bohové. Dovede věřit jen v moc počtu — tu víru vyjádřil Lenin poučkou o » tvořivé síle mas «. V jedné věci však má ta nevykořitelná víra pravdu : velký jedinec ztělesňuje vždy jiný typ než skupina, v níž žije, a proto nemůže buď vůbec nebo jen těžko být pochopen z jejích předpokladů. Není druhový (*artgerecht*) ; představuje vzhledem k druhu něco ústrojně nového « (Hermann Keyserling, *Das Buch vom persönlichen Leben*. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart-Berlin 1936, p.144).

Unamuno se domnívá, že u velkého jedince se mohou osobní prvky odosobnit, takže se stane hlasem národa a podaří se mu vyslovit to, nač všichni myslí, aniž by to dovedli vyjádřit. Cervantes stojí podle jeho názoru hluboko pod svým dílem : otcem Dona Quijota není Cervantes (ostatně Cervantes se v předmluvě svého díla nazývá otčímem, ne otcem Dona Quijota), nýbrž národ, který jej zplodil v Cervantesovi : proto také Cervantes, jakmile dopsal Dona Quijota, stal se opět

jen potulným spisovatelem bez valného významu (Miguel de Unamuno, *Španělské essaye*. Edice Atlantis, Brno 1937, p. 56-8).

Význam historické osobnosti je v tom, že její činy se uchovávají v paměti generací jako ideál a vzor. Je ctěna, milována a napodobována. Často na ni národ přenáší své představy o svatosti, moudrosti, hrdinství a dokonalosti. Působí pak nejen tím, čím vsutku byla, nýbrž i tím, co představuje. Z minulosti, příkladu velkých otců a slavných předků čerpá národ sílu k uskutečnění svých ideálů. Velké činy velkých lidí se stávají zážitkem společnosti a vtiskují se nesmazatelně do její paměti a to i u tak zvaných přírodních národů a ustavují tak individualitu národa. Kulturní úkoly, jež samy o sobě mají objektivní ráz, řeší pak každý národ způsobem sobě vlastním. Lze tedy mluvit o národní kultuře, ale ne jako o uskutečňování nějakého » národního ducha « ve smyslu Heglově, nýbrž jako o souboru výkonů a děl na poli vědy, literatury, umění a filosofie, pokud se v nich obráží specifický poměr k hodnotám vlastní právě určitému národu.

Význam a vliv velkých osobností však zpravidla přesahuje úzký rámec národa, z něhož vyšly. Myšlenky, které hlásaly, díla, která vytvořily, se stávají » duchovním majetkem « celého lidstva a mravní příklad, jež daly, není omezen ani časem ani prostorem. Srovnávací studium kultury ukazuje, že formy kultury jsou sice v různých dobách a na různých místech různé, ale že kultura lidská je universální :

» Všechny stránky dějin nám ukazují, že lidstvo vědomě usilovalo o jednotu kultury překonávajíc tak neprostřední vědomí sounáležitosti a pokrevního společenství, i když cílem toho úsilí nemohla být souhra jednotlivých kulturních sil, jež se zdánlivě řídí jen vlastní zákonitostí a směřují k jednotě svého oboru, a i když ty snahy nelze uvést přímo pod pojem kultury, nýbrž pod pojem náboženství, státu, vědy, umění a hospodářství. Příznačné je, že v té řadě chybí samo společenství

a že teprve vědomé společenství, jež je společnost, směřuje vědomě k své jednotě, jež má být výrazem celé kultury « (Alois Dempf, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*. Eine vergleichende Kulturphilosophie. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1924, p. 358).

Jednota lidské kultury má základ v přirozenosti člověka, která je ve všech dobách a na všech místech podstatně stejná. Všichni lidé mají v podstatě týž tělesný a duševní život, stejný přirozený mravní zákon a stejný poslední cíl. A jako jednotlivý člověk nemůže rozvinout své vlohy, je-li zcela sám, tak ani národy a státy nemohou dosáhnout své dokonalosti v osamocení.

Nejživěji se pocituje vzájemná závislost národů na poli hospodářském. Ani nejzásadnější hlasatelé hospodářské soběstačnosti nemohou tvrdit, že nějaký stát se zcela obejde bez mezistátní výměny statků. Ale i v jiných oborech je vidět, jak věda, umění, vynálezy, sociální a politické ideje přecházejí hranice původního státu a jak si je přisvojuje celé kulturní lidstvo. Všechny národy jsou prostoupeny příslušníky cizích národů, kteří k nim přicházejí jako vyslanci, misionáři, obchodníci, odborníci, vystěhovalci a uprchlíci. Některé země jsou dokonce již jen jakýmsi mezinárodním kadlubem, v němž se mísí nejrůznější etnické prvky. A tak čím více se rozvíjí kultura, tím více se uplatňuje hospodářská a sociální vzájemnost národů. Je tudíž mylné, prohlašují-li se vztahy mezi národy za čistě smluvní, jako by závisely jen na libovůli lidí nebo vlád. To však neznamená, že by kulturní život lidstva směřoval k porušení individuálních rozdílů mezi lidmi a národy. Jednota kultury nezáleží v neutralisaci kulturního svérázu jednotlivých národů, nýbrž v účelné směně hmotných i duchovních statků, a také ne v potlačení přirozených prvků národnosti, nýbrž ve vědomí společného cíle lidstva a v úsilí o zdokonalení všech národů.

6. Kulturní vědy

Vědy obírající se člověkem a jeho dílem a uváděné jako protiklad věd přírodních bývají označovány různě : jako vědy historické (Rickert) humanistické (Bluntschli), účelové (Stammler), jako vědy o člověku (Hildebrandt), jako vědy společenské nebo volní (*Willenswissenschaften* - Plenge), vědy o národním životě (Roscher) a vědy státní (L. Stein). Angličané užívají výrazu *moral sciences*, podobně Francouzi *sciences morales*, Italové *scienze morali*, Němci *Geisteswissenschaften*. Výrazu » duchovědy « užíval hlavně Dilthey a jeho škola. Název » vědy kulturní « zavedl Rickert, který klade pojem kultura proti pojmu příroda. Názevu » kulturní vědy « je třeba dát přednost, poněvadž výraz » duchovědy «, i když je věcně správný a zdůvodněný, připomíná příliš heglovské konstrukce ducha.

Kulturní vědy zůstaly mnohem déle než přírodní vědy ve spojení s filosofií, ale jejich vlastní předmět a vlastní metody se počaly zdůrazňovat, když přírodní vědy vystoupily do popředí a výraz » věda « se počal zúžovat na označení bádání o přírodě. První noetik kulturních věd, Wilhelm Dilthey (1883-1911), dělí vědy podle předmětu na přírodovědy a duchovědy. Předmětem duchověd je mu historickospolečenská skutečnost. Rozdíl mezi přírodními vědami a duchovými vědami je v tom, že předmět přírodních věd je mimo nás a naše poznání toho předmětu bude tím dokonalejší, čím více budeme odezírat od poznávajícího subjektu : kdežto předmět duchových věd je v nás, takže na něj neusu-
zujeme, nýbrž jej prožíváme. Význačnou vlastností toho prožívání je celost. Duševní život a jeho projevy tvoří vždy celek, který nelze dělit. Uměleckému dílu nebo společenskému zřízení může být rozuměno jen jako celku. Cíl duchových věd je podle Diltheye čtverý : 1. poznání skutečnosti (*Wirklichkeitserkenntnis*), 2. hodnocení (*Wertsetzung*), 3. určení účelu (*Zweckbestimmung*)

a 4. stanovení normy (*Regelgebung*). Ten čtvrtý cíl není jen teoretický, nýbrž i praktický.

Na rozdíl od Diltheye soudí Wilhelm *Windelband* (1848-1915), že většina duchových věd se vyznačuje prostě tím, že jejich předmětem není obecné, nýbrž jen ojedinělé. Přírodní vědy generalisují, to jest hledají obecné a společné znaky jevů a obecně platné zákony : jsou to tudíž vědy nomothetické. Duchové vědy však zkoumají jednotlivé vědy a jsou to tudíž vědy idiografické.

Windelbandovy názory dovršuje Heinrich *Rickert* (1863-1936) vycházející z přesvědčení, že pro třídění věd na logickém podkladě nemá významu stavět proti sobě přírodu a ducha, nýbrž že je třeba stavět proti sobě přírodu ve všeobecnosti jejích vztahů a dějiny jako výraz jedinečného, neopakovatelného a vztahujícího se k hodnotám. Výraz dějiny znamená logickou protivu přírody, kultura pak její protivu věcnou. A jelikož kultura je souhrn individuálních jevů, které mají vztah k hodnotám a pro svou jedinečnost musí být zkoumány historickou metodou, staví Rickert proti vědě přírodní vědu kulturní, která však neobsahuje psychologii, neboť ta je vědou zevšeobecňující (Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1926).

Erich *Rothacker* (1888-1965) definuje duchové vědy jako »vědy o světě člověkem samým vytvořeném«. Tříditi lze duchové vědy podle jeho názoru dvojím způsobem : buď podle praxe a tradice — takové obory jsou stát, právo, hospodářství, umění ; buď podle logického dělidla uplatňujícího se uvnitř odborných věd : a pak má každá duchová věda část historickou (právní historie, dějiny umění, dějiny literatury), dogmatickou (soustavné podání zásad určitého oboru), filosoficky hodnotící či normativní (filosofie státu, filosofie náboženství, estetika, právní filosofie) a teoretickou (soustava pojmů odvozených ze zkušenosti, na příklad různé umě-

lecké techniky, národní hospodářství, státověda, gramatika). (Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. R. Oldenbourg, München-Berlin 1927.)

Veden snahou zařadit do soustavy věd právní vědu, rozlišuje Jaroslav Kallab (1875-1942) vědy, které se starají o to, co jest, a vědy, které se zabývají tím, co platí. Na to, co platí, se lze dívat buď vzhledem k ideálu pravdy, buď vzhledem k ideálu dobra. Oba ty velké obory se dělí na vědy teoretické a praktické. Teoretické pak na nomothetické a idiografické, praktické na technické a normativní (Jaroslav Kallab, *Úvod ve studium method právnických*. I/II, Brno 1920-1921).

Karel Engliš (1880-1961) považuje za základ třídění věd logickou strukturu vědecké práce. Poznáváme jednak svět, jak jest, jednak svět, jaký být má. Předmětem přírodních věd jsou zjevy, které si představujeme jako existentní a které chápeme kausálně (příčina - následek). Od přírodních věd se liší vědy účelové či teleologické, jejichž předmětem je to, co je chtěno (postulát) a co chápeme finálně (účel - prostředek), jakož i vědy normativní, jejichž předmětem je to, co být má (norma) a co chápeme logickým důvodem (Karel Engliš, *Teleologie jako forma vědeckého poznání*. Fr. Topič, Praha 1930).

Jiřina Popelová (1904) vychází ze skutečnosti, že předmětem kulturních věd je člověk a jeho dílo. Ty vědy se od sebe liší tím, že se buď zabývají člověkem jako celkem (antropologie) nebo duševním životem člověka jako celkem (psychologie), nebo společností jako celkem (sociologie). Ty vědy se však mohou obírat jen určitými úseky jevů duševních, kulturních a společenských a také se mohou obírat člověkem a jeho dílem z různých hledisek a různými metodami. Všechny ty úseky s různým stanoviskem vědcovým se mohou různým způsobem kombinovat, takže vzniká velký počet kulturních věd křížících se navzájem rozsahem vědního předmětu i způsobem pojetí. Proto pomíjí Popelová jednotný seřazovací princip a klade na první místo kul-

turní obory, v nichž se více uplatňuje stránka výrazová (a kde je větší možnost individuálního tvoření) jako jsou řeč, věda, umění, mravnost, a na druhé ty obory, které vytvořily trvalé vnější instituce (kde je patrnější společenský podklad): právo, hospodářství, stát. Přejít mezi nimi tvoří obory, kde stránka individuální a společenská, výrazová a organizační se vyrovnávají. Vědní předměty kulturních věd pak jsou: člověk (jako celek individuální i kolektivní), řeč, věda, umění, náboženství, mravnost, výchova, právo, hospodářství, stát. Každý ten předmět lze zkoumat s hlediska historického, systematicko-morfologického, srovnávacího, psychologického, sociologického a filosofického. Těm předmětům odpovídající vědní celky jsou kulturní antropologie, jazykověda, vědosloví, uměnosloví, věda o náboženství, mravověda, pedagogika, právní, ekonomické a politické vědy.

Jako společné vlastnosti kulturních věd označuje též autorka:

1. *Nesnadnost izolace*. Jednáme-li o přírodě, můžeme odezírat od člověka, ale pojednávající o člověku a jeho díle nemůžeme odlučovat člověka ani jeho dílo od přírodních pochodů, takže předmět každé kulturní vědy spadá i do okruhu některé vědy přírodní a může být zpracován částečně i přírodovědnými metodami, což vede k nedorozuměním a sporům mezi zástupci kulturních a přírodních věd. Pěstitelé přírodních věd si zpravidla osobují přesnost, vědeckost a objektivnost a ostatním vědám ji buď zcela nebo zčásti upírají. Naproti tomu i někteří zástupci kulturních věd tvrdí, že svému předmětu rozumějí lépe než přírodovědci, protože kulturu tvoří člověk a tedy jí může rozumět, kdežto přírodovědec zkoumá přírodní jevy, jichž nevytvořil a které zná jen nedokonale.

2. *Niternost*. Kulturní díla jsou vnější projevy niternosti a proto se v kulturních vědách uplatňuje i metoda introspekční, vmýšlení, vcitování a vžívání,

která je jakousi analogií smyslového vnímání ve vědách přírodních.

3. *Smysl*. Kulturní vědy se snaží nalézt smysl kulturního díla. Smyslem se rozumí vnitřní obsah, který byl dílem projeven a který lze interpretační metodou zjistit na základě vnějších značek a forem.

4. *Účel*. Kulturní vědy hledají účel lidského díla. Účel můžeme nalézt tam, kde předpokládáme, že původcem nějakého činu nebo děje je chtějící subjekt. Ten subjekt nemusí být brán jen ve smyslu psychologickém, poněvadž mluvíme i o vůli státu, národa, instituce. Že se pojem účelu vyskytuje ve všech kulturních vědách, je přirozené, poněvadž v předmětu jejich bádání všude vystupuje člověk jako chtějící subjekt.

5. *Hodnocení*. Každá kulturní věda vybírá a zpracovává svůj předmět se zřetelem na určitý systém hodnot. Ty hodnoty však sama stanovit nemůže, takže se vlastně řídí mimovědeckými předpoklady. To pak dává podnět k sporům o hodnotící kritéria.

6. *Normativnost*. Přírodní vědy mohou jen popisovat, ale ne předpisovat. Kulturní vědy se však zabývají lidskými díly a zkoumají tudíž i normy, jichž je třeba dbát, aby taková díla mohla vzniknout. Od přírodovědných zákonů se liší normy tím, že nejsou nutné v obecném smyslu, nýbrž jen vzhledem k určitému cíli, jehož má být dosaženo. Při obecné autoritě vědy vůbec není třeba se divit, že kulturní vědy nejenže normy zkoumají, nýbrž že některé z nich je i tvoří.

7. *Historičnost*. Proměnlivost lidského díla způsobila, že první kulturní vědou byl dějepis, který obsahoval mnoho poznatků, jež se později staly předmětem samostatných věd. To bylo také příčinou, že metody historie byly a jsou pokládány za typické metody kulturních věd (Dilthey, Windelband, Rickert). Ten názor však ustupuje do pozadí tím více, čím více se vyvíjejí systematické kulturní vědy a čím více všeobecný dějepis ustupuje dějinám jednotlivých kulturních odvětví (Jiří-

na Popelová, *Poznání kulturní skutečnosti*. Kruh přátel filosofie Vladimíra Hoppe, Praha 1936, p. 50-72).

Ovšem historičnost je vlastností kulturních věd, jen pokud jsou jejich předmětem lidská díla již uskutečněná. Avšak lidské dílo je tvoření s prospektivní tendencí představ, idejí, přání, tužeb a ideálů. Ty ideály pořádat a zdůvodňovat, vykládat a hlásat není již úkol kulturních věd, nýbrž filosofie kultury. Ovšem interprety těch ideálů nemusí být a ani nebývají jen katedroví filosofové, nýbrž i proroci, věštcí, náboženští a sociální reformátoři, básníci a politikové.

Je-li kultura uskutečňování hodnot, uzavírá Popelová, musí se kulturní vědy opírat o filosofii, která stanoví řád hodnot. Jinak by hodnotící soudy vědy neměly základu. Bez toho základu zůstává věda jen v deskriptivním a nanejvýš explikativním stadiu a vychloubá-li se » objektivností«, » netendenčností«, » nestranností« a omezuje-li se na pouhé zjišťování toho, co se děje, přitom se však neodvažuje říci, co se dít má, poznává-li, že cesty jsou různé, ale neříká, která je pravá, je mnohem vzdálenější životu než opovrhovaná filosofie, které se připíná znehodnocující atribut » neživotnosti«. Kde historie jen zjišťuje, co bylo, ale nechce být *magistra vitae*, kde etika jen popisuje lidské jednání, ale neurčuje mravní cíle, kde sociologie se omezuje jen na statistiky a rozbory ale nevyvozuje závěry pro správné uspořádání společnosti, kde literární historie a dějepis jen psychologisují a sociologisují, ale nehodnotí, a kde konečný cíl člověka a smysl života se prohlašuje za nepoznatelný, tam je nejlépe vidět, že ne filosofie, nýbrž věda odloučená od filosofie je cizí životu.

BIBLIOGRAFIE

- Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*. Manesse Verlag, Zürich 1945.
- Siegfried Behn, *Das Ethos der Gegenwart*. Peter Hanstein, Bonn 1934.
- Paul Bergemann, *Ethik als Kulturphilosophie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1904.
- Philipp Bersu, *Kulturen und Religionen*. Rückblicke und Ausblicke auf das Ringen und Sehnen der Menschheit. Union, Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin 1926.
- Julius Binder, *Grundlegung zur Rechtsphilosophie*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1935.
- Julius Binder, *Philosophie des Rechts*. G. Stilke, Berlin 1925.
- Franz Boas, *Race, Language and Culture*. The Macmillan Co., New York 1949.
- Aron Cohn, *Hauptprobleme der Wertphilosophie*. Jahoda & Siegel, Wien 1934.
- Jonas Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*. Felix Meiner, Leipzig 1914.
- Alois Dempf, *Kulturphilosophie*. Oldenbourg, München 1932.
- Alois Dempf, *Weltgeschichte als Tat und Gemeinschaft*. Eine vergleichende Kulturphilosophie. Max Niemeyer, Halle (Saale) 1924.
- Paul Diepgen, *Medizin und Kultur*. Ferd. Enke, Stuttgart 1938.
- Johannes Dierkes, *Kultur und Religion*. Ein Beitrag zur Kulturkrise der Gegenwart. Junfermann, Paderborn 1925.
- T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*. Faber and Faber, London 1949.
- Lucien Febre, Émile Tonnellat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo, Louis Weber, *Civilisation, le mot et l'idée*. La Renaissance du Livre, Paris 1930.
- James Feibleman, *The Theory of Human Culture*. Duel, Sloan and Pearce, New York 1946.
- Ludwig Freund, *The Threat to European Civilization*. Sheed and Ward, London 1935.
- Theodor Haecker, *Christentum und Kultur*. Kösel & Pustet, München 1927.

- Nicolai Hartmann, *Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1935.
- Johannes Hessen, *Wertphilosophie*. Ferd. Schöningh, Paderborn 1937.
- A. Christoffel, *Trieb und Kultur*. Benno Schwabe, Basel 1939.
- Robert M. Mac Iver, *Social Causation*. Ginn & Co., New York 1942.
- Hermann Klaatsch, *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*. Bonn, Berlin 1922.
- Ignaz Klug, *Das Reich der Werte*. Ferd. Schöningh, Paderborn 1931.
- Aurel Kolnai, *Der ethische Wert und die Wirklichkeit*. Herder, Freiburg im Br. 1927.
- Julius E. Lips, *Vom Ursprung der Dinge*. Eine Kulturgeschichte des Menschen. Bibliogr. Institut, Leipzig 1953.
- Franz Mahr, *Religion und Kultur*. C. J. Becker, Würzburg 1932.
- Jacques Maritain, *Náboženství a kultura*. Edice Akord, Brno 1936.
- Lewis Mumford, *The Condition of Man*. Martin Secker & Warburg, London 1948.
- Hugo Münsterberg, *Philosophie der Werte*. J. A. Barth, Leipzig 1921.
- Arnold S. Nash, *The University and the Modern World*. S. C. M. Press, London 1945.
- Paul Natorp, *Fjedor Dostojewskijs Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise*. Diederichs, Jena 1923.
- Ralph Barton Perry, *General Theory of Values*. Longmans & Geen, London New York 1926.
- Max Picard, *L'homme du Néant*. Éd. de Baconnière et Éd. du Seuil, Neuchatel-Paris 1947.
- Jiřina Popelová, *Poznání kulturní skutečnosti*. Kruh přátel filosofie Vladimíra Hoppe, Praha 1936.
- Heinrich Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1924.
- Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1926.
- Erich Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*. R. Oldenbourg, Berlin 1927.
- Félix Sartiau, *La civilisation*. Colin, Paris 1931.
- Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*. Max Niemeyer, Halle 1913/16.
- Albert Schweitzer, *Kulturphilosophie*. C. H. Beck, München 1923.
- Albert Schweitzer, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur*. C. H. Beck, München 1928.

- H. Soden, *Christentum und Kultur*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1933.
- Konrad von Soden, *Über die Ewigkeit des Reiches der Kultur*. Felix Meiner, Leipzig 1938.
- Pitirim A. Sorokin, *Socio-cultural Causation, Space, Time*. Duke University Press, Durham 1943.
- Othmar Spann, *Gesellschaftslehre*. Quelle & Meyer, Leipzig 1930.
- Tomáš Trnka, *Filosofie kultury. Člověk a jeho dílo*. E. Beaufort, Praha 1941.
- Miguel de Unamuno, *Tragický pocit života v lidech a národech*. Symposion, Praha 1927.
- Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*. Stock, Paris 1913.
- Joh. M. Verweyen, *Religion und Kultur*. Quelle & Meyer, Leipzig 1925.
- Giovanni Batista Vico, *La scienza nuova*. Garzanti, Milano 1947.
- Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*. Leiden 1935.
- Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1924.
- Peter Wust, *Naivität und Pietät*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1925.
- Blahoslav Zbořil, *Problémy hodnoty. I. Poznání, hodnocení a tvoření norem*. Oldřich Havlický, Ostrava 1947.

2. EKONOMIE

Jako bytost duchově-tělesná potřebuje člověk k svému životu určitých statků, z nichž některé jsou nutné, jiné jen užitečné, jiné pak zbytné. Činnost, jejímž účelem je opatřit ty statky, je hospodářství. Věda, která se snaží objevit a formulovat pravidla (čili » zákony «), jimiž se řídí hospodářská činnost v lidské společnosti, se nazývá sociální ekonomie. Antoine de *Montchrétien* (1575-1621) ji nazval politickou ekonomii — ale ten název budí dojem, jako by předmětem té vědy byly jen ty jevy hospodářské, na které působí vláda. Němci užívají výrazu *Volkswirtschaftslehre* a podle toho Češi národní hospodářství — ale přívlastek národní vyvolává představu, jako by hospodářství souviselo s národností. V anglosaských zemích se sociální ekonomie jmenuje stručně *economics*, ekonomika, poněvadž přívlastek sociální lze pokládat za nadbytečný.

Sociální ekonomii je možno definovat jako vědecké studium zákonů, jimiž se řídí různé činnosti směřující k tomu, aby člověk žijící v lidské společnosti získal vhodné, správné a pravé dobro hmotné.

Sociální ekonomie má především úkol popisný, statistický a historický: nespokojuje se však pouhým pozorováním, nýbrž hledá souvislosti hospodářských jevů a zjišťuje, co je v nich typického, druhového a pravidelného nebo také, jak se ne zcela přesně říká, zákonitého. Mluví-li se o ekonomických zákonech, užívá se slova zákon ve smyslu vypůjčeném od věd přírodních. Vypůjčen byl ovšem jen smysl, ne slovo samo, jež je původně termínem právním. V metaforickém

smyslu bylo pak to slovo z oboru právního přeneseno do věd přírodních; odtud pak ve smyslu pravidelností podobných pravidelnostem dění přírodního se pojem zákona přestěhoval zpět do věd duchových.

Úplné obdoby mezi zákony věd přírodních a věd společenských není, třeba byla v druhé polovici devatenáctého století připouštěna v souvislosti s rozvojem statistiky, jež usilovala dát společenským jevům číselný výraz. Čím více se zdůrazňuje obdoba dění přírodního a společenského a čím pevněji se věří v nutný a neodvratný průběh jevů společenských vůbec a hospodářských zvláště, tím více se úkol praktické nauky omezuje na pouhou odklízovací práci, která upravuje toliko cesty » přirozenému řádu věcí «.

Úplná analogie zákonů přírodních a společenských by byla možná jen tehdy, když bychom měli dostatečný podklad k popření lidské svobody. Kdo hlásá plnou obdobu zákonů přírodních a společenských, vychází z víry v plnou determinovanost společenských jevů a je tedy člověk věřící, nikoli vědoucí.

To, co je teoreticky poznáno v typických tvarech a pravidelných souvislostech, může být základem pro praktické direktivy. To, co jest, je východiskem k poznání toho, co býti má. Teorie je základ praxe. Slova teorie se sice obecně užívá na označení nauky, která se se skutečností nesrovnává, ale ve správném smyslu je teorie soubor poznatků ne libovolně smyšlených, nýbrž právě ze skutečnosti odvozených a z toho důvodu dobrá teorie je podkladem k nalezení správné praxe. Co býti má, neurčují ovšem zjištěná fakta sama — z indikativu nevyplývá ještě sám sebou imperativ — ale ta fakta jsou materiálem, který dispoitivně přispívá k určení toho, co býti má. Empirická fakta o sobě mají hodnotu fysickou a technickou, nikoli však » kulturní « nebo sociologickou. Obírají-li se vědy člověkem a jeho činností, nejsou vědami samostatnými, a i když nepro-
nášejí žádný hodnotivý soud a žádný imperativ, jsou

vázány normami etickými. Proto vyvozuje-li se z ekonomické teorie praktická nauka, je třeba mít na zřeteli, že zásady té nauky nejsou obsaženy v té teorii jako takové, nýbrž že vyplývají z nadřazeného poznání etického řádu.

Ovšem k tomu, aby praktická nauka byla správná, je především třeba, aby byla odvozena ze správné teoretické základny. Nesprávná je teoretická základna, vznikla-li nesprávným užíváním metody, například vyvozují-li se úsudky z fakt nedokonale zjištěných nebo vyvozují-li se z fakt sice bezvadně zjištěných, jejichž počet však nepostačuje k všeobecným závěrům. Praktická nauka pak je nesprávná, když buď cíl, k němuž směřuje, se nedá srovnat s etickými zásadami, nebo když cesty a prostředky, jež podle ní mají vésti k cíli, nejsou prokázány jako způsobilé. Neetičnost cíle je zřejmě dána, jsou-li praktické zásady stanoveny výhradně z hlediska určitého stavu nebo třídy bez zřetele k oprávněným požadavkům obecného dobra. Průkaz způsobilosti cest a prostředků je třeba pokládat za nedostatečný, opomíjejí-li se příčinné souvislosti mezi různými stránkami a poměry společenského života nebo nedbá-li se tradic dějinným vývojem vytvořených a nebere-li se zřetel k lidské přirozenosti, jaká jest ve svých rozumových a citových jakostech, jejichž změnu nelze předpokládat.

Někteří moderní ekonomikové zastávají názor, že hospodářské procesy nejsou určovány hospodářskými zákony, nýbrž hospodářskými institucemi. Hospodářskými institucemi rozumějí obyčeje, zvyky a zařízení při výrobě, distribuci a spotřebě statků. Ty instituce jsou povahy většinou psychologické. Vědecká metoda, která vysvětluje, jak hospodářská zřízení vznikají, se vyvíjejí a jak mohou být změněna nebo nahrazena, se nazývá institucionalismus. Institucionalisté neodlučují studium hospodářství od studia člověka. Hospodářský »zákon« je v jejich pojetí jen popisem mechanismu

hospodářských institucí, které samy o sobě jsou jen skupinami dobrých nebo špatných zvyků a mohou tudíž být měněny lidskou prozíravostí a vůlí. Konečné rozhodnutí o tom, zda mají být určité hospodářské instituce podrženy nebo zrušeny, vyvíjet se dosavadním směrem nebo být zaměřeny jinak; nelze však hledat ani v národohospodářské historii ani v národohospodářské teorii ani v realistickém popisu hospodářských procesů, nýbrž v etickém a estetickém hodnocení. Jinými slovy hospodářský a průmyslový řád se má uvést v soulad s našimi představami o tom, co v životě má opravdovou hodnotu (Harvey W. Peck, *Hospodářské myšlení a jeho institucionální pozadí*. Družstevní práce, Praha 1937, p. 302-340).

1. *Ekonomické pojmy a jejich etické koreláty*

Praktické vědy přírodní (technologie) jsou pouhou aplikací teoretických přírodních věd, poněvadž přírodní zákony jsou absolutní a platí všude a vždy. Avšak praktické vědy společenské nejsou pouhou aplikací teoretických věd společenských, od praktických věd přírodních se liší tím, že můžeme člověku a lidským pospolitostem vytknout určitý cíl. Praktické vědy společenské lze pokládat za aplikovanou etiku, poněvadž ty vědy vesměs vykládají, jak se má dojít určitého cíle — a ten cíl musí ovšem být etický. A jen v tom smyslu může být například sociální ekonomie vědou nejen popisnou, nýbrž i normativní. Je to věda společenská, to znamená lidská. Obírá se člověkem a obrací se k člověku. Padajícímu kamenu nemůžeme říci »Nezabiješ!«, ale člověku to říci můžeme. Na námitku, že etické cíle lidské činnosti jsou vzaty odněkud z metafysiky a ne z empirie a že z toho důvodu nemohou být vědecky hodnoceny jako podklad ekonomických norem, nemáme jiné odpovědi, než že vskutku nejsou vzaty z empirie. Empirie dává

za pravdu Hobbesovi, který zjišťuje, že člověk člověku je vlkem. Pro vlky neplatí etika a není jim ani třeba metafysiky. Ekonomie nemůže být činnost protilidská. Hospodářství je pro člověka. I ti, kdož pohrdají etickými normami odvozenými z metafysiky, sami vytvářejí nemotornou metafysiku nutného dějinného vývoje, v němž člověk je jen hříčkou slepých hospodářských a společenských sil, takže ovšem etického cíle nepotřebuje. Cíl může mít a sledovat člověk jen jako bytost svobodná. Tvorba není dění přírodní, nýbrž činnost rozumné a svobodné bytosti. Je určována cílem rozumově poznatelným. Bez znalosti cíle není možno ustavit vědu o tvorbě.

Hospodářská činnost je činnost lidská a má základ v potřebách duševně-tělesné přirozenosti člověka a v ní i své ospravedlnění. Je tedy nejen mravně dovolena, nýbrž i mravně nutná a přikázána — ale není účelem sama sobě, nýbrž je začleněna do soustavy lidských účelů.

» Obecně vzato — člověk jako bytost individuální nebo osoba a jako bytost společenská nebo občan není bytostí číře hospodářskou : je především bytostí rozumnou a jako bytost rozumná je bytostí mravní a náboženskou, a to jak v přirozeném, tak i v nadpřirozeném řádu. Pro snadnější studium je přípustné pozorovat jeho hospodářské činnosti odděleně, ale v konkrétní skutečnosti je oddělovat nelze. Ačkoliv lidské činnosti jsou různé, ústředním principem jejich je vždy celá a nedílná lidská bytost « (Gratianus de Schepper, *Conspectus generalis oeconomiae socialis*. Apud aedes Pontificii instituti utriusque iuris, Romae 1947, p. 102).

Souvislost ekonomiky s etikou popírá především pozitivistický sociologismus. Positivistická škola nezná mravnost, nýbrž jen zvyk. Mrav je podle ní jen obecné chování, tradice a návyk. Něco je dobré, poněvadž se to obecně dělá. Popírá ji také liberalistický ekonomismus, který se zakládá na domněnce, že hospodářství

samo, bez vlivů mravních a bez zásahů státních, vytvoří hospodářskou a společenskou harmonii: mravnost na útraty hospodářského pokroku je prý počátkem konce všeho kulturního rozvoje (W. Sombart). Avšak ekonomika není a nemůže být vědou o rozmnožování bohatství každým způsobem. Kdyby tomu tak bylo, musila by mezi své prostředky počítat i podvod, krádež a drancování přemožených národů. Ekonomiku odlučuje od etiky i moderní laicismus, jehož kořeny jsou v renaissanci, reformaci, osvícenství a mechanistické vědě přírodní. Odluka ekonomiky od etiky je konečným důsledkem odluky filosofie od teologie a mravnosti od náboženství.

Hospodářská činnost se nevyčerpává jen v uskutečňování objektivního účelu (*finis operis*). K účelu objektivnímu přistupuje i účel subjektivní (*finis operantis*), který té činnosti dává ducha, smysl a mravní hodnotu. Proto etika je zkušební kámen a norma, ovšem jen negativní, hospodářské činnosti a hospodářské vědy. Platí Gladstonův výrok: »Co není mravně správné, nemůže být správné ani ekonomicky.« Avšak ani sám objektivní účel hospodářské činnosti nemůže být mravně indiferentní, poněvadž hospodářská činnost má za úkol opatřit vhodná, správná a pravá hmotná dobra — a možno dodat, že ta dobra má opatřit v pořadí jejich důležitosti.

» Kdo říká život hospodářský, říká život sociální. Cíl, ke kterému hospodářský život směřuje již svou povahou a který mají jednotlivci sledovat v různých formách své činnosti, je trvale zabezpečovat všem členům společnosti materiální podmínky nezbytné pro rozvoj jejich kulturního a duchovního života. Zde tedy není možno obdržet nějaký výsledek bez vnějšího řádu, bez sociálních norem, které směřují k trvalému uskutečnění toho cíle; brát útočiště k magickému automatismu je chimérou neméně klamnou v hospodářském životě právě tak jako v každém jiném oboru « (Pius XII., Proslov k členům kongresu pro mezinárodní styky. Robert Kothen, *L'enseignement social de l'Église*. Em. Warny, Louvain 1949, p. 360).

Zdůrazňuje-li se souvislost ekonomiky s etikou, neznamená to, že by hospodářská činnost neměla své vlastní zákony. Účinnou příčinou hospodářské činnosti není jen člověk, nýbrž i příroda. Pokud jde o přírodu samu, platí v ekonomii zákony fyzické, chemické a biologické, které člověk může sice poznat, ale které nemůže změnit ani obejít. Kromě přírodních zákonů se uplatňují v hospodářské činnosti i vlastní zákony ekonomické, například že cena zboží stoupá, stoupá-li za jinak stejných okolností poptávka, nebo že se lidé snaží kupovat co nejlaciněji a nevýhodněji. Ale ty zákony neplatí absolutně jako zákony přírodní, nýbrž jsou to jen hypotetické věty, při nichž nevyslovenou podmínkou, která může změnit působnost určitého hospodářského zákona, je lidská vůle. A tak ty zákony vyjadřují jen tendence, které platí pouze za určitých podmínek. Tak obecně platí zásada, že zlevní-li určité zboží, prodává se ho více. Zlevní-li cukr, bude se ho prodávat více. Ale zlevní-li sůl, bude se jí prodávat zase jen tolik, kolik jí lidé potřebují. Při aplikaci hospodářských zákonů je třeba dbát, čím se nová situace liší od staré (měnový problém po první a druhé světové válce, rozložení škol a nemocnic po rozšíření automobilové dopravy). Nebere-li se při řešení hospodářských otázek zřetel ke všem činitelům, snadno se dospívá k výsledku nepřesnému nebo nesprávnému. Tak se domnívali malthusovští ekonomisté, že zvýšení mezd povede k populačnímu vzrůstu a tím k nezaměstnanosti — a ukázal se opak. Přesto je třeba říci, že určitá zákonitost v hospodářském životě platí. A v tom smyslu je hospodářská činnost relativně autonomní, poněvadž se musí řídit především vlastní účelovostí, i když to není účelovost nejvyšší.

2. Příčiny hospodářské činnosti

Na hospodářských činnostech se podílí pět filosoficky myslitelných příčin :

a) příčina účinná (*causa efficiens - id, a quo aliquid fit*). Hlavní účinnou příčinou hospodářské činnosti je člověk a jeho práce. Kromě člověka však i příroda, která poskytuje nejen suroviny k hospodářské činnosti, ale i nejrůznější druhy energie (vítr, voda, pára, elektřina, atomová energie) ; součinnost přírody popírají nebo snižují liberalisté a socialisté : ač příroda všude potřebuje lidského řízení, je pravou spolupříčinou hospodářského dění — v zemědělství může mít dokonce rozhodnější význam než lidské přičinění. Velmi významný podíl na dnešním hospodářském životě má kapitál (nashromáždění nebo úschova statků již vyrobených) : ale přesto není činitelem ani původním ani rovnocenným člověku a přírodě, nýbrž jen činitelem nástrojným, ale často rozhodujícím. Čtvrtou účinnou příčinou hospodářské činnosti je organizace, která záleží v koordinaci tří předchozích činitelů, to jest práce, přírody a kapitálu : vystupuje zvláště v moderní době do popředí v tak zvaném řízeném hospodářství.

b) příčina látková (*causa materialis = id, ex quo aliquid fit*). Látkovou příčinou hospodářské činnosti je surovina, ze které se má vyrobit něco nového. Z hlediska látkové příčiny se příroda nejeví jako příčina účinná, nýbrž jako něco trpného a receptivního. S látkovou příčinou souvisí a) hodnota čili směnná kvalita statků, z nichž si může její držitel opatřit nějaké jiné, sobě vhodnější hmotné dobro a b) cena, jež je konkrétní výraz hodnoty vyjádřený penězi.

c) příčina formální (*causa formalis = id, per quod aliquid fit*). Formální příčinou hospodářské činnosti je a) výrobní proces, jímž se surovina proměňuje ve výrobek a jímž ta surovina nabývá užitkové hodnoty, b) cirkulace, čímž se rozumí oběh, směna a doprava vyro-

bených statků, c) distribuce čili přenos vyrobených statků od výrobce ke spotřebiteli, a d) spotřeba.

d) příčina účelová (*causa finalis = id, cuius gratia aliquid fit*). Účelovou příčinou hospodářské činnosti ve smyslu subjektivním (*finis operantis*) je osobní cíl, který kdo v hospodářské činnosti sleduje a který může být různý: zisk, služba bližním, čest, sláva Boží. Ve smyslu objektivním (*finis operis*) je tou účelovou příčinou vhodné, správné a pravé hmotné dobro člověka žijícího v lidské společnosti.

e) příčina vzorová (*caus exemplaris = forma, quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem*, Thomas Aq. *De verit.*, 3, 1. in c).

Vzorovou příčinou hospodářské činnosti je určitá idea, kterou člověk uskutečňuje, aby přetvořil přírodní látku v účelný a užitečný předmět. Vzorová příčina spadá do určité míry v jedno s objektivní příčinou účelovou.

3. Práce

Prací se rozumí ve fysice síla potřebná k překonání odporu na určité dráze podle formule, že práce je násobek síly a dráhy. V ekonomii se rozumí prací záměrná činnost, jejímž účelem je vytvořit hodnoty (užitečné předměty). Ve filosofii se rozumí prací přechod z možnosti (*potentia*) do uskutečnění (*actus*).

Práce má vliv na tělesné i duševní zdraví člověka. Činností a přiměřenou námahou každý tělesný ústroj sílí a regeneruje. Nečinnost má za následek úpadek adaptivních schopností člověka:

» Z pozorování víme, že k optimu našeho rozvoje je nezbytná činnost všech ústrojů. A proto hodnota lidské bytosti se vždy snižuje, jakmile atrofují adaptivní systémy « (Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*. Plon, Paris 1936, p. 278).

Práce je i duševní potřeba člověka a zdroj radosti a útěchy :

» Práce je účinnější prostředek než alkohol nebo morfium k tomu, aby člověk snášel nepříznivé vlivy prostředí « (Carrel, *ibid.* 264).

Pracovní výkonnost člověka má trojí předpoklad :

a) fysický, b) technický, c) etický.

a) Pracovní výkonnost člověka je podmíněna především duševní a tělesnou konstitucí, dostatečným duchodem, hygienicky vyhovujícím obydlím, přiměřenou pracovní dobou, ochranou proti úrazu a proti nebezpečným a zdraví ohrožujícím účinkům pracovního prostředí a přiměřenou možností oddechu a zotavení. Z hlediska té podmíněnosti je třeba hodnotit práci úkolovou, údernictví a zvyšování pracovních norem.

b) Pracovní výkonnost se zvyšuje racionalisací práce. Racionalisací práce se rozumí jednak specialisace, například v oboru pro zpracování dřeva se práce specializuje na tesařství, truhlářství, kolářství, bednářství a řezbářství, ač to původně bylo jediné řemeslo, jednak dělbou práce, to znamená, že v témž oboru řemeslné nebo tovární výroby se práce dělí mezi specialisty : například v odvětví krejčovském a konfekčním se výroba obleku rozděluje mezi střihače, kalhotáře, vestáře, kabátaře atd. nebo že se pracovní postup rozkládá, jako u výroby pásové, na řadu výkonů. Hospodářskou výhodou racionalizace je úspora času, personálu, nástrojů a peněz — připadající k dobru nejen producentovi, ale i konsumentovi. Při rostoucím počtu lidí je racionalizace práce nutná. Již v roce 1884 vypočítal *Reulaux*, že energie ročně spotřebovaného uhlí v průmyslu a dopravě se rovná výkonu 540 milionů otroků při dvanáctihodinové pracovní době. Dnešní spotřeba by se rovnala výkonu tří až čtyř miliard otroků.

Racionalizace ztrácí své oprávnění, zneužívá-li se jí k vykořisťování pracujících nebo ničí-li jednotvárnost a chvat pracovního výkonu zdraví dělníka a vůbec ruší-li duševní poměr k práci. Těm, kteří poukazují na nepříznivý vliv racionalizace na zdraví tělesné a duševní se namítá, že člověk je schopen více výkonů současně — u Forda prý se dělníci učí při práci cizím řečem a řeší matematické problémy. Lze připustit, že někteří jedinci ty nepříznivé vlivy nepocítují a také že některým ta nespokojenost s jednotvárnou a chvatnou prací může být jen vsugerována. *Dessauer* tvrdí, že je-li výkon monotónně mechanický, má být nahrazen strojem. Monotonie je nedostatek v organizaci práce, relikť, který bude dalším vývojem překonán.

» Nesmí nás lekat, že technika obsahuje ještě zaostalé pochody, kde se vyžaduje hloupě mechanická práce, stokrát týž pohyb ruky za den, nebo kde kouřící komín nebo olovnou sloučeninu obsahující výpar ničí zrak a čich. To nejsou podstatné vlastnosti techniky, nýbrž nedokonalosti, které nám připomínají, jak lidé dříve všechny kameny vláčeli na zádech, nesmyslně a zvířecky mlátili šlapáním obilí a robotovali; to je rudiment, pozůstatek minula, ne budoucnost. Nebudeme vypouštět do vzduchu olovné sloučeniny, nebudou-li se technice klást překážky a necháme-li ji vládnout. A nenecháme člověka vykonávat nudně mechanický pohyb ruky, když jej může vykonávat stroj, právě proto, že je mechanický a právě proto, že se opakuje. Zcela jednoznačná, třebas ještě mlhou resentmentu zastřená vlastnost techniky, vyzkoušená na milionech, ba miliardách jednotlivostí, je ta, že ve výrobním procesu pudí člověka od počínání mechanického k diferencovanému, od živočišného k duchovému, od poroby k vládě « (*Friedrich Dessauer, Philosophie der Technik. Das Problem der Realisierung. Fr. Cohen, Bonn 1928, p. 83*).

Proti nebezpečí racionalisace se navrhuje různé kautely, zejména organizační a podnikové reformy. Tak navrhuje *E. Rosenstock* a *W. Hellpach* vysídlení dílen (*Werkstattaussiedlung*) v tom smyslu, aby se práce

nesoustřeďovala do velikých továren, nýbrž rozdělila do menších dílen na venkově (*Schönere Zukunft* 1932, č. 12, p. 278). Jiní navrhuji upevnit radost z práce podílem pracujících na zisku, účastí na správě podniků, podporou vynalézavosti a pěstěním stavovské cti.

c) Pracovní výkon je v nové době ohrožen úpadkem životního ethosu pracujících. Ze zámožných vrstev proniká do třídy dělnické hedonismus a naturalismus projevující se požívačností, alkoholismem, rozvratem rodinného života, zločiny proti klíčovému životu a venerickými nákazami. S tím souvisí pokles dělnosti vůbec, který má kořen v úpadku smyslu pro potřeby celku a jako typicky poválečný zjev se dá chápat jako odpor proti přílišnému potlačování individuality a osobní svobody. Krize dělnosti se nesmí brát izolovaně: jako krize rodiny, tak i krize dělnosti je součástí obecné krize mravní. Je nesmysl horovat pro *pracovní* morálku, nehoroje-li se pro morálku vůbec. Jako není speciální morálky sexuální, tak není speciální morálky pracovní. Jako nejlepší výchovou sexuální je celková výchova k sebevládě, tak i nejlepší výchovou pracovní je výchova k odpovědnosti, a to nejen před nějakým abstraktním kolektivem, nýbrž i k odpovědnosti před nadosobním mravním zákonem. Pracovní morálka předpokládá spravedlivý sociální řád, v němž je umožněn normální a zdravý vzrůst počtu obyvatelstva, takže dostatečně silné vrstvě produktivní odpovídá dostatečně silná vrstva konsumentská zajištěná vyšší natalitou. Nepoměr té dvojí vrstvy vede buď k neúměrným pracovním břemenům nebo k nezaměstnanosti.

Z osobní svobody člověka vyplývá právo na práci. Nesmí se nikomu bránit, chce-li pracovat, jak rozumně za dobré uzná, pokud se tím nedotýká cizích práv a zájmů obecného blaha. Právo na práci má však člověk také v tom smyslu, že v dobře zřízené společnosti má nalézt příležitost k výdělku každý, kdo chce pracovat. Nemá však nárok, aby mu práci poskytl ten neb onen

jednotlivec, ani aby mu ji za všech okolností poskytl stát, poněvadž stát nemá za úkol přímo uskutečňovat dobro soukromé, nýbrž obecné. Nezaměstnanost je velké zlo. Odčiniť to zlo je pro jedince povinnost lásky, pro veřejné činitele však povinnost spravedlnosti.

Podle svatého *Tomáše* má práce čtvery účel : a) aby si člověk opatřil živobytí ; b) aby se uchránil zahálky, z níž vznikají mnohá zla ; c) aby krotil žádostivost, poněvadž prací se kázní tělo ; d) aby měl z čeho udílet almužnu (S. th. 2-2 q 187 a 3). Podle toho lze vyvodit povinnost práce především z povinnosti sebezáchovy a z povinnosti péče o vlastní mravní rozvoj, ale též ze společenské povahy lidské přirozenosti a povinnosti lásky k bližnímu. Svatý Tomáš připomíná, že práce byla povinností již ve stavu rajském (S. th. 1 q 102 a 3). Bůh uložil lidem pracovat a požehnal práci hned na počátku : » Naplňte zemi a podmaňte ji « (*Gen* 1, 28). Práce není kletbou, jak se mylně vyvozuje z výroku : » V potu tváře budeš jísti svůj chléb « (*Gen* 3, 19). Trestem za hřích je pouze obtíž práce, nikoliv práce sama. Kristus posvětil práci svým příkladem. Odsuzuje zahálku : » Proč tu stojíte celý den zahálejíce ? « (*Mt* 20, 6).

V podobenství o hřivnách je kárán líný služebník, který zakopal svou hřivnu (*Mt* 25, 26, 27). Svatý Pavel se živí prací stanařskou. V listě k Soluňským prohlašuje : » Nechce-li kdo pracovati, ať nejí « (2 *Sol* 3, 10). To vyniká zvláště ve srovnání se světem antickým, který pokládal tělesnou práci za úděl otrocký.

I když je práce obecnou povinností všech lidí, není správné ji vyvyšovat jako nejvyšší cíl a jediný smysl lidského života. Práce není to nejvyšší — je to jen prostředek k obživě, mravnímu sebezdokonalení a k plnění sociálních povinností. Práce není evangeliem, nýbrž sama potřebuje evangelia a náboženského posvěcení, má-li mít smysl.

4. Mzda

Liberalismus stanoví mzdu svobodnou smlouvou — co bylo dojednáno, se zaplatí, byť dojednaná mzda byla nedostatečná. Socialismus žádá, aby dělník dostával plný výnos práce a zaměstnavatel si nepřisvojoval tak zvanou » nadhodnotu «.

Základní zásadou k stanovení spravedlivé mzdy je princip ekvivalenční. Mzda odpovídá zásluze (*merces od mereri*). Právně se mzda zakládá na spravedlnosti směnné (*iustitia comutativa*). Směnná spravedlnost žádá, aby mzda byla úměrná kvantitě a kvalitě vykonané práce. To však se nedá měřit jen časem. Svatý Tomáš zdůrazňuje, že hodnota věci závisí na práci a nákladu (*labor et expensae*) k jejímu vyrobení potřebných (*In Eth. Nicom. 1, 5, lect. 9*).

Z toho si vyvozuje Orel, že Marxovo učení o nadhodnotě je potvrzením scholastického názoru na práci a náklad a že to, co nazývá Marx nadhodnotou, pokládali scholastikové za lichvu (Anton Orel, *Oeconomia perennis. Die Wirtschaftslehre der Menschheitsüberlieferung im Wandel der Zeiten und in ihrer unwandelbaren Bedeutung*. Mathias Grünewald, Mainz 1930, Bd 1, p. 423). Ale zapomíná, že svatý Tomáš, když komentuje Aristotela, má na mysli středověkého řemeslníka, jehož výrobní prostředky byly prosté a který pracoval buď sám nebo s tovaryši (*socii*), pro které tovaryšská doba byla jen přechodem k osamostatnění. Tehdy bylo možno vyžadovat plnou hodnotu práce jako mzdu. Marx učí, že hodnota práce se rovná nákladům nezbytným na výživu pracovníka. Z toho je zřejmé, že hodnotí práci jen mechanicky a geneticky. Je však třeba se dívat na práci i teleologicky a eticky. Člověk není jen pouhý pracující stroj, který je třeba opravovat a zásobovat pohonnými látkami, nýbrž osobnost a proto východiskem úvah o spravedlivé mzdě nemůže být jen existenční, nýbrž kulturní minimum nezbytné pro lid-

ský důstojný život. Jinými slovy ekvivalenční princip musí být doplněn principem spotřebním.

Nestačí přihlížet jen k tomu, co pracující člověk zasluhuje, nýbrž i k tomu, co potřebuje. » Člověk má právo nejen žít, ale i právo slušně a lidsky důstojně žít « (*In Eth. Nicom.* 1, a). Zřetel k potřebě však nenáleží do kategorie charitní péče, jak se domnívá Oskar Renz (*Die Lösung der Arbeiterfrage durch die Macht des Rechts*, Luzern 1926), nýbrž do kategorie práva, sice jinak by to znamenalo dělat z poloviny lidstva poloviční žebráky. Ze spotřebního principu vyplývá i požadavek rodinné mzdy. Nelze chápat dělníka jen jako izolovaného jedince, nýbrž i jako člena společnosti a hlavu rodiny. A poněvadž dělník — otec rodiny nemá jiného zdroje k výživě své rodiny kromě výdělku, je nezbytný závěr, že rodinná mzda je požadavek přirozeného práva. Povinnost uhradit rozdíl mezi mzdou individuální a rodinnou připadá v první řadě zaměstnavatelům : ale je nepřípustné, aby dávali přednost zaměstnancům neženatým nebo bezdětným anebo přiznávali přídavky jen na určitý počet dětí. V druhé řadě je žádoucí i subsidiární péče státu o početné rodiny pracujících. Technika rodinné mzdy je různá a většinou dosud neustálená:

» Rodinnou mzdu není třeba rozlišovat podle počtu dětí, poněvadž řádná mzda má za normálních poměrů stačit na zaopatření i rodiny početnější. Proti tomu se však namítá, že právě tím by mnozí muži byli odváděni od řádného rodinného života. Snad by bylo možno rozřešit problém tak, že by podnikatelé vypláceli střední mzdu, která je průměrem mezi otcovskou mzdou rodinnou a mzdou dostačující jedinci, a že by stavovské organizace nebo státní instituce vybíraly od svobodných příspěvky na rodiny « (Konstantin Miklík, *Pracovní smlouva*. Edice Krystal, Olomouc 1947, p. 89).

Dosavadní forma salariátu jistě není posledním slovem sociálního pokroku. Obecně se pokládá za správ-

né, aby pracovní smlouva, jíž se dělník zavazuje k určitým výkonům za určitou mzdu, byla doplněna prvky smlouvy společenské, v níž se spojuje více lidí k společnému hospodářskému cíli, aby tak dělníci i úředníci nabyli účasti na správě a zisku podniků. Kromě účasti na správě a zisku se požaduje i účast na vlastnictví podniků a uskutečňuje se v různých formách : a) buď dělnictvo získá část kapitálu (akcie) koupí nebo srážkami ze mzdy ; ty akcie vlastní buď jedinci nebo organizace — obtíž je v tom, že se tím jmění dělnictva znehybňuje a vydává v nebezpečí ztrát ; b) buď dělnictvo získává účast na vlastnictví i zisku, což může být velkou pobídkou, nesmí se však vidět v přiděleném podílu jen almužna : mzda se vyplácí hned, kdežto podíl na zisku až později — a to často jen nepatrný ; c) anebo se pouhá účast na vlastnictví, správě a zisku podniků pokládá vlivem marxistických teorií za chabý kompromis a proto se požaduje prostě znárodnění podniků.

Obtíže jsou také v tom, že všechny podniky nedocilují zisku ; to je pak příčinou, že dělnictvo je nespokojeno a dožaduje se, aby byly děleny zisky celých skupin určitých průmyslových oborů.

5. Příroda jako hospodářský činitel

Příroda dává člověku možnost dvojího způsobu hospodaření : jednak hospodaření okupačního, které záleží v tom, že člověk bez náhrady vytěženého bere z přírody, čeho potřebuje, a to sběrem nebo lovem z říše nerostné, rostlinné a zvířecí ; jednak hospodaření produktivního, které záleží v tom, že člověk záměrným pěstováním nahrazuje vytěžené nově získanými stejnými produkty. Ty různé způsoby hospodaření odpovídají různě kulturní výši člověka. Na nejnižším stupni člověk prostě jen sbírá, případně loví zvířata, na vyšším tvoří a směřuje nejen k tomu, aby získal určité suroviny,

nýbrž aby je také přiměřeně zpracoval a co nejhospodárněji zužitkoval.

Hospodářské hodnoty, které příroda skýtá člověku, jsou na zemském povrchu rozloženy nerovnoměrně. K tomu přistupují i nestejně podmínky podnební, takže zemský povrch se dělí na ekumenu, která hospodaření dovoluje, na subekumenu, která je omezuje, a na anekumenu, která je vylučuje. V některých tropických oblastech umožňuje a ulehčuje příroda existenci člověka až do krajnosti. Naproti tomu v mírném a polárním se musí člověk krajně namáhat, aby získal to, co mu jinde dává příroda bez zvláštního jeho přičinění. Hodnota ekumeny je různá podle více nebo méně příznivých zeměpisných činitelů a také podle různých stupňů kulturní úrovně člověka. Na nízkém stupni je člověk zcela závislý na zeměpisném prostředí a mění je jen nepatrně, kdežto na vyšším stupni je závislý méně a může tudíž svou vůlí v mnohých případech nahradit, v čem je příroda skoupá.

Hledíme-li k základním typům hospodaření, můžeme rozeznávat těžbu nerostnou, rostlinnou a zvířecí. Na nejnižším kulturním stupni těží člověk potřebné suroviny ze země jednoduchým způsobem a zpravidla neracionálně, pohrdá méně výnosnými nalezišti, proniká málo hluboko do země a vytěžené zpracuje jen primitivní metodou. Na vyšším stupni však těží racionálně, hledí si i méně výnosných nalezišť, snaží se z nich vyzískat všechny dosažitelné suroviny, proniká hluboko do země a vytěžené zpracovává způsobem co nejdokonalším. Co se týče těžby rostlinné a zvířecí, to je na nejnižším stupni především sběr a lov, nomádní a polonomádní chov dobytka a konečně lesní hospodářství. Další dělbou práce a také technickým pokrokem vzniká produktivní hospodaření vyššího stupně, jež vede od domácí práce k řemeslné a odtud k výrobě průmyslové. A podle toho lze hospodářskou činnost člověka dělit na výrobu prvotní, to jest získávání surovin sběrem,

lovem, chovem dobytka, zemědělstvím, a výrobu druhotnou, to jest zpracování surovin získaných prvotní výrobou v účelné, užitečné předměty.

Svou prací může člověk přispět k tomu, že příroda vydává i produkty, kterých by jinak nevydávala anebo že je vydává v hojnější míře. Svou činností mění člověk zejména původní rostlinný kryt dokonce tak, že původní kryt zcela vymizí. Také zavádí na vhodná území kulturní rostliny, zvláště ty, které vyšly ze základních středisek starých lidských civilizací, z východní části Středomoří, včetně Mesopotamie, z východní a jižní Asie, z Číny a Indie. Dobré hospodaření přináší zřejmě užitek i dalším generacím, špatné, například nadměrné kácení lesů v Severní Americe a okupační těžba v tropických pralesích, se těžce mstí. Výsledkem hospodářské činnosti je rozdělení suchého zemského povrchu na půdu tak zvanou kulturní a nekultivovanou. Rozsah kulturní půdy se ovšem stále mění. Na jedné straně se totiž získávají nové plochy, na druhé se ztrácejí. Při tom každá oblast podle své individuality vyvolává různé způsoby života a zaměstnání buď výrobou prvotní nebo druhotnou, ovšem i smíšenou. Vzájemný poměr těchto způsobů zaměstnání a výroby určuje pak různé typy hospodaření. Tak jsou země převážně zemědělské a země převážně průmyslové anebo země smíšené.

Na ten ráz země mají ovšem vliv i poměry podnební, půdní a vegetační. Snahou člověka na vyšším stupni je dát určitým oblastem ráz, který se mu zdá nejprospěšnější a popřípadě způsobit, aby takové oblasti byly co nejvíce soběstačné a nebyly odkázány na výrobu jiných. Tohoto ideálu nelze ovšem již vzhledem k velké různosti zemského povrchu plně dosáhnout. Zejména nerovnoměrné rozložení nerostů a o ně se opírající druhotná výroba vyvolává různé problémy hospodářské a politické, k jejichž řešení slouží různé hospodářsko-politické teorie.

Teorie *merkantilistická* vzniklá v souvislosti s objevením Ameriky (zvýšení vývozu, příliv zlata) vychází z názoru, že bohatství národa záleží v ušlechtilých kovech, a prakticky se uplatňuje úsilím o převahu hodnoty vývozu nad hodnotou dovozu, zavedením prohibiční a celní soustavy, podporou průmyslového podnikání a zrušením pravomoci cechů. Teorií merkantilistickou bylo ovládáno zejména Španělsko v šestnáctém století, Rusko za vlády Petra Velikého, Prusko za Friedricha Velikého a Francie ze Ludvíka XIV. (Colbert) K merkantilismu se druží i liberální škola *industrialistická* (Smith, Ricardo, Bastiat) svým přílišným zdůrazňováním průmyslového podnikání.

Význam přírody jako hospodářského činitele staví do popředí teorie *fysiokratická* vycházející z kritiky merkantilismu: drahé kovy nečiní lidi šťastnými, mají jen funkci peněz. Národ je bohatý, má-li dosti spotřebních statků. Ty však dává jen příroda, která jediná je produktivní. Produktivita se připisuje jen zemědělství. Ostatní, nezemědělské třídy jsou neproduktivní (*classes stériles*). Jediná daň, která se má ukládat, je daň z pozemkové renty. Fysiokratismus je první národohospodářská teorie vzhledem k tomu, že merkantilismus je vlastně jen soustava hospodářské politiky. Jejím zakladatelem je François Quesnay, lékař Ludvíka XV. a markýzy de Pompadour (*Tableau économique* 1758). Zásady fysiokratické přijal Josef II., ač byl merkantilista, a zavedl reformy ve prospěch rolnického stavu. Podobně ruská carevna Kateřina II.

Správný názor je uprostřed: příroda je prvotní činitel hospodářského života, ale sama o sobě zůstává neproduktivní, netěží-li z ní člověk svou prací za pomoci kapitálu (určitých těžebních a výrobních prostředků). Jen zčásti je pravda, že hmotný blahobyt závisí na půdě a podnebí — ani u primitivních kmenů není ta závislost naprostá. Uhlí a železo jsou bez významu, neumí-li jich společnost využít (obyvatelé Ameriky před Kolum-

bem). Průmysl pak není podmíněn jen zeměpisnými podmínkami, nýbrž i vynálezy, populačními poměry a sociální organizací.

Moderní rozvoj průmyslu závislého hlavně na těžbě uhlí, nafty a jiných nerostných látek, vyvolává problém přístupu k surovinným základnám. Je třeba vycházet ze stanoviska, že lidská společnost je jednota a že tudíž žádný národ nemůže být vylučován z podílu na přírodních darech. Je požadavkem ne pouze lásky a slušnosti, ale i sociální spravedlnosti, aby byl všem národům otevřen přístup k surovinám a aby se umožnila jejich výměna, a to mezinárodním obchodem, vhodnými obchodními smlouvami, přiměřenou celní soustavou, správnou imigrační a emigrační politikou.

6. Kapitál

Kapitálem se původně rozumí jistina (*capitalis pars debiti*) v protívě v úrokům. V sociální ekonomii je však ten výraz mnohoznačný. Již Schönberg uvádí třicet šest různých definicí kapitálu (G. von Schönberg, *Handbuch der politischen Oekonomie*, Tübingen 1896 I/206). S Schepprem je možno definovat kapitál jako část vyrobených statků rezervovanou pro novou výrobu nebo jí sloužící — anebo též stručně jako nahromaděnou práci — *labor accumulatus* (Gratianus de Schepper, *Conspetus generalis oeconomiae socialis*. Apud aedes Pontificii instituti utriusque iuris Romae 1947, p. 206).

Užívá-li se kapitálu k neprostřední spotřebě, je totožný se spotřebními statky, které se per accidens nazývají též kapitálem (dům jako uložení kapitálu). V tom smyslu však nemá kapitál striktně ekonomický význam. Ten význam však mu přísluší, užívá-li se ho k výdělku (těžební kapitál) nebo k další výrobě (výrobní kapitál).

Produktivitu kapitálu popírají především socialisté, kteří vidí jediný zdroj produkce v práci :

» Kapitál je podle své přirozenosti bez hodnoty. Je to odumřelá práce, která se upírově oživuje vysáváním živé práce a tím více oživuje, čím více ji vysává « (Karl Marx, *Das Kapital* I/194).

Produktivitu kapitálu popírají však i někteří katoličtí sociální etikové (Decurtins, Liberatore, kard. Mermillod) prohlašující, že kapitalistická soustava spočívá na výnosu neproduktivních hodnot (*Union d'études sociales de Fribourg* 1887). Orel nazývá kapitál panstvím nad prací a kapitalismus pokládá za hospodářství těžící z nadhodnoty (Anton Orel, *Oeconomia perennis. Die Wirtschaftslehre der Menschenüberlieferung im Wandel der Zeiten und in ihrer unwandelbaren Bedeutung*. Mathias Grünewald, Mainz 1930, Bd I, p. 285, 308).

Pravda je, že kapitál nemá sice účast na výrobě prvotně a sám sebou, ale druhotně a ve spojení s jinými činiteli, přírodou a prací. Ale i ta druhotná účast je skutečnou, třebaš jen nástrojovou příčinou hospodářského dění. Proto nepřisluší plný výnos výrobní činnosti ani práci, jak učí socialisté, ani ovšem kapitálu, jak učí manchestrovští liberálové.

Mravně oprávněn je především kapitál věcný (suroviny, nástroje, stroje), poněvadž bez něho by bylo nutné se vrátit k hospodářskému primitivismu. Je oprávněn i kapitál peněžní, poněvadž směnná hodnota peněz se dá převést na užitkovou. I užití kapitálu k cizí produkci je oprávněno, poněvadž je to důsledek soukromého vlastnictví a poněvadž se tím strádalům poskytuje možnost účastnit se produkce.

Kapitalismem v lepším smyslu lze rozumět používání výrobních prostředků. Rozmach moderní industrie by nebyl bez kapitálu možný.

» V sociálním životě se nejedná ve skutečnosti o výrobu kapitalistickou nebo nekapitalistickou, protože ta poslední je nemožná: jedná se jen o to, kdo bude vládnout existujícími kapitály — zda jednotlivci, družstva nebo stát... Kapitalisté

zřídili obrovské továrny, aby snížili cenu výrobků. Zajisté tak nejednali z lásky k bližnímu, nýbrž aby dosahovali velkých zisků. Ale právě tak je jisté, že snížení cen výrobků je výhodné pro široké vrstvy lidové, a to tím výhodnější, čím jsou chudší.

Názor, že je přirozený a nepřeklenutelný rozpor mezi kapitálem a prací, je jeden z nejhrubších bludů lidského ducha. Je tomu právě naopak: kapitál a práce jsou spojeny jako duše a tělo, protože nemohou trvat ani okamžik jeden bez druhého a protože nemohou skýtat blahobyt jeden bez druhého. Práce nemůže přeměnit prostředí bez kapitálu a kapitál nedává žádného užitku a neopatřuje žádného příjmu, neužije-li se ho prací« (Jakub Novikov, *Problém bídy a přirozené jevy hospodářské*. Jan Laichter, Praha 1914, p. 317, 321).

Je také třeba rozeznávat mezi podnikatelem, který svým úsilím slouží lidstvu, a ryzím kapitalistou, který zná jen konjunkturu, obchod, číslice, spekulaci a zisk. Ryzí kapitalista není ten, kdo něco má, nýbrž ten, komu záleží ne na díle, ale na výdělku. Ryzí kapitalista nechce sloužit, nýbrž získávat.

V horším smyslu se rozumí kapitalismem zisťná a kořistnická výroba se svými původními zjevy, a to jsou hlavně tvoření třídy lidí požívajících všech výhod moderních vynálezů a nemajících smysl pro potřeby dělnictva tísněného chudobou; hlásání doktriny o neodvratně působících hospodářských zákonech; přenechávání péče o nuzné veřejné nebo soukromé dobročinnosti, jako by to nebylo především otázka spravedlnosti; a konečně odpor proti rozumným a nezbytným sociálním reformám.

7. Vlastnictví

Vlastnictví je právo nakládat s věcí jako svou v mezích stanovených zákonem přirozeným a pozitivním zákonem božským i lidským. Vlastnictví může být buď

soukromé, buď veřejné (stát země, obec) nebo společné (soubor jednotlivců určitého celku).

Soukromé vlastnictví získává člověk buď přisvojením věci, jež dosud nebyla ničí, buď prací, buď darem nebo dědictvím. Soukromé vlastnictví má důvod v samé lidské přirozenosti. Člověk, který má něco svého, má větší radost ze života, více klidu v srdci a více zájmů o vyšší věci než člověk, který nemá nic, který bydlí v cizím domě, používá cizího zařízení v bytě, jí cizí chléb a může být kdykoli vyvržen do nepohodlí, hladu a opuštěnosti. Soukromé vlastnictví je základ hospodářské svobody člověka. Bez hospodářské svobody je i svoboda politická člověka zcela ilusorní. Soukromé vlastnictví umožňuje člověku, aby se staral sám o sebe, o svou budoucnost, své stáří, svou rodinu a má tudíž i důležitou stránku výchovnou učíc odpovědnosti ve všech směrech. Možnost mít něco svého podporuje v lidech podnikavost a vynalézavost, jež jsou nejmocnější pružiny hospodářské činnosti — a tak mluví pro soukromé vlastnictví i důvody sociální a hospodářské.

Uvedené důvody pro soukromé vlastnictví vycházejí ze zásady, že to, co je potřebné pro život, jest i přirozené. Ján *Bubán* upozorňuje, že ty důvody jsou sice správné, ale že vystihují jen vnější stránku věci berouce za základ poslední fázi lidského počínání, jak se projevuje navenek, nikoli však její nejhlubší kořen. Vynalézavost, úsilovnost, podnikavost jsou v podstatě vlastnosti lásky toužící po splnění. Nejhlubší kořen vlastnění je v lásce : vlastnění je splněná láska, jež záleží v dosažení milovaného předmětu. Jako je člověku přirozené milovat, tak je mu přirozené i vlastnit. Člověk si svobodně volí jednotlivá dobra a odklízí překážky, které ho od toho dobra dělí. To platí pro každou lásku. Vše, co je dobrem, stává se tak předmětem lásky a tudíž i vlastnění. Nejvyšším dobrem je ovšem Bůh a ten je tudíž prvním předmětem lásky. Ale touž láskou, to jest pro

Boha, jsme povinni milovat i sebe a bližního. Na nerozumné tvory se ovšem láska nevztahuje, ale lze je podle svatého *Tomáše* milovat jako dobra, jež chceme jiným, pokud totiž z lásky chceme, »aby byla zachována ke cti Boží a k užitku lidí : tak je miluje i Bůh « (S th 2 - 2, q 25 a 3). Je rozdíl mezi vlastněním a vlastnictvím. Vlastnění je splněná láska. Vlastnictví je legitimní moc nakládat s věcí jako se svou. Vlastnictví je právo přirozeně plynoucí z aktu vlastnění. Z toho aktu samého ovšem moc nakládat s věcí jako s vlastní neplyne. Hmotná dobra lze získat buď legitimně nebo nelegitimně. Je samozřejmé, že jen legitimním způsobem získané dobro nám může být prostředkem k získání dobra nejvyššího, jímž je Bůh. Lze tedy říci, že pokud je nám přirozené, aby se naše láska k hmotným dobrům legitimně splnila, potud je nám přirozené i vlastnictví (Ján Bubán, *Najhlbší koreň vlastnenia*. Spolok svätého Vojtecha, Trnava 1942).

Člověk je bytost individuální i sociální. A proto má majetek dvojí funkci : individuální a sociální. Ani jednu ani druhou funkci nesmíme přezírat. Zdůrazňuje-li se výhradně individuální stránka majetku, jako by majetek neměl jiný cíl než sloužit jedinci, vzniká blud hospodářského individualismu, podle něhož právo vlastnické je neomezené a naprosté. Zdůrazňuje-li se pak přílišně sociální stránka majetku, jako by všechny statky měly sloužit jen celku, vzniká blud kolektivismu, který je popřením soukromého vlastnictví vůbec. Správné je uznávat obojí stránku majetku, osobní i společenskou. Osobní — to znamená, že právo soukromého vlastnictví je právo přirozené, takže ani stát nemá práva bez dostatečných důvodů do něho zasahovat. Společenskou — to znamená, že majetek musí sloužit i celku. Vlastnictví totiž není právo absolutní, a proto musí ustoupit, střetne-li se s vyššími právy člověka, zvláště s právem na život, nebo vyžaduje-li obecné dobro, aby určitý statek byl vyvlastněn.

Jelikož kromě funkce individuální má majetek i funkci sociální, je zřejmé, že člověk nemá práva užívat svého majetku vždy jen pro sebe. Musí se rozlišovat vlastnictví majetku a užívání majetku. Tak učí svatý *Tomáš*: » Časné statky člověku od Boha svěřené jsou sice jeho co do vlastnictví, ale co do užívání nemají být jeho, nýbrž i jiných « (S th 2 - 2, q 32 a 5). Přiznává-li se člověku přirozené právo soukromého vlastnictví, neznamená to, že by se svým majetkem mohl činit cokoliv. Především smí člověk svých příjmů užívat {pro sebe a pro svou rodinu, aby mohl vést život svému stavu přiměřený. Zbývá-li mu však ještě kromě toho něco, má toho užívat ve prospěch svých bližních. Nespadá totiž do přirozeného práva vlastnit statky přeby- tečné. Kdo svého přebytkového majetku neužívá ve prospěch bližních, nehřeší sice proti spravedlnosti, ale hřeší proti lásce.

Svatí Otcové vesměs přísně napomínají k správnému užívání majetku. Dokonce v tom smyslu se u nich objevuje výraz: » majetek je krádež «, arcit' v tom smyslu, že statky odepřené chudým jako by byly ukradeny, poněvadž nebyl splněn sociální úkol majetku. Plnit ten úkol neznamená ovšem jen dávat almužny, nýbrž také opatřovat možnost práce a výdělků a podnikat věci, které dávají novou pracovní příležitost.

Právem se usiluje o to, aby určité druhy statků byly vyhrazeny státu, protože propůjčují vlastníkům takovou moc, jaká nemůže být přiznána soukromým lidem, nemá-li být ohrožen zájem celku (Pius XI. *Quadragesimo anno* 114). To platí především o majetku pozemkovém. I když se uznává soukromé vlastnictví půdy, je třeba uplatňovat i zásadu, že vlastnictví zava- zuje a že má i funkci sociální. Závazek z té sociální funkce vyplývající se týká zejména udržení usedlostí a jejich rozšíření, opatření stavebních míst. Tomu zá- vazku ovšem odpovídá na druhé straně požadavek, aby za vyvlastněné pozemky byla poskytnuta přiměřená

náhrada, aby se zabránilo spekulaci s pozemky a aby se přísně dozíralo na obecní hospodaření pozemky.

Životní otázkou lidu skoro ve všech zemích je pozemková reforma. Problém půdy se nemůže řešit pouhou daní z přírůstku hodnoty půdy. Všude, kde pozemková reforma byla oddalována nebo uskutečněna jen zčásti a nedokonale, došlo k sociálním a hospodářským zvratům. Nedostatečná pozemková reforma Stolypinova byla jedna z hlavních příčin revoluce v Rusku. » Co nechtěl Tisza, musila chtít revoluce «, prohlásil o maďarských poměrech biskup Prohászka v roce 1920. Chyba Gil Roblesa, který nesplnil předvolební slib, že uskuteční pozemkovou reformu, přivodila revoluci ve Španělsku. V Československu byla zavedena pozemková reforma na jaře 1919, ale půdu nedostali bezzemci, nýbrž jen zemědělci, kteří již nějaké hospodářství měli. Z toho důvodu nedošlo k žádoucí vnitřní kolonizaci a následek byl jednak, že pokračovalo vylidňování jižních Čech, vystěhovalectví ze Slovenska a jižní Moravy, a jednak že se zvýšil přesun venkovského obyvatelstva do měst, který pak přispěl k zvýšení nezaměstnanosti v průmyslových odvětvích. Před druhou světovou válkou bylo v Československu tři čtvrtiny menších hospodářství do 5 ha, tak zvaných příživovacích hospodářství, jež zabírala dvě desetiny půdy, jedna desetina hospodářství přes 30 ha a čtyři desetiny od 5 do 30 ha. Tři desetiny půdy zabíraly lesy. Ještě 1935 měly české země desetkrát větší počet soukromých velkostatků v poměru k ostatním hospodářstvím než Holandsko a čtyřicetkrát větší než Norsko. Scelování půdy (nerušící soukromé vlastnictví) bylo do 1938 uskutečněno sotva v jedné desetině obcí.

Co se týče průmyslových a obchodních podniků, lze jejich vyvlastnění (znárodnění, zestátnění, zespolečnění) schvalovat jen v případě, že to jest jediný skutečně účinný prostředek, aby se zabránilo zneužití nebo mrhání produktivních sil země a aby se zajistilo

organické uspořádání těch sil k prospěchu hospodářských zájmů národa, to jest k tomu účelu, aby národní hospodářství svým řádným a pravidelným rozvojem sloužilo materiální prosperitě, která klade zároveň i pevný základ pro kulturní a duchovní život (Pius XII., Projev k italským dělníkům 11.3.1945, Robert Kothén, *L'enseignement social de l'Eglise*. Em. Warny, Louvain, 1949, p. 387).

Obecné zespolečenštění nebo zveřejnění všech statků není žádoucí pro různé nevýhody s ním spojené, a to jsou zpolitizování hospodářského života, ochromení soukromé iniciativy a zájmu, byrokratická těžkopádnost ve správě společenského a veřejného majetku, drahá kontrola (příliš mnoho lidí zaměstnaných dozíráním a poháněním.)

8. *Nabývání majetku bez práce*

Různými způsoby lze nabývat majetku bez vlastního přičinění: darem, dědictvím, a úsporami z bezpracných důchodů, totiž z výnosu peněz uložených na úrok nebo vložených do podniků a konečně výnosy rentovými.

Darování je úkon, jímž někdo dobrovolně, bez jakéhokoliv závazku spravedlnosti, přenáší právo nad určitou věcí na druhého. Darování se může uskutečnit buď bez závazku na straně přijímajícího anebo též se závazkem. Darování lze odvolat, ukáže-li se obdarovaný k dárci zcela nevděčným, usiluje-li o jeho zničení nebo mu odpírá povinnou péči, dostane-li dárce potomstvo, o něž má pečovat a bylo-li darováním porušeno přirozené právo dětí a konečně nebyl-li splněn závazek s darováním spojený (R. M. Dacík, *Mravouka*. Edice Krystal, Olomouc 1946, p. 254-5).

Dědictví je zvláštní forma darování, jímž někdo nabývá majetku na základě platné poslední vůle zemřelé

osoby. Právo dědické náleží k přirozeným právům člověka. Souvisí s prací a rodinou. Děti jsou pokračováním života rodičů. Zděděný majetek utužuje pouta rodinného života. Dědictví má i význam ekonomický : je vzpruhou k práci a spořivosti, dává podnět k investicím, které se vyplácejí až po delší době, a udržuje tradice významné pro národní kulturu a státní život. Stát nemá rušit dědictví ani přímo ani nepřímo (daněmi rovnajícími se konfiskaci). Zdanění dědictví je ovšem přípustné, ale dědická daň má být tím nižší, čím bližší je pokrevenskéví nebo příbuzenskéví mezi testátorem a dědicem, zejména v linii přímé. Nebylo by však nepřípustné, kdyby stát vyloučil z dědického práva vzdálené příbuzné občana zemřelého bez závěti.

Úrok je zisk z půjčky. Půjčku je třeba pokládat za dvoustrannou smlouvu. Z důvodu smlouvy samé (*titulus intrinsecus*) požadovat více než bylo půjčeno je zakázáno zákonem přirozeným i pozitivním zákonem Božím : » Bude-li na lichvu půjčovat a více brát než půjčil, zda bude živ ? Nebude živ ! Za to, že všechny ty ohavnosti spáchal, smrtí zemře ! « (*Ezech.* 18, 13) S podobnou přísností se vyslovují církevní Otcové, církevní sněmy (Klemens V. na sněmu ve Vienne) a papežské encykliky (encyklika Benedikta XIV. z 1.XI.1745 *Vix pervenit*). V křesťanském starověku a středověku nebylo ještě příležitosti k produktivnímu umístění zápůjček a kdo se ucházel o půjčku, činil tak z nouze. Půjčit mu bez zisku byl úkon milosrdné lásky. Půjčovat mu na úrok se pokládalo za lichvu, tedy za hřích proti spravedlnosti. Ale již encyklika Benedikta XIV *Vix pervenit* připouští, že

» se někdy mohou vyskytnout zároveň s půjčovní smlouvou nějaké jiné tak řečené tituly, jež nejsou obecně dány a obsaženy v samé podstatě smlouvy a z nichž vzniká obecně spravedlivý a právoplatný důvod, aby bylo právem něco požadováno nad částku, která je dlužna ze smlouvy. A také se nepopírá, že každý může rozličným způsobem umísťovat a vyna-

kládat své peníze jinými smlouvami, zcela odlišnými od půjčky, buď aby si opatřil roční důchody nebo aby provozoval dovolené obchodování a bral z toho početný zisk. «

Vzhledem k různým vnějším okolnostem (tedy ne vzhledem k podstatě smlouvy) je dovoleno požadovat z půjčky nějaký zisk. Ty vnější okolnosti (*tituli extrinseci*) jsou : risiko jistiny, vzešlá ztráta, ušlý zisk, smluvená pokuta — a podle některých i zákonem připuštěný úrok. Přesně vyjadřuje věc can. 1543 *Kodexu církevního práva* :

Si res fungibilis ita alicui detur ut eius fiat et postea tantundem in eodem genere restituatur, nihil lucri, ratione ipsius contractus, percipi potest ; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur.

» Dává-li se někomu zastupitelná věc tak, aby se stala jeho a aby později v témž množství téhož druhu byla nahrazena, nesmí se z důvodu smlouvy samé brát žádný příplatek ; o sobě však není nedovolené dohodnout se při poskytování zastupitelné věci o zákonném úroku, leda že by bylo obecně jisté, že je neúměrný, nebo také o vyšším úroku, mluví-li proto spravedlivý a přiměřený důvod. «

Zastupitelné jsou věci movité, které mají v celku stejnou jakost a cení a čítají se především podle svého množství (vahou, měrou, počtem), takže každá část může být rovnocenně zastoupena kteroukoliv jinou, stejně velikou částí. Nezastupitelné jsou věci, které musí být vráceny *in natura*, to jest tak, jak byly půjčeny.

Vzhledem k smlouvě samé se nesmí brát z půjčené zastupitelné věci úrok, jestliže se ta věc hned prvním užitím spotřebuje, na příklad půjčený chléb. Jinak je to s věcí, která se prvním užitím nespotřebuje. Pronajme-li někdo dům na jeden rok, musí mu nájemce po roce vrátit dům a vyplatit nájemné za jeden rok, poněvadž dům se prvním užitím nespotřebuje.

Peníze jsou věc zastupitelná. Z důvodu smlouvy samé není přípustné požadovat úrok za jejich půjčení. Avšak vzhledem k vnějším okolnostem (risiko jistiny, vzešlá ztráta, ušlý zisk, smluvená pokuta), jež nenáleží k podstatě půjčky, poněvadž někdy jsou dány a někdy nesmí být požadován přiměřený úrok. Požadovat úrok z půjčky vzhledem k smlouvě samé, tedy ne vzhledem k okolnostem, je v rozporu s přirozeným mravním zákonem stejně jako požadovat z půjčky úrok nepřiměřeně vysoký.

Uvedený kánon uvádí v soulad starý církevní názor a stanovisko novějších theologů jako jsou August Lehmkuhl, Viktor Cathrein, Josef Biederlack, Georg Ratzinger, Heinrich Pesch a August Vermeersch (August Vermeersch, *Der Kanon 1543 bei den Kanonisten, Moralisten und Sozialreformern. Theol. praktische Quartalschrift*, LXXXI, Linz 1928, p. 762 sq). Anton Orel se těm theologům vysmívá, že v době, kdy se kapitalismus viklá, leží před ním na břiše. Jistěže ti theologové neleží na břiše před ziskným kapitalismem, ale berou zřetel k hospodářským skutečnostem daným kapitalismem podnikovým, který je službou. Co se týče kánonu 1543, dovolává se Orel Hürtha a Vermeersche a zdůrazňuje, že ten kánon není dogmatické rozhodnutí, nýbrž jen praktická norma disciplinárního rázu. Výraz » per se « (o sobě) ho nakonec uspokojuje, poněvadž je zřejmé, že kánon neschvaluje každý a jakýkoliv úrok (Anton Orel, *Oeconomia perennis*. 2. Bd, Das kanonische Zinsverbot. Mathias Grünewald, Mainz 1930, p. 216-227).

Výnos z peněz vložených do podniků (dividendy z akcií, úroky z vkladů, » čistý « zisk majitele podniku) by byl nemravný, kdyby práce byla jediným zdrojem hodnoty. I když takový zisk není sám sebou nemravný, je třeba uznat, že příjem získaný vlastní prací stojí mravně mnohem výše. Některé bezpracné důchody jsou vzhledem k okolnostem s nimi spojeným (nepřiměřeně vysoké nájemné, dividendy získané útiskem) skutečně

nemravné. Společenský řád, v němž soubor důchodů bez práce je příliš vysoký ve srovnání s důchody z práce, je nutno reformovat.

Zvláštní příčiny mohou způsobit, že jeden podnik má relativně vyšší objektivní výnos než druhý (lepší organizace, vyšší výkonnost, lepší využití surovin). Výnosová diference se nazývá renta. Jsou různé druhy rent : a) podnikatelská (při právním monopolu), b) pracovní (u virtuosa), c) kapitálová (výhodná poloha, vodní síla, strojní zařízení) a d) pozemková (jakost a poloha půdy).

Pozemková renta je dvojí : zemědělská a stavební. Při stejné práci a při stejných výrobních prostředcích vydává různá půda stejné výměry nestejný výnos. Pozemková renta je tudíž rozdíl v relativním výnosu jednotky půdy při stejné oběti práce a kapitálu. Ten rozdíl lze vyjádřit buď množstvím plodin z jednotky půdy nebo jejich cenou. Do určité míry lze rozdíly ve výnosu půdy odčinit melioracemi (odvodňování, zavodňování, mýcení, hnojiva), zlevněním dopravy a scelováním pozemků. Stavební renta je dána rozdílem ve výnosu domů daných polohou staveniště, zejména jeho vzdáleností od středu města.

Pozemková renta představuje zcela bezzáslužný zisk, ač ne jediné sociální zlo. Půda je na jedné straně statek nezničitelný, na druhé však nerozmnožitelný. V protivě k movitému majetku má půda jakožto základ všeho lidského života a tvoření mnohem vyšší a závažnější sociální funkci.

Už John Stuart Mill poukázal na to, že již pouhý rozvoj lidské společnosti vede k obohacení vlastníků půdy a prohlásil to za nespravedlivé, poněvadž » půda je prvotní dědictví celého lidského rodu «. Je pochybné, byla-li kdy půda v historickém a právním smyslu » dědictvím celého lidského rodu «, ale i kdyby jím byla, nic by se tím nezměnilo na existenci diferenčních výnosů, poněvadž rozdíly v úrodnosti by nezmizely. Je-

diná otázka, kterou je třeba rozhodnout, je, kdo z těch rozdílů má mít prospěch. Někteří ekonomikové tvrdí, že cena zemědělské půdy je jenom výnosem kapitalizovaného lidského úsilí : chtít oddělit ony prvky úrodnosti, které mají původ v přírodě, od prvků úrodnosti, o něž se zasloužil člověk, může vést ke značně libovolným odhadům. Naskytuje se dvojí řešení : někteří navrhuji » socialisaci « diferenčních výnosů s odůvodněním, že ty výnosy vytvořil vlastně rozvoj lidské společnosti a že tedy by je společnost měla plným právem požadovat zpět a že by stát měl reklamovat pozemkovou rentu soustavou jediné daně, která by nahradila všechny ostatní formy zdanění. Jiní navrhuji povšechné zdanění veškeré » nezlepšené « půdy, buď proporcionální nebo progresivní nebo zdanění příštích přírůstků hodnoty, které nejsou odvozeny z úsilí majitele (William Aylott Orton, *Úvod do národního hospodářství*. Družstevní práce, Praha 1941, p. 199-206).

9. Organizace hospodářského života

K úspěšné hospodářské činnosti, která je v moderní době velmi složitá, je třeba účelně koordinovat tři základní činitele hospodářství, to jest práci, přírodu a kapitál. To je úkol hospodářské organizace.

Nikdo nepopírá nezbytnost řídit a plánovat hospodářskou činnost.

» Je to vznešená přednost a poslání státu kontrolovat, podporovat a pořádat soukromou a individuální činnost národního života a zaměřovat ji k obecnému blahu, které však nemůže být určováno podle libovolných názorů ani nesmí přijmout svou normu od hmotného blahobytu společnosti, nýbrž spíše od souladného rozvoje a přirozeného zdokonalení člověka, k němuž je společnost Tvůrcem určena jako prostředek » (Pius XII., Encyklika *Summi pontificatus*).

Prostředky státního zasahování do hospodářského života jsou hlavně daňová, celní a finanční politika a usměrňování hospodářské a výrobní činnosti. Tak zasahují ve všech státech světa do hospodářské činnosti, ovšem v různém stupni a rozsahu. Ryzí ekonomie je něco tak nepravděpodobného jako čistá rasa. Plánování v socialistických státech se považuje za ekonomický zákon socialismu, jinými slovy buduje se státní kooperativa za předpokladu, že vládu převeze pracující lid a že podstatná část výrobních prostředků bude socialisována. Základem rozumného plánování by měly být otázky: 1) Co potřebuje národ a co potřebuje od nás cizina? 2) Jak dospějeme k tomu, abychom ukojili tu potřebu kvalitními výrobky? 3) Jak k nim dospějeme, aby to bylo co nejekonomičtější?

Zajištění občanských svobod je nejtěžším problémem, který vyvolává plánování. Především má být zajištěna svoboda hospodářská. To je jednak svoboda spotřebitele, to jest svoboda spoření i utrácení, která se nesnáší s přidělovým systémem omezujícím možnost výběru a rovněž možnost plně předvídat, co budou lidé potřebovat, jednak svoboda výrobce, která předpokládá svobodnou volbu povolání a zaměstnání bez pracovních odvodů a přidělování práce.

» Hospodářský život je život lidí a následkem toho není myslitelný bez svobody. Ale ta svoboda nemůže být tou fascinující, ale klamavou formulí, sto let starou, to jest svobodou ryze negativní, zrozenou z regulující vůle státu: tím méně to může být lžisvoboda našich dnů, jež žádá podrobit se rozkazům obrovských organizací. Pravá a zdravá svoboda může být jen svoboda lidí, kteří cítíce se solidárně spojeni se zřetelklem k objektivnímu cíli sociálního hospodářství právem požadují, aby sociální řád hospodářský nejen v nejmenším se nedotýkal jejich svobody ve volbě prostředků k tomu cíli, nýbrž aby tu svobodu zabezpečoval a chránil. To platí stejně pro každý druh práce, nezávislé nebo závislé, neboť vzhledem k cíli sociálního hospodářství každý produktivní člen je sub-

jektem a ne objektem hospodářského života » (Pius XII., Projev k členům kongresu pro mezinárodní styky 7.3.1948. Robert Kothén, *L'enseignement social de l'Église*. Em. Warny, Louvain 1949, p. 361).

Je důležité rozeznávat mezi svobodou in abstracto a svobodou in concreto. Nezaměstnaný dělník má sice » abstraktní « svobodu, poněvadž ho nikdo k ničemu nenutí, ale hyne-li přitom hlady i se svou rodinou, je svoboden? Jisté je, že společnost s plánovaným hospodářstvím může být mnohem svobodnější než soustava volné soutěže a *laissez-faire*, na jejíž místo nastupuje.

Její větší svoboda záleží v tom, že je s to poskytnout těm, kdo jsou v ní zaměstnání prací, jednak pocit neustálé příležitosti k uplatnění jejich schopností, jednak možnost plně se účastnit na určování pravidel, podle nichž mají pracovat. Lidé jen tehdy cítí, že společenský řád je spravedlivý, když jejich naděje nejsou mařeny a když jejich budoucnost není stále ohrožována; neboť spravedlnost je matkou svobody (*The Old World and The New Society*. Vydala Labour Party).

Jistě zřídka je možné rozřešit lidské problémy a matematickou přesností. Ale přesto lze věřit, že spíše k tomu řešení dospěje člověk myslící než nemyslící:

» Muž, který žije ve velmi šťastném manželství, nemůže mít jistotu, že někde na světě nežije žena, s níž by došel ještě většího štěstí než se svou nynější manželkou. V tom smyslu je problém jak nalézt ideální manželku, právě tak neřešitelný jako problém, jak stanovit ideální osnovu hospodářských pořadí pro nějaké lidské společenství. Tu ani tam nemůžete být jist, že byste nebyl mohl pochodit lépe. Ale z toho nevyplývá, že bychom se měli ženit a vdávat bez nejmenší úvahy, ani že bychom měli zoufat nad možností hospodářského plánování « (Barbara Woottonová, *Plánování a svoboda*. Jan Laichter, Praha 1947, p. 24).

Hospodářské problémy se stávají čím dál víc problémy mezinárodními. F. A. Hayek se přimlouvá za

mezinárodní federalismus a rozumí tím zřízení nikoli hospodářské, nýbrž politické mezinárodní autority :

» Co potřebujeme a co si můžeme troufat, není soustředění větší moci v rukou neodpovědné mezinárodní hospodářské autority, nýbrž naopak vytvoření vyšší politické moci, která by držela hospodářské zájmy na uzdě a vyrovnávala jejich vzájemné spory nejsouc sama nijak účastna hospodářské hry. Je potřebí mezinárodní politické autority, která nemajíc moci ukládat lidem, co mají dělat, by měla moc jim zabráňovat, aby nedělali to, co škodí druhým « (F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*. George Routledge, London 1946, p. 172).

10. Statky v účelovém pojetí a jejich cena

Statek je hmotná věc způsobilá ukojit nějakou opravdu lidskou a pravou potřebu — ať je to potřeba něčeho příjemného, užitečného nebo nezbytného. Potřebou se rozumí chtění (postulát) něčeho jako prostředku k dosažení určitého účelu. Nemohu-li říci, k čemu něco chci, nemohu tvrdit, že to potřebuji. Je-li prostředek způsobilý uskutečnit zcela nebo zčásti určitý účel, je užitečný. Užitečnost je tedy vlastnost, kterou přisuzujeme předmětu, myslíme-li účelově. Bez účelu není užitečnosti. V přírodě není *per se* nic užitečného : jen člověk z hlediska svých účelů přisuzuje přírodním věcem užitečnost. Opakem užitečnosti je účelová újma, kterou nazýváme škodou. Škodlivé je, co maří účel. Poněvadž účely jsou velmi rozmanité, může být něco z hlediska jednoho účelu užitečné (cigareta) z jiného škodlivé. Mění-li se účel, mění se i povaha statku (stůl jako nábytek a jako topivo). Aby statek mohl sloužit určitému účelu, musí mít určité vlastnosti, jejichž souhrn se zve upotřebitelností, není to však souhrn všech jeho vlastností.

Hodnota statku je stupeň jeho kvality. Co platí o užitečnosti, platí i o hodnotě : jak užitečnost, tak hodnota plyne z účelu. Hodnota statku se vyjadřuje cenou

v číselné poněžní hodnotě. Rozeznávají se různé druhy cen : a) cena tržní (*pretium vulgare*), která je výsledkem nabídky a poptávky, b) cena smluvená (*pretium conventionale*) ujednaná mezi prodávajícím a kupcem zvláště tam, kde ceny neurčuje ani zákon ani trh, c) cena zákonná (*pretium legale*) stanovená zákonem a úřady a d) cena monopolní stanovená držitelem právního nebo faktického monopolu.

Pro stoupence svobodného hospodářství neexistuje problém spravedlivé ceny, poněvadž chápou hospodářství jako hru nabídky a poptávky. Znají a uznávají jen skutečnosti, nikoliv normy. Ovšem pravda je, že neexistuje naprosto fixní cena. Už sama hodnota je směs prvků subjektivních i objektivních, tedy něco relativního. Na cenu má vliv na straně zboží stupeň jeho užitečnosti, práce nutná k jeho výrobě, risiko ztrát a nabídka, na straně kupujících jejich počet (poptávka), schopnost koupě, intensita, s jakou statek hledají, na straně prodávajících pak režie, reklama a zisk.

Z toho je patrné, že cena statku je určována především obecným úsudkem o užitečnosti a žádoucnosti statku — ale tu nelze objektivně určit, poněvadž v tom úsudku se projevuje silně i prvek subjektivní. Proti *Molinovi*, který učí, že cena je něco pružného, předpokládá *De Lugo*, že existuje spravedlivá cena matematická, třebaže jen Bohu známá. S obecným úsudkem souvisí i vliv společenského řádu. Při různosti společenského řádu připouštějí moralisté subjektivní základ ceny (prodej cetek divochům), ale nepřipouštějí ji v témž společenském řádu. Je zřejmé, že je právem i povinností zákonodárce stanovit ceny, zvláště když hospodářský život je ohrožen válkou, neúrodou a nemocemi. Spravedlivá cena je taková, která odpovídá směnné hodnotě statku, takže je ekvivalence mezi tím, co bylo dáno a tím, co bylo přijato. Spravedlivá je cena tržní, pokud je ustálená ; cena smluvená, pokud do jednání nezasáhl podvod nebo strach nebo jiné vlivy omezující svobodu

jednání; zákonná, pokud zákonodárce uvážil všechny zřetele a pokud úřady přihlížejí k právům a zájmům všech skupin, monopolní, není-li diktována osobním prospěchem. Státní regulace cen je oprávněna vzhledem k obecnému dobru, například je-li některá část obyvatelstva příliš slabá a vydána na pospas lichvařickým skupinám nebo vzniká-li disparita mezi průmyslovými výrobky a zemědělskými plodinami.

Statky je možno směňovat. Při směně statků je třeba, aby oba směňující měli statek navzájem potřebný a aby považovali směnu za užitečnou. Obtíž naturální (bezpeněžní) směny je v tom, že osoba ke směně ochotná nabízí druhé osobě něco, co ona právě nepotřebuje a naopak. Další obtíž je nedělitelnost některých statků. Hledá se tedy statek obecný a libovolně dělitelný, který by lidé přijímali, i když by ho přímo nepotřebovali. Takový statek musí být oběžný, musí mít velkou hodnotu v poměru ke své váze a svému objemu. Směnným prostředkem bývaly různé statky, na příklad dobytek (*pecus-pecunia*): Homér oceňuje Achilův štít počtem volů; také slonovina, cihly čaje a másla, mušle, stuhy a posléze kovy, které jsou statkem obecným, dělitelným, oběžným a majícím stálou hodnotu. Původně byly na trhu odvažovány, později raženy v určité pevné kusy, které se pak jen počítaly.

Peněžní jednotkou byla z počátku určitá váha kovu. Když však užívání peněz zobecnělo, přestali lidé myslet na to, že peněžní jednotka (koruna, frank, dolar) je určitá váha drahého kovu a myslili dále jen na to, co se dá za tu jednotku koupit (hospodářský obsah peněžní jednotky). Jedinec vidí v peněžní jednotce soubor statků, které by mohl koupit. Sociální ekonom hledá obecnou představu směnné hodnoty peněz nejprve na základě souhrnu všech statků a jejich cen. Je tu řada statků $s_1 s_2 s_3 \dots s_n$ a množství $q_1 q_2 q_3 \dots q_n$. Dohromady by se ta kvanta koupila za n peněžních jednotek. Peněžní jednotka by představovala zlomek:

$\frac{s_1 q_1 + s_2 q_2 + s_3 q_3 + \dots + s_n q_n}{n}$. Z toho vzorce je však třeba

vyložit statky procházející trhem, aby tam nebyly dvojmo nebo trojmo (obilí, mouka, chléb) a ponechat jen spotřební statky kupované domácnostmi, a to v tom kvantitním poměru, v jakém se vyrábějí, kupují a spotřebují. Úhrnná spotřeba či konsum (K) se koupí za hospodářské číslo vyjádřené národním důchodem (D). A tak zjistíme, že peněžní jednotka se rovná průměrnému konsumu, který připadá na jednotku průměrného důchodu, což lze vyjádřit vzorcem $\frac{K}{D}$ (Karel Engliš, *Národní hospodářství*. Orbis, Praha 1946, p. 77-80).

Peníze mají umožnit platy. Peněz je třeba v oběhu tolik, kolik je současných platů. Kdyby všichni měli žirové účty u bank, vyrovnávaly by se platy přípisem a odpisem a nebylo by peněz vůbec třeba. Hotových platů není během roku stejné množství. Kdybychom měli jen kovové peníze, bylo by jich jednou málo, po druhé přebytek. Proto ústřední (národní) banka obstarává doplněk kovových peněz bankovkami, což jsou vlastně bezúročné dluhopisy a dostávají se do oběhu koupí zlata, úvěrem na movitou zástavu (lombardem) nebo úvěrem na směnku (eskontem), a to na krátkou dobu. Až pomine napětí, zápůjčka se zaplatí a úvěr se vrátí do banky. Ve zlých dobách si stát opatřuje umělou kupní sílu tím, že sám tiskne peníze (státovky) nebo donutí Národní banku, aby mu půjčila bez záruky (mimořádné bankovky). Tím se stát staví do řady těch, kteří té kupní síly nabyli řádnou prací, kupuje s nimi a tím zvyšuje ceny a znehodnocuje měnu. Ten proces se nazývá inflace. Ta má za následek, že se dluhy stávají lehce splatitelnými a vklady se znehodnocují. Opačný proces je deflace, jež způsobuje, že dluhy učiněné za inflace se stávají těžko splatitelnými a vklady se znehodnocují. Obojí působí poruchy v hospodářském životě.

Peníze jsou a mají být pouhým prostředkem směny. Jelikož je lze ukládat na úroky, takže jich přibývá, přestávají být jen směnným prostředkem a stávají se cílem hospodářské činnosti. Vše na světě chátrá a časem se znehodnocuje : šat, obydlí i člověk sám, poněvadž stárne a slábne. Jen peníze, jsou-li uloženy na úrok, nejen že neztrácejí na hodnotě, nýbrž získávají. A tak se stávají peníze něčím obecně žádoucím, absolutní a vládnoucí hodnotou a hospodářský život se pak stává tancem kolem zlatého telete.

11. *Výroba*

Výrobu lze zhruba rozdělit na těžební, zemědělskou a průmyslovou. Úkolem těžební výroby je získat potřebné nerostné látky : uhlí, naftu, kámen, rudy. Těžební právo se řídí v různých zemích různými zásadami. Buď přísluší těžební právo majiteli pozemku — tak v Anglii a Itálii, nebo objeviteli ložiska — tak ve Španělsku, Německu a Americe, nebo státu a v tom případě se buď těžba dovoluje (koncese) zdarma nebo za poplatek, na čas nebo navždy jednotlivým osobám nebo společností — tak ve Francii a v Belgii, buď je výhradním právem státu — tak v SSSR a v zemích lidových demokracií, což absolutně vzato není v rozporu s přirozeným právem. Zemědělská výroba, která vzhledem k předmětu se může dělit na rostlinnou a živočišnou, může mít různé formy. Buď se uskutečňuje v autonomním hospodářství, ať velkém či malém, řízeném vlastníkem — její přednost je v tom, že umožňuje podnikavost a odpovědnost, vylučuje absentismus a lichvu nájemních zprostředkovatelů (*middlemen*), jaká se vyskytuje na Sicílii a v Irsku, vyžaduje však skoro všude reform (racionalisace a mechanisace) ; buď nesamostatným hospodařením na cizí půdě najaté za poplatek — nevýhodou je pak vymrskávání půdy, vykořisťování

nájemců, nezajištěnost zemědělských pracovníků. Jiná forma je hospodaření družstevní. Zemědělská družstva jsou buď družstva majitelů půdy a dělníků, kteří pak společně pracují na společné risiko a o výtěžek se dělí majitelé s dělníky na polovici (*mezzadria*, *métayage*, *Meierei*). Taková družstva jsou v Itálii a jižní Francii. Anebo se tvoří tak zvaná jednotná družstva, to jest spojení více autonomních hospodářství k společnému osevu a společné sklizni a užití mechanisace. Typy těchto družstev jsou tři : buď společná práce a proporcionální dělba výnosu, buď společná práce za normovanou mzdu, anebo společná práce při současném zrušení soukromého vlastnictví. Důvody uváděné pro zemědělské družstevnictví jsou hlavně : nedostatečné využití strojů při hospodaření soukromém, možnost racionalisace, zvýšení produktivity, úspora sil, jež možno zaměstnat v průmyslu.

Výroba průmyslová má za úkol zpracovat a pro lidskou potřebu upravit suroviny dodané výrobou těžební a zemědělskou. Podle toho, jaké suroviny zpracovává, dělí se na potravinářskou, oděvní a stavební. Podle rozsahu výroby rozeznáváme podniky malé, střední a velké, podle vlastníků podniky soukromé a to buď individuální nebo společenské, a podniky akciové a družstevní.

Veškerá výroba, ať těžební, zemědělská nebo průmyslová, má-li mít hospodářský smysl, se musí spravovat trojím ekonomickým zákonem :

1. první zákon je vzrůst hodnot čili převaha užitku nad nákladem. Náklad je účelová újma, výnos je účelový přírůstek. Převaha nákladu nad užitkem je zjev neekonomický ;

2. druhý zákon je úspornost čili snaha dosáhnout maxima hodnoty s minimem nákladu ;

3. třetí zákon je rovnováha mezi výrobou a spotřebou, sice jinak vzniká krize buď výrobní (nadbytek statků) nebo spotřební (nedostatek statků). V prvním pří-

padě se víc vyrábí než spotřebuje, v druhém výroba nestačí potřebě. Boj proti krizím je úkol politiků, ekonomů a sociologů.

12. Obchod

Obchod má sociální funkci: zprostředkuje mezi výrobcem a spotřebitelem. Obchodník slouží konsumentovi, ale i výrobcí: uvádí zboží do oběhu, zjednává, zajišťuje a šíří jeho odbyt. Obchodní činnost má smysl a oprávnění, jen pokud je nezbytná. Stačí-li na cestě od výrobce k spotřebiteli dva zprostředkovatelé a vsune se jich tam pět a každý chce vydělat, je takový meziobchod pouhé sociální příživnictví.

Různé druhy obchodu lze rozlišovat především z hlediska absolutního. Velkoobchod (*in massa, en bloc, en gros, in the lump*) kupuje zboží od výrobce hromadně a ve velkém množství a prodává je drobným obchodníkům. Maloobchod rozprodává zboží koupené od velkoobchodníka v drobném (*vendere al minuto, vendre en détail, to sell by retail, einzeln verkaufen*). Obchod ve vlastních prodejnách výrobců vylučuje zprostředkování velkoobchodní i maloobchodní a hledá přímou cestu ke konsumentovi, což umožňuje nižší ceny a větší odbyt. Jednotkové obchodní domy (*magazzini, bazars, Warenhäuser*) potlačují maloobchodníka, nakupují ve velkém a samy prodávají v malém, kooperativy nebo družstva nakupují ve velkém a prodávají v malém svým členům. Velkodistribuční podniky nakupují ve velkém a ve svých prodejnách, do nichž jsou pojaty i dřívější maloobchody a družstevní prodejny, prodávají v malém.

Z hlediska relativního se rozlišuje především obchod vnitřní mezi občany téhož státu a obchod zahraniční s koloniemi nebo cizinou. Zahraniční obchod se řídí buď soustavou prohibiční, inspirovanou merkantilismem uvalující vysoká cla na cizí zboží, případně zakazující

vůbec jeho dovoz, a autarkismem (soběstačností, uzavřeností) z motivů politických a branných, buď soustavou svobodné směny, jež se plně neuplatňuje nikde, buď soustavou mezistátní směny řízené obchodními smlouvami zahraničními, jež od druhé polovice devatenáctého století vešly téměř obecně v život. Prohibice a autarkie se nikde cele neujaly a neosvědčily.

Negací sociální funkce obchodu je bojkot. Irská rolnická Liga uvalila 1879 na *Boykotta*, správce lorda Erneho, hospodářskou klatbu, takže mu dělníci dali výpověď a nikdo mu nic neprodával. Boykott se vystěhoval do Ameriky, ale později se vrátil a postavil se na stranu nájemců, což ho učinilo opět oblíbeným. V čele Ligy stál dlouhá léta »nekorunovaný král« Irsko *Parnell*. Činnost Ligy se projevovala vraždami, násilnostmi a žhářstvím, později hlavně vylučováním určitých osob z hospodářsko-společenského styku čili bojkotem. Jsou různé druhy bojkotu. Konsumentský bojkot záleží v tom, že spotřebitelé odpírají kupovat určité druhy zboží, aby si tak vynutili zlepšení jeho kvality. Producentický bojkot záleží v tom, že určité druhy zboží se nedodávají spotřebitelům nebo konkurentům. Merkantilistický základ má bojkot mezinárodní, jímž se omezuje dovoz zboží z určitého státu. Ten význam má anglický zákon o ochranných známkách z 1887, podle něhož zboží dovážené z Německa musí být označeno *Made in Germany* a který se nyní vztahuje téměř na všechno zboží dovážené do Anglie. Sociálně nezávadný byl bojkot zavedený v USA pomocí značky *label*, kterou se označovalo zboží vyrobené v podnicích, kde zaměstnavatelé vyhověli požadavkům dělnictva. Mravně přípustný je bojkot, není-li nástrojem msty a je-li zaveden na ochranu statků ideálních (I. Klug. *Lebensbeherrschung und Lebensdienst*. F. Schöningh, Paderborn 1923, Bd. 3, p. 227-35).

13. *Spotřeba*

Spotřeba, která formálně uzavírá řadu ekonomických činností, je správné užití vyrobených, rozdělených a dopravených statků. Soukromá spotřeba ukazuje ctnosti i nectnosti národa. K hospodářskému pokroku je nezbytné méně spotřebovat a více vyrábět anebo aspoň dosáhnout rovnováhy obojího. V oboru spotřeby je žádoucí se varovat dvojí krajnosti: lakoty, to jest pošelilého a upřílišeného hromadění neproduktivních statků na straně jedné, a marnotratnosti, to jest plýtvání a maření statků na straně druhé. S marnotratností souvisí přepych, to jest nerozumné a zvrácené užití cenných věcí. Ale poněvadž není ekonomickým ideálem ani umělec v hladovění, ani otrhanec, ani člověk jeskynní, je třeba přiznat, že přepych kultivovaného člověka, to jest náskok, který mají zámožnější vrstvy, ukazuje i chudému možnosti lepšího života. Má-li se některý vévoda lépe než dělník, jistě nejde než o nějaké vyrovnání. Rozdíl je jen v tom, na čí úrovni k takovému vyrovnání dojde, zda na vévodově či dělníkově. Přepych včerejška je životní standard dneška. Komfort moderního bytu převyšuje přepych středověkého hradu. Proto platí: přepych všem!

Spotřeba souvisí s problémy populačními. Thomas *Malthus* (1766-1834) učil, že prostředky obživy vzrůstají řadou aritmetickou, kdežto počet lidí řadou geometrickou, a proto, aby se zabránilo nouzi, doporučoval manželskou zdrženlivost jako prostředek k omezení počtu dětí (*moral restraint*). Neomalthusiáni propagují totéž prostředky nemorálními (*birth-control*). Naproti tomu Henry *Carey* (1793-1879) tvrdil, že životní prostředky se množí úměrně se vzrůstem obyvatelstva nebo dokonce jej přesahují (moderní agrikultura). Možnosti zemědělské produktivity jsou však omezené, takže Carey má pravdu jen zčásti. Malthusova teorie byla vyvrácena moderním vývojem. Počet lidstva se v devatenáctém století zdvoj-

násobil a přece celková životní úroveň se zvýšila. Země může uživit při správné organizaci práce i desetkrát více lidí než jich živí dnes.

Veřejnou spotřebou se rozumí ona část statků, které má potřebí veřejná moc k zajištění obecného blaha. Kdo je vázán k určitému cíli, má také nárok na prostředky k němu. V oboru spotřeby je stát povinen dbáti těchže norem, jež platí pro spotřebu soukromou a vystříhat se jak lakoty, tak marnotratnosti.

Státní rozpočet je plán pro peněžní výdaje a příjmy, jež stát sestavuje pro každý rok. O tom se vydává zvláštní zákon, zákon finanční. Výdaje státu jsou buď řádné (běžná spotřeba včetně investic) a mimořádné, k nimž náleží skutečné investice, které jsou majetkovým přírůstkem, případně výdaje nahodilé (válka). V státním hospodářství nezáleží jen na úhrnu výdajů, nýbrž i na jejich rozčlenění pro různé účely (zdraví, kultura, obrana). Na těch účelech záleží totiž užitek výdajů, který postaven proti nákladu daní dává i hranici racionality. Rozpočet musí tedy být specialisován a ve své skladbě dodržován. Přesun výdajů při nedotčeném jejich úhrnu, tak zvaný *virement* je nepřípustný, na příklad nelze vzít peníze určené pro školství a dát je na sociální péči. Anebo je ten přesun vázán na souhlas ministerstva financí nebo Nejvyššího kontrolního úřadu, za jehož dozoru vlada hospodaří.

Státní výdaje se uhrazují buď výnosem státních podniků, buď z příjmů nahodilých či akcesorických jako jsou pokuty, cla, dary, dědictví, anebo daněmi, jimiž se odčerpává část výnosu, důchodu nebo majetku soukromých hospodářství. Na rozdíl od soukromého hospodářství, v němž se výdaj řídí příjmem, se v státním hospodářství řídí příjem výdajem. Příjem z daní nelze rozšiřovat až ke kritické hranici racionality. Důchody za tou hranicí mají být daně prosty, poněvadž tvoří tak zvané existenční minimum.

Daně se ukládají podle únosnosti. To znamená, že škoda z nich plynoucí má být co nejmenší. Přímo škodu působí daň snižováním důchodu a spotřeby a tím nepřímo škodu působí kultuře, zdraví a životu. Nepřímá škoda se týká tvorby budoucích důchodů, podnikatelské aktivity a produktivity. Dolehne-li daň na svůj základ (důchod, výnos, majetek) určitou sazbou nebo procentem, které může být pro všechny důchody, stejné, mluví se o dani proporcionální, anebo může být nestejné, vyšší důchody nebo výnosy silněji postihující, a pak se mluví o dani progresivní. Při dani striktně progresivní by mohl být nakonec pohlcen celý důchod, a proto progrese nesmí být přímočará — její linie se musí ohnout a tak se mluví o dani progresionální. Kdyby bylo možno přesně zjistit důchody všech lidí, dalo by se zdanění uskutečnit jedinou důchodovou daní. Jelikož tomu tak není, zavádí se mnoho různých daní, jež lze redukovat na: 1. daň z důchodu, která je buď přímá, jež je v podstatě zkrácením peněžního důchodu, nebo nepřímá (spotřební), jež zkracuje důchod reálný (potraviny, nápoje, požitaviny, byt, osvětlení, otop, zábavy, divadla, kina); 2. daň z objektivního výnosu podniku, kterou se zdaňují jednotlivé složky: výnos práce (daň ze mzdy a služného), výnos kapitálu (daň pozemková podle katastrální výměry, daň domovní, rentová), výnos podnikatele (obecná daň výdělková u podniků individuálních a zvláštní daň výdělková u podniků společenských), výnos z výdělečných aktů (koupě, prodej, převody, smlouvy o tom, kolkovné, výnos tržby, daň obrátová); 3. daň z majetku, jež znamená buď přímé zdanění jednorázové pro účely měnové, branné etc., nebo nepřímé zdanění nabývacích aktů (dar, věno, dědictví).

Zdanění se zakládá na spravedlnosti podílné, jíž odpovídá spravedlnost zákonná. Při ukládání daní musí se dbát spravedlnosti podílné, která žádá, aby státní břemena byla rozdělena co nejspravedlivěji a nejrovnoměr-

něji. Daně nesmějí být tak tíživé, aby se stávaly částečným nebo úplným zabavením majetku. Požadavkem spravedlnosti zákonné pak jest, aby občané spravedlivě předepsané daně platili. Nespravedlivé zdanění ve svědomí nezavazuje. K úsudku o nespravedlnosti daní však nestačí pouhá domněnka poplatníka. Je třeba plné jistoty, že daň je buď vůbec nebo zčásti nespravedlivá.

14. Cíl hospodářského života

Nejbližším cílem hospodářského života je člověk : pozemské statky mají sloužit blahu člověka : ne kultura, nýbrž kulturní národ je cílem a marné jsou velkolepé pomníky kultury vykoupené utlačením národa, který kolem nich nalézá svůj hrob. Egyptské pyramidy, římské silnice, řecká vzdělanost jsou krásné věci — ale za jakou cenu bylo to vše vytvořeno ? Za cenu svobody a lidské důstojnosti nesčíslného množství bezprávných otroků. Hospodářské statky mají sloužit člověku, aby mohl uchovat a rozvinout svůj život po stránce tělesné, duševní i mravní jakožto bytost rozumná, svobodná a pro život věčný určená. Nesmějí sloužit jen nějaké skupině lidí, nýbrž prospěchu všech a to tak, aby se vyhovělo potřebám a slušným požadavkům stavovským.

Hospodářská činnost musí být úměrná řádu hodnot. Hmotné hodnoty jsou podřízeny hodnotám duchovním. Z toho plyne, že účelem výroby hmotných statků nemůže být ani maximální množství hmotných statků, ani maximální ukojení hmotných potřeb, nýbrž opatření takového množství hmotných hodnot, jaké nejlépe vyhovuje potřebám společného dobra časného i duchovního. To množství sluje optimální. Je omyl myslet, že maximum a optimum je totéž, jinými slovy, že naprosté ukojení hmotných potřeb už samo sebou vede k plnosti duchovního života. Podporuje duchovní život, ale nevytváří jej. Je jeho příčinou látkovou, ale ne účinnou.

» Fikce hospodářského člověka (*homo oeconomicus*), kterou hospodářská věda považuje za zatímní a abstraktní hypotézu práce, je fikce nebezpečná; leckdy se projevovala snaha dát jí reálnou tvářnost tvrzením, že člověk je bytost, která jedná jedině a především z popudu hospodářské výhodnosti a že jeho činnosti a účely mají převážně hospodářský ráz, a tak se dospělo k domněnce, že člověk je bytost výlučně hospodářská. Mluvit o hospodářském člověku má smysl jen tehdy, má-li být zdůrazněn lidský charakter všeho hospodářství, a to s výhradou, že jediným podnětem lidské činnosti není hospodářství a že člověk není oprávněn obětovat hospodářské determinantě dobro mravně nutné. Člověk má ovšem účast na hospodářském řádu, ale kromě toho i na řádu mravním, náboženském etc., a smysl hospodářské činnosti lze chápat jen ve spojení s člověkem. Stupeň mravnosti hospodářského řádu je tudíž závislý na stupni mravní důstojnosti člověka, který je podmětem ekonomie « (Guido Gonella, *Principi di un ordine sociale*. Note ai messaggi di S. S. Pio XII. Edizioni Civitas gentium, Città del Vaticano 1944, p. 44).

Posledním a nejvyšším cílem hospodářské činnosti je spása lidí. Hospodářský řád je dokonalý, když vše směřuje k Bohu jakožto k prvému počátku a poslednímu cíli vši činnosti tvorů a když všechny stvořené statky jsou pokládány za pouhé nástroje před Bohem a když se jich užívá jen potud, pokud napomáhají dosažení posledního cíle (Pius XI., Encyklika *Quadragesimo anno* 136). Je tedy omylem, jsou-li hospodářské statky a zájmy považovány za nejvyšší věc na světě, za modlu, před níž musí ustoupit vše ostatní, i Bůh.

Litera zabíjí, ale duch oživuje (2 Kor 3, 6). I kdybychom zavedli sebedokonalejší zařízení pro zdar hospodářské činnosti, minulo by se cílem, kdyby to nebylo dílo spravedlnosti doplněné láskou. Nestačí sama spravedlnost (« Dejte nám práva, lásky pak nebude třeba ») ani sama láska (« Netřeba zákonů, láska sama vyřeší všechny sociální a hospodářské otázky »). Ale poněvadž láska je matkou, kořenem a útvárným prvkem všech ctností, není ani spravedlnost myslitelná bez lásky.

Spravedlnost je dcera lásky. A proto nejspolehlivějším zabezpečením sociálního a ekonomického řádu je vzájemné spojení srdcí a vespólná láska. Kde toho není, ani nejlepší zákony a předpisy nejsou na nic.

BIBLIOGRAFIE

- Ch. Antoine et H. du Passage, *Cours d'économie sociale*. Alcan, Paris 1921.
- Jan Bašta, *Vědecká organizace práce*. Masarykova akademie práce, Praha 1931.
- F. Baumgartner, *Die Psychologie der Menschenbehandlung im Betrieb*. Rascher, Zürich 1954.
- J. F. Bell, *History of Economic Thought*. Ronald, New York 1953.
- P. Bigo, *Politique des salaires et équilibre économique*. Éd. Spes, Paris 1945.
- K. E. Boulding, *Economic Analysis*. H. Hamilton, London 1955.
- Albín Bráf, *Listy o studiu národohospodářském. Život a dílo*. Vydali Josef Gruber a Cyril Horáček, Vesmír, Praha 1923, sv. 2., p. 68-142.
- M. Briggs and P. Jordan, *Textbook of Economics*. University Tutorial Press, London 1957.
- Ján Bubán, *Najhlbší koreň vlastníenia*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1942.
- Karel Černocký, *Práce úděl člověka*. Psychologie práce. Velehrad, Olomouc 1947.
- A. Dauphin-Meunier, *Produire pour l'homme*. Plon, Paris 1945.
- Henri Denis, *La valeur*. Éditions sociales, Paris 1950.
- A. Dubois, *Structures nouvelles dans l'entreprise*. Éditions Économie et humanisme, Paris 1947.
- Karel Engliš, *Hospodářské soustavy*. Všehrd, Praha 1946.
- Karel Engliš, *Národní hospodářství*, Orbis, Praha 1946.
- Valerio Fallon, *Principi di economia sociale*. Marietti, Torino 1947.
- Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*. Vita e Pensiero, Milano 1934.
- G. Haberler, *Survey of International Trade Theory*, Princeton University 1955.
- Johann Haessle, *Das Arbeitsethos der Kirche nach Thomas von Aquin und Leo XIII*. Herder, Freiburg im Br. 1923.

- F. A. Hayek, *The Road to Serfdom*. George Routledge, London 1946.
- Alexander Horváth, *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Moser, Graz 1929.
- Paul Jostock, *Der Ausgang des Kapitalismus*. Ideengeschichte seiner Ueberwindung. Duncker und Humblot, München 1928.
- Julius Kautz, *Im Schatten der Schlote*. Benziger, Einsiedeln 1926.
- Ignaz Klug, *Lebensbeherrschung und Lebensdienst*. F. Schöningh, Paderborn 1918.
- A. Knoll, *Der Zins in der Scholastik*. Tyrolia, Innsbruck 1933.
- Robert Kothén, *L'enseignement sociale de l'Eglise*. Em. Warny, Louvain 1949.
- J. B. Kraus, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*. Duncker und Humblot, München und Leipzig 1930.
- Bernhard Laum, *Heiliges Geld*. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924.
- Walter Lippmann, *Die Gesellschaft freier Menschen*. A. Francke, Bern 1946.
- A. Lugan, *L'Evangile et les biens terrestres*. Éd. Spes, Paris 1929.
- Josef Macek, *Sociální ekonomika*, Kurs národního hospodářství. Unie, Praha 1946/47.
- Emil Martinec, *Studium lidské práce*. Samec, Praha 1948.
- Konstantin Miklík, *Pracovní smlouva*. Edice Krystal, Olomouc 1947.
- Bertrad Nogaro, *Cours d'économie*. Donat Montchrestien, Paris 1948.
- Jakub Novikov, *Problém bídy a přirozené jevy hospodářské*. Jan Laichter, Praha 1914.
- Anton Orel, *Oeconomia perennis*. I. Die Wirtschaftslehre der Menschheitsüberlieferung im Wandel der Zeiten und in ihrer unwandelbaren Bedeutung. II. Das kanonische Zinsverbot. Matthias Grünewald, Mainz 1930.
- William Aylott Orton, *Úvod do národního hospodářství*. Družstevní práce, Praha 1941.
- Harvey W. Peck, *Hospodářské myšlení a jeho institucionální pozadí*. Družstevní práce, Praha 1937.
- Henri Perrin, *Staveniště Evropy* (Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne). Kat. lit. klub, Praha 1948.
- François Perroux, *Le capitalisme*. Presses universitaires de France, Paris 1948.
- François Perroux, *Le revenu national*. Son évaluation, ses utilisations. Presses universitaires de France, Paris 1947.

- Antonín Pimper, *Národní hospodářství pro každého*. Pražská akciová tiskárna, Praha 1948.
- Wilhelm Röpke, *Civitas humana*. Grundfragender Gesellschafts- und Wirtschaftsreform. Eugen Rentsch, Erlench-Zürich 1946.
- Wilhelm Röpke, *Die Lehre von der Wirtschaft*. Eugen Rentsch, Erlench-Zürich 1943.
- J. Ruther, *Gemeinschaft und Wirtschaft nach ausgewählten Stücken aus den Werken des Thomas von Aquin*. F. Schöningh, Paderborn 1925.
- Alfred Sauvy, *Chances de l'économie française*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
- Gratianus de Schepper, *Conspectus generalis oeconomiae socialis*. Apud aedes Pontificii instituti utriusque iuris, Roma 1947.
- Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*. Duncker und Humblot, München und Leipzig 1922.
- Alois Soldát, *Nástin základův a všeobecných zásad společensko-hospodářských*. Děd. sv. Prokopa, Praha 1913.
- Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Duncker und Humblot, München 1928.
- Othmar Spann, *Die Haupttheorien der Volkswirtschaftslehre*. Quelle et Meyer, Leipzig 1930.
- Othmar Spann, *Fluch und Segen der Wirtschaft*. G. Fischer, Jena 1931.
- Othmar Spann, *Fundament der Volkswirtschaftslehre*. G. Fischer, Jena 1929.
- Othmar Spann, *Tote und lebendige Wirtschaft*. Kleines Lehrbuch der Volkswirtschaft. Gustav Fischer, Jena 1935.
- Jakob Strieder, *Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*. Monopole, Kartelle und Aktiengesellschaften im Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit. Duncker und Humblot, München 1935.
- Miroslav Švestka, *Právo na práci*. Živnotisk, Praha 1946.
- R. H. Tawney, *Religion und Frühkapitalismus*. A. Francke, Bern 1946.
- Bedřich Vašek, *Spravedlnost v životě hospodářském*. Československá akciová tiskárna, Praha 1931.
- Adolf Vykopal, *Přebytečný majetek*. Brno 1938.
- Adolf Weber, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*. Duncker und Humblot, München 1929.
- Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*. Grundriss der universalen Wirtschafts- und Sozialgeschichte. Duncker und Humblot, München 1924.

Jean Weiller, *Problèmes d'économie internationale*. Presses universitaires de France, Paris 1946.
Marco Weirich, *Účast zaměstnanců na zisku a kapitálu podniku*. Universum, Praha 1946.
Barbara Woottonová, *Plánování a svoboda*. Jan Laichter, Praha 1947.

3. TECHNIKA

Technický člověk bývá v nové době posuzován dvojím způsobem: buď jako hrdina nebo jako škůdce lidstva. Thomas *Carlyle*, ač původně neměl porozumění pro techniku, nakonec schvaloval, aby vynálezci a konstruktéři byli uctíváni podobně jako velcí básníci, umělci a filosofové (*On Chartism*, London 1839, p. 50 sq). Naproti tomu Jakob *Burckhardt* tvrdí, že objevitelé a vynálezci, byť jim bylo postaveno na sta pomníků a byť byli lidmi sebeobětavějšími a sebeužitečnějšími, nejsou velcí muži, poněvadž nevyjadřují vnitřní obsah času a světa a neobírají se světem jako celkem. Také prý se zdá, že jsou nahraditelní a že by jiní později dospěli k týmž výsledkům, kdežto velký umělec, básník a filosof je vůbec nenahraditelný, poněvadž jeho individualita je jedinečná (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Gesamtausgabe 7, Berlin und Leipzig 1929, p. 164).

Podle Eduarda *Sprangra* technický člověk vůbec není zvláštní typ, nýbrž typ smíšený, poněvadž technika je směs vědy a ekonomie. Příznačná vlastnost techniky je, že sama ze sebe nevytváří samostatný druh hodnot:

» Technik, pokud je jen ryzím technikem, se nezajímá o hodnotu nebo nehodnotu cílů, pro něž hledá prostředky na základě zákonitosti dění a hospodárnosti sil. Předpokládá, že to rozhodnutí o hodnotě bylo učiněno na jiné půdě nebo v jiné oblasti duše « (*Lebensformen*. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. Max Niemeyer, Halle (Salle) 1930, p. 362 sq).

V soudobé literatuře se objevuje stále větší množství děl kritisujících, ironisujících, znehodnocujících a odmítajících techniku : Georges *Duhamel*, *Scènes de la vie future*, Mercure de France, Paris 1931 ; Giovanni *Papini*, *Gog*, Valecchi, Firenze 1931 ; Gina *Lombroso*, *La rançon du mécanisme*, Payot, Paris 1931 ; William *McDougall*, *World Chaos*, Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1932 ; Daniel *Rops*, *Monde sans âme*, Plon, Paris 1932 ; Ludwig *Klages*, *Der Geist als Widersacher der Seele*, J. A. Barth, Leipzig 1937-39 ; Aldous *Huxley*, *Brave New World*, The Continental Book Comp., Stockholm-London 1945 ; Charles *Baudouin*, *Le mythe du moderne et propos connexes*. Éditions du Mont-Blanc, Genève 1946.

Můžeme sice s Carlylem uctívat technického člověka jako hrdinu nebo s Burckhardtem mu upírat historickou velikost a se Sprangrem typologický svéráz, ale pravda je, že technika ovládá skutečný život v takové míře, že je možno mluvit o technisaci života. Je-li reprezentativním typem antiky filosof, středověku mnich a rytíř, je reprezentativním typem nové doby nesporně technik. Technika je chloubou moderního člověka. S hrdoostí mluví o svém století jako o století páry a elektřiny. Papini sice mluví o současné pedokracii a Huizinga o současném puerilismu : technické nadšení se dá podle nich vykládat jako zdětinštění moderního člověka ; technické vymoženosti jako auta, letadla, motorové čluny a stroje všeho druhu se dají interpretovat jako dokonalé hračky pro velké děti a záliba v nich jako ukojení lidské hravosti. I když nelze souhlasit se znehodnocující tendencí takových výkladů, je třeba přiznat, že velikost doby se nedá měřit jen rozvojem techniky, zvláště když pohrdaná minulost měla též svou techniku nám již namnoze neznámou, a že tudíž není důvodu k nějakému vypínání. Je zřejmé, že moderní doba zase v jiných oborech stojí daleko za věky minulými : není překonána Homérova Ilias, ani Platonova filosofie, ani Dantova

Božská komedie, ani Michelangelova Pieta, ani Leonardova Večeře Páně. Je dokonce možné, jak se domnívá Pitirim *Sorokin*, že všechen rozvoj moderní techniky znamená jen doznívání materialistické epochy, bujení kvantity na úkor kvality a vyschnutí hlubších zřídél duchovní tvorby (*Krise dneška*. Tiskařské a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, Praha 1948, p. 186-7). Je-li dnešní život tak mocně proniknut a ovládnut technikou, je nepochybné, že budoucnost lidstva — ať šťastná nebo nešťastná vnitřně souvisí s technikou.

1. *Co není technika*

Je snadnější říci, co není technika, než co technika je. Především je třeba se vystříhat různých bludných názorů, jež zastávají autoři o technice a jejím smyslu píšící. Ty názory, obsahující zpravidla jen část pravdy, shrnuje Donald *Brinkmann* (*Mensch und Technik*. Grundzüge einer Philosophie der Technik. A. Francke, Bern 1946, p. 74) ve čtyři these :

1. Technika je užitá přírodní věda.
2. Technika je prostředek hospodářství.
3. Technika je účelově neutrální soustava.
4. Technika je výraz lidského úsilí o moc.

ad 1.

Přírodovědné poznatky jsou nesporně základem moderní techniky. Ale technika se jeví přesto jako samostatný obor tím, že neusiluje poznávat, nýbrž konstruktivně utvářet skutečné předměty. Technika není jen pouhým užitím vědeckého poznání. Pouhé užití něčeho není tvůrčí úkon :

» Pro tvůrčí technický výkon je vědění ve větší nebo menší míře jen materiálem, který vyžaduje, aby byl tvůrčím způso-

bem zpracován, i kdyby šlo jen o jednoduchou syntesu různých vědních prvků. V oboru techniky se objevuje vědění jako materiál nejvýrazněji v pojetí a provedení zcela nových technických idejí. Tu vystupuje zvláště jasně do popředí protiva mezi analytickou povahou ryze empiricky nalezených přírodovědných výsledků a mezi synthetickou povahou tvůrčí techniky. Přírodní věda analyzuje zákonitost přirozeného světa jevů a technika buduje z analysované vědní látky podle vědeckých zásad nový technický svět tvarů (*Formenwelt*). A proto vědění ztělesněné ve stroji není přímým » užitím « přírodní vědy, nýbrž výrazem tvůrčí schopnosti, která uskutečňuje a konstruktivně provádí technické ideje « (Paul Kranhals, *Der Weltsinn der Technik*. R. Oldenbourg, München und Berlin 1932, p. 67-8).

V mnohých případech technika předstihuje přírodní vědy. Babinet dokázal matematicky přesně, že telegrafní spojení mezi Evropou a Amerikou není možné. Gay Lussac, Siemens a Helmholtz tvrdili, že létání s přístroji těžšími vzduchu je nemožné. A tak se vnučuje myšlenka, že ne poznání samo, nýbrž i vůle je podstatným motivem technického tvoření. Vůle létat, ne matematika vytvořila letadlo. To však neznamená, že technika nepotřebuje matematiku, a také ne, že technika ruší přírodní zákony nebo že chce » obelstít « přírodu, nýbrž spíše že dovršuje dílo Tvůrce a dopovídá to, co příroda jen napovídá. Letadlo je konec konců jakýsi pták.

Vědecké poznání je jen podřadný prostředek v ruce technického člověka. Mnohé vynálezy jako elektrofor, leydenská láhev, Voltův sloupec vznikly z mnoha » hračkářských « pokusů. Proměna železa v ocel, mědi v mosaz, tuku v mýdlo, kuchyňské soli v sodu a jiné důležité vynálezy uskutečnili lidé, kteří neměli buď vůbec žádnou anebo zcela nesprávnou představu o vlastní povaze věcí a o pochodech, na něž navazovala jejich obraznost. To neplatí jen o počátcích techniky, nýbrž i o novodobých vynálezech. Liebigův vynález

umělého hnojiva vyšel z nesprávného názoru na rozpustnost kaliových solí v orné půdě a o přijímání dusíku rostlinami. Na vynálezu parní lokomotivy neměla školská věda vůbec žádný podíl. Vynálezce zkapalnění uhlí *Bergius*, poctěný Nobelovou cenou, vyznal před Švédskou akademií 1931, že k svému objevu dospěl tím, že sice zradil čistou vědu, ale neustoupil od řešení problému. Vynálezce se často vyznačuje prostě odvahou, bezstarostností a jednostranností, méně však bývá zatížen přílišným odborným věděním. Mnohá velká technická díla byla uskutečněna bez matematiky. Wilhelm *Schmidt*, vynálezce horkoparního stroje, určil správné poměry a rozměry svého stroje bez matematiky. Technické dílo lze vypočítat, výsledek vynálezu však zcela zřídka. Přírodovědné poznatky nestojí vždy na počátku technického konstruování a vynalézání, nýbrž slouží zpravidla jen k dodatné kontrole původního technického záměru. Technické dílo předpokládá studium matematiky, mechaniky, fyziky, chemie, ale přijímá z toho studia asi tolik, kolik přijímá hudba z fyzikální akustiky.

ad 2.

Že průmyslová technika je ve službách hospodářských účelů, nikdo nepopírá. Ale tím ještě není určena podstata a původ techniky. Ptáme-li se, jak došlo k důležitým vynálezům jako je mechanický stav, parní stroj, elektromotor nebo Dieselův motor, zjišťujeme, že hospodářství ve smyslu touhy po zisku nebo po pouhém pohodlí nedalo téměř nikdy podnět k technickému výkonu. Naopak, často je technický výkon v protívě k hospodářským účelům. Významná technická díla vznikla bez vztahu k hospodářské účelnosti a zůstávala dlouho hospodářsky nevyužita. Technické dílo nemá přímo co činit s hospodářskou užitečností. Hospodárnost technického procesu je určována zcela jinými činiteli než je stupeň technické účinnosti. Vztahy mezi

nákladem a užitkem, nabídkou a poptávkou, jsou vztahy ryze hospodářské, které nijak nesouvisí s technickou konstrukcí a které se také nedají vyjádřit technickými pojmy. Technicky dokonalý proces může být ve srovnání s procesem technicky méně dokonalým hospodářsky nerentabilní. Technické dílo ovšem často vyrůstá z hospodářského prostředí, ale tak, že prorazí jen to, co hospodářsky ob stojí. Hybnou silou technické práce není jen zisk, nýbrž i tvůrčí radost :

» Cíl a základní hodnota, které vedou techniku, není ekonomicky nebo nějak jinak vymýšlet užitečné stroje, jejichž užitečnost by se dala již předem poznat a odhadnout. Tím cílem je něco vyššího. Cílem nové techniky je — smím-li se tak vyjádřit — konstruovat všechny možné stroje a to nejdříve jen v myšlenkách, v plánu, kterými by bylo možno řídit přírodu k nějakým ať už užitečným nebo neužitečným cílům, kdybychom si toho přáli. Je to myšlenka a hodnota lidské moci a lidského osvobození od přírody, která oživuje velká staletí » objevů a vynálezů « a rozhodně ne pouhá myšlenka prospěchu « (Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Neuer Geist, Berlin 1926, p. 143).

Něco jiného je technické dílo samo a něco jiného jeho hospodářské, válečné, politické a jiné užití. Jednoho a téhož díla lze užít k rozličným potřebám a účelům. Nože, kterým se krájí chléb, je možno užít k vraždě člověka. Letadla, které dopravuje užitečné zboží, lze užít k shazování ničivých bomb. A jelikož technického díla lze užít hospodárně i nehospodárně, k prospěchu života i k jeho zničení, je zřejmé, že technika může být ve službách jak ekonomie, tak antiekonomie. Přesně řečeno, je technika lidské dílo ve službách člověka. Ale vše záleží na tom, jakého člověka. To ovšem není již otázka ani technická ani hospodářská, nýbrž mravní, ovšem ne v tom smyslu, že by etika stála nad technikou, ale v tom smyslu, že etika stojí nad technikem.

ad 3.

Někteří autoři uznávají, že technika sice není výhradně ve službách hospodářství, ale domnívají se přesto, že jejím posláním je opatřovat prostředky k jakýmkoliv vnějším účelům. Čím lépe se to daří, tím dokonalejší je technika bez ohledu na otázku, jakou hodnotu nebo nehodnotu představují ty účely (Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*. Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922, p. 203, 547).

Tím, že se vlastní hodnota techniky zneužívá a neutralisuje, otvírá se cesta jakémukoli, byť zcela neodpovědnému užití techniky, prostě všem nihilistickým tendencím, jako by smysl techniky byl v maximu činnosti a v minimu proč a nač. Ve svém vývoji však nebyla technika nikdy jen soustavou prostředků k libovolným účelům. V technickém úsilí se projevuje zřetelně určitý typ lidství, ať už se vyjadřuje mytickými představami (Prometheus) nebo filologicko-antropologickými pojmy — a je to typ člověka, který svými objevy slouží a pomáhá trpícímu lidstvu. In abstracto může být technik služebníkem kohokoliv, ale in concreto, vědomě, odpovědně a radostně nikdy nemůže být služebníkem zločince.

ad 4.

Technikou ovládá a přetváří člověk přírodu — a tak je blízko myšlenka, že technika je jen výraz lidského úsilí o moc. Tu myšlenku hájí v duchu Nietzscheovy filosofie Oswald Spengler a to nejprve v knize *Untergang des Abendlandes* (2 sv. 1918-22), podrobněji pak ve zvláštním pojednání *Der Mensch und die Technik* (C. H. Beck, München 1932). Podle jeho názoru je technika taktika celého života. Člověk je podroben určitému osudu: nemůže si volit životní situaci sám, zrozením je mu vnucena a musí se s ní vyrovnat. Svou povahou je člověk dravec. Jeho technika se však liší od techniky

zvířecí. Technika zvířecí je druhová: není vynalézavá ani schopná pokroku. Technika člověka je však vědomá, svobodná, měnitelná, osobní a tvůrčí, schopná rozvoje a pokroku. Svou technikou se člověk vymaňuje z otroctví druhu, nikoli však z poddanství práce.

» Není pravda, že lidská technika nahrazuje práci. K podstatě měnící se, osobní lidské techniky v protivě k druhové technice zvířat náleží, že každý vynález obsahuje možnost a nutnost nových vynálezů, že každé vyplnění přání budí tisíc jiných, každé vítězství nad přírodou láká k ještě větším vítězstvím. Duše toho dravce je nenasytná, jeho vůle je neukojitelná — a to je kletba spočívající na tom druhu života, ale i velikost jeho osudu « (O. c. p. 56-7).

Vynálezce je podle Spenglera veden svým životním pudem. Je-li jeho vynález prospěšný nebo škodlivý, tvořivý nebo ničivý, to se ho netýká, i kdyby snad nějaký člověk to mohl vědět od počátku. Avšak účín » technické vymoženosti « lidstva nepředvídá nikdo, nehledě k tomu, že » lidstvo « nikdy nic nevynalezlo. Všechny velké vynálezy a podniky mají základ v rozkoši silných lidí z vítězství. Jsou výrazem osobnosti a ne užitkového myšlení mas, které jen přihlížejí, ale následky musí vzít, jak jsou. Rozpoutané lidské myšlení není již schopno pojmut své vlastní následky. Mechanizace světa dospěla do stadia nebezpečného napětí. Organické podléhá mechanickému, technika znehybňuje a zabíjí — a tak se blíží katastrofa, konec západní technické civilizace.

Spenglerovým názorům se blíží R. N. Coudenhove-Kalergi knihou *Revolution durch Technik* (Paneuropa-Verlag, Wien-Leipzig 1932). Podle jeho úvah je život člověka boj o svobodu a moc:

» Vítězství znamená: prosadit svou vůli. Vítěz je svobodný, poněvadž je mocný. Boj o svobodu a moc splývají, neboť plné využití vlastní svobody porušuje cizí zájmy: proto jen moc zaručuje neomezenou svobodu. Boj lidstva o svobodu

je boj o moc. V tom boji dobyl člověk země, osídlil ji a ovládl. Říši zvířecí přemohl lovem a chovem dobytka ; říši rostlinnou zemědělstvím ; říši nerostnou dolováním ; bakterie medicinou ; přírodní síly technikou « (O. c. p. 32).

V postupném vývoji se objevuje na jevišti světa lovec, válečník, dělník a technik.

» Lov, kdysi soujem životního boje, se stal v Evropě sportem a hrou. Lovecká vášně Evropanů je jen dozníváním dávno minulé epochy. Válka počíná mít týž osud jako lov : kdysi soujem boje o život a pokroku, stává se škůdkyní lidského vývoje. Dnes nejsou války etapami lidského pokroku, nýbrž vynálezy. Rozhodující boje lidstva o svobodu a moc se dnes odehrávají na frontě práce a techniky ... Technika vychází z duchového a hrdinského poměru k přírodě : nechce se podrobit přírodním silám, nýbrž chce je duchovými zbraněmi ovládnout. Válečný duch a vůle k moci jsou hybné síly techniky. Jejím cílem je osvobození člověka « (*Ibid.* p. 36-7).

Podobně vykládá smysl techniky Walter *Schubart* :

» Prometheovský (technický) člověk vynakládá všechnu sílu, aby vyloučil náhodu a zázrak, iracionálno rozložil na pochopitelné veličiny, pronikl tajemství přírody a ovládl svět. Proto musí vidět svět tak, aby se dal zvládnout, musí jej vidět počítatelný, mechanický, jako početní příklad, který se řeší, jako stroj, který obsluhujeme, jako organizaci, kterou řídíme, a ne již jako mysterium, před kterým mlčíme. Proto velebí techniku a pohrdá náboženstvím. Náboženské poznání klesá před jeho vladařským zrakem na nejnižší formu poznání, z jehož opovržené primitivnosti se postupně vytvořilo metafysické a posléze pozitivnětechnické myšlení « (*Europa und die Seele des Ostens*, Luzern 1938, p. 64).

Je jisté, že průkopníci technického tvoření jsou muži činu. Ale člověk činný není totéž, co člověk mocenský. Zkoumáme-li životy vynikajících techniků, nalézáme mezi nimi kromě několika málo mocenských typů nepoměrně větší počet lidí zcela jiného druhu.

Základy novodobé techniky kladou mniši Robert Grosseteste (1175-1253), Roger Bacon (1214-1294), Albertus Magnus (1193-1280), dávající důraz na pokus: *Experimentum enim solum certificat* (Albertus Magnus). Technické renaissance jsou povahy umělecké: Leon Battista Alberti a Leonardo da Vinci. Mezi novodobými techniky je mnoho mužů hluboce náboženských: Otto von Guericke, Denis Papin, James Watt, Alessandro Volta, André Marie Ampère, Hans Christian Oersted. A kromě toho je mezi vynálezci nemalé množství povah prostě hravých: pouhé pohrávání s věcmi, které často vedlo k úžasným objevům, sotva lze bez násilnosti odvodit z lidské vůle k moci. Prvek hravosti ovládá západní kulturu mnohem podstatněji než si uvědomují teoretické moci. Psychologie hry je velmi spřízněna s psychologií četných technických činností, které nejsou často nic jiného než ušlechtilé hračkářství:

» Člověk se dostává do vášné a ušlechtilé nálady hry a tím do jakéhosi druhu osvobození. Tvůrčí techniku sotva si lze představit bez pudu k hraní a je otázka, není-li mechanický svět strojů a s ním moderní technika především plodem hravosti« (Eugen Diesel, *Das Phänomen der Technik*. Philipp Reclam jun., Leipzig-Berlin 1940, p. 131).

2. Co je technika

Technika vytváří nové skutečnosti, nové věci, které se samy v přírodě jako takové nevyskytují. Vzniká tak jakýsi nadsvět, *metakosmos*. Vzduchem krouží letadla, rychlá vozidla jezdí po zemi, plavidla brázdí moře, lidský hlas nezná prostorových hranic. Kdyby někdo z našich předků, kteří žili před sto lety, přišel opět na svět, domníval by se, že je v říši pohádek a zázraků. Je tu nová říše věcí, pochodů a dějů, odlišná od skutečností přírody. Jak vznikla ta říše? Platon učil, že

nad viditelným světem existuje říše idejí, jejichž věci tohoto světa jsou odleskem. Aristoteles naproti tomu tvrdil, že ideje nejsou nad věcmi, nýbrž ve věcech a že rozum je z nich abstrahuje. Svatý Augustin, duchovně blízký Platonovi, přiznává ideám existenci jako praobrazům v mysli Stvořitele. Svatý Tomáš je pokládá za rozumová jsoucna mající základ v Bohu, v rozumu i ve věcech.

Leonardo da Vinci (1453-1519) byl první, kdo pozorováním a pokusy studoval pevnost trámů, tření různých ploch a tvarů, pohyb vody, odraz světla a let ptáků. Leonardo dal všem technickým vědám do vínku i nový a velmi účinný nástroj objeviv, že technický výtvar lze anticipovat kreslením a skizzováním (it. *schizzo* - náčrtek). Ze svého objevu měl takovou radost, že axonometricky (tj. ve zjednodušené perspektivě) načrtl a tím tedy i navrhl asi na 1700 listech na sta a sta nových mechanismů, zdvihadel, bagrů, mnoho strojů válečných, zbraní, opevnění, strojů vodních, vrtacích, brousících, spřádacích, zvláštních staveb a letadel. Tím dokázal, že skizzování je první krok k uskutečnění technické myšlenky. Na počátku je idea.

Technická idea však není jen obecný pojem vyvozený z věcí odezíráním od jejich individuálních znaků, nýbrž i představa vyrůstající z určité potřeby. Potřeba nebo touha létat vede k technické ideji letadla, která se z počátku zdá neuskutečnitelnou, ale později se přece realizuje. Můžeme se ptát, kde vzal člověk ideu letadla. Jistě si ji nejprve aristotelsky odvodil z letu ptáků, ale přitom ho poháněla potřeba a touha létat — ovšem z toho ještě nevzniklo letadlo. Realizační proces trval sto let, až se přiblížil k jednoznačné a absolutní, možno říci platonské ideji vzoru. Podmínkou realizace je tedy objektivní idea. Letadlo jako takové tkví v absolutní ideji a do světa empirie vstupuje jako nová, svézákonná věc teprve tehdy, když se subjektivní idea vynálezce dostatečně přiblíží k absolutní ideji. Tu ta » věc « jde

po první. Platonské a aristotelské pojetí se tu vzájemně doplňuje (Friedrich Dessauer, *Philosophie der Technik*. Friedrich Cohen, Bonn, 1928, p. 73-5).

Je tedy možno definovat techniku jako umění uskutečnit určitou ideu a tak obohatit empirický svět novou, dotud neznámou a neexistující realitou za účelem ovládnutí přírody a osvobození člověka od přírody, ale bez porušení přírodních zákonů. Technik hledá syntésu mezi přírodními zákony, které se projevují zejména v jeho materiálu, a svým cílem. Jinými slovy přirozený smysl techniky je zprostředkovat mezi účely přírody a účely člověka. Technika je příbuzná s uměním. I umění vytváří novou realitu, jenže jeho účel jen potud se stýká s účelem techniky, pokud umění aspoň nepřímo slouží osvobození člověka. I básník čerpá z říše daných zákonitostí. Jako technik nesmí porušit přírodní zákony, tak umělec nesmí porušit životní pravdu. Krása je záření pravdy (*splendor veri*). Pravda románu není historická, ale je to pravda psychologická. Osoby a děje, zápletky a řešení musí být do té míry reálné, že jsou nějak možné, že nějak odpovídají člověku a životu — jinak jsou nesmyslné. Často se stává, že lidé nechápou nový směr v umění, což pochází z toho, že nepostihli ještě zákonitost, z níž ten směr vyšel. Dosáhnou-li toho, probudí se smysl pro ten směr, lidé si na něj navykají a to je důkaz, že ten směr odhalil něco sice z počátku nezvyklého a po případě odpuzujícího, ale přece jen něco možného. Podobně i technik uskutečňuje reálné dílo, které se obvykle jeví jako nemožné a neuskutečnitelné — ale v tom je jeho vítězství, že nachází to možné a ovládne je ve shodě s přírodní zákonitostí.

Technika je právě tak jako umění výraz tvůrčích sil člověka. Řekové označovali řemeslo i umění tímž slovem: *techné*. Scholastické *ars* znamená oboje: řemeslo i umění. Jak v práci technické, tak v činnosti umělecké se projevují tytéž tvůrčí schopnosti lidského ducha. Rozdíl je jen v účelu: technik vytváří věc užiteč-

nou, umělec věc krásnou. Jak umění, tak technika je i výrazem národního ducha :

» Jakási těžkopádnost vyznačuje německý výrobek. Nábytek i stroje jsou veliké a » bytelné «. Lokomotiva, vrchní stavba železnice, je v Německu těžší než ve Francii. Německé motory vyvíjejí mohutnou sílu. V anglických strojárnách můžeme mít dojem jakési nedbalosti. Dílo tam nevychází tak z metody, matematiky a včelí píle, jako spíše z poctivého úsilí vytvořit něco pořádného a rozumného. Nezřídka dospívá Angličan svým » domácím « rozumem dál než Němec s eskadou svých věd. Dělá věc, kdy Němec se ještě vznáší v sedmém nebi matematiky, a dělá ji mnohem lépe. Jeho stroje, auta a letadla mají samozřejmou, důvěru budící krásu, která není nijak laciná a jejíž nevyslovitelně anglický rys se musí platit « (Eugen Diesel, o. c. p. 94).

Uskutečnění technické ideje předpokládá především určitý účel, k jehož dosažení je třeba vytvořit vhodný prostředek. Technické útvary od primitivních kamenných nástrojů až po moderní složité stroje mají určitý účel či funkci, která se již skrývá (latentně je obsažena) v hmotě samé, například v kusu dřeva plovoucího na vodě je obsažena a naznačena funkce kanoe. Příroda sama však není pramenem techniky. Příroda nevyrobila ani jedno kolo, ani jednu jehlu, ani jednu kliku. Ba možno říci, že řád techniky se v mnohém liší od řádu přírody. Lidské létání je jiné než létání ptáků a historicky se uskutečnilo až tehdy, kdy lidé opustili myšlenku pohybovat se ve vzduchu křídly. Šicí stroj šije jinak než člověk, mlýn mele jinak než zuby. Mnohá technická díla vznikají ne napodobením přírody, nýbrž postupem přírodě zcela cizím.

Druhým předpokladem pro uskutečnění technické ideje je určitý technický postup, jímž prvotní funkce obsažená v hmotě se rozšiřuje na hmoty jiné, v nichž původně obsažena není : na příklad postup od dřevěné kanoe k ocelovému parníku. Cílem technické práce není

vždy předmět ; tím cílem může být i proces, na příklad proces získání lehce rozpustitelných hořlavin z uhlí. Při stavbě svých automobilů dospěl Ford k četným detailním vynálezům, ale největším jeho vynálezem je výrobní metoda. A konečně předpokládá uskutečnění technické ideje materiál, který může být přirozený (kámen) nebo umělý (cihla). Nalezení přirozeného materiálu je objev. Nalezení materiálu umělého je vynález. Objev neobohacuje viditelný svět, nýbrž jen naše poznání. Objevy jsou na příklad světelné vlny Gassendiho a Huygense, zákon entropie zjištěný Clausiem a Boltzmannem, nové prvky (*radium, polonium, europium, kasiopeium*). Vynález však znamená něco, co ještě ve viditelném světě nebylo. Není možno vynaleznout, co již existuje. Vynález musí přinášet něco nového ať už se to týká materiálu, způsobu výroby nebo určité kvality. Objevitel se při svých pracích táže : Je to nové, co právě vidím ? Vynálezce si však dává odpověď buď na otázku :

» K čemu mohu tuto určitou věc potřebovat ? «
nebo na otázku :

» Jak mohu tuto určitou úlohu vyřešit ? «

Existují však technická díla, která mají ráz objevu i vynálezu. Vynálezy jsou ta díla potud, pokud obohacují náš svět o předměty, které tu dosud nebyly. Objevy jsou potud, pokud jejich podstata byla neobjasněna a člověku neznáma. Vysokofrekventní proudy vysokého napětí, jak je vyrobil Nikola Tesla a jak je přezkoumali i jiní badatelé, se vyskytují v přírodě — v blesku. Ale jejich vynálezce neměl o nich představu, nýbrž je jen vyrobil, a když je vyrobil, zjistil, jaké jsou. Jiný příklad: Roentgenovy paprsky. V přírodě neexistovaly vlny druhu Roentgenových paprsků a přece ty paprsky nyní existují a denně se vyrábějí. Je to prostě nová forma energie, nový » materiál «.

3. *Smysl techniky*

Smysl techniky je osvobození člověka od nepřízně přírody a zajištění jeho životního rozvoje. Svrhnout panství přírody je první cíl a podrobit přírodu člověku je druhý cíl techniky. Technika osvobozuje. Malé auto osvobodilo statisíce kuliů z nedůstojného stavu tažných zvířat. Parník dal svobodu statisícům galejníků, vytápění lodí naftou osvobodilo lodní topiče z jejich pekla. Behring zachránil svým serem více dětských životů než tisíce kojeneckých útulků. Vynálezce, který najde způsob, jak nahradit uhlí atomovou energií, vykoná pro lidstvo více než nejúspěšnější ekonomik a sociální reformátor, neboť osvobodí miliony horníků od otrocké práce v hlubinách země. Lékař, který rozřeší problém rakoviny, vypudí ze světa více bolesti než nejslavnější pacifista.

Aby se člověk mohl věnovat vyšším cílům, činnosti duchovní, vědecké a umělecké, slovem, aby byla možná kultura, je třeba, aby byl člověk ochráněn před nebezpečími přírody a aby bylo postaráno o jeho vezdejší potřeby. Tu práci musily v minulosti vykonávat miliony otroků, dělníků, sluhů a poddaných. Technika je osvobodila od části té služby, která nebyla důstojná člověka, poněvadž vyžadovala jen nejnižších tělesných úkonů, a to v takové míře, že ostatní schopnosti a síly se nemohly rozvinout. Ba více : technika umožnila život milionům lidí, kde se jich mohly dříve uživit jen tisíce a snad jen sta. Technika vytvořila předpoklady pro celou řadu oborů : plavbou umožnila objevení neznámých zemí, dalekohledem správnější představy o vesmíru, vynálezem roentgenových paprsků umožnila přesnou diagnosu vnitřních chorob a poruch, jež byla dříve buď nemožná nebo se zakládala na lékařské intuici, a zároveň otevřela cestu novým možnostem : zkoumání vnitřní skladby materiálu a léčení roentgenovým zářením. Rychlými dopravními prostředky, telegrafem, telefonem,

rozhlasem, televizí usnadnila styk mezi nároky a sblížila lidi tak, že styk mezi různými díly světa je dnes snadnější než byl kdysi styk mezi různými zeměmi.

Zásluhou techniky se po prvé v dějinách naskytuje příležitost zrušit jakoukoliv formu otroctví a budovat kulturu i bez ponížení určité části lidstva. Technika neukládá hrubou práci lidem, ani dosavadní vládnoucí a kulturní vrstvě, nýbrž přírodním silám a strojům. Konečný cíl techniky je nahradit lidskou dřinu výkonem strojů a tak povznést veškeré lidstvo k důstojnosti vládnoucí třídy, v jejíž službách by pracovalo nesmírné množství otroků v podobě strojů. Nesmírné služby prokazuje lidstvu zejména moderní elektrotechnika (Sydney G. Starling, *Electricity in the service of man*. Longmans, Green and Co. London, New York, Toronto 1949).

Vliv elektromotoru vyjádřil Vladimír List při jubileu Západoslováckých elektráren slovy :

» Čím je nám dnes elektrizace, ujasníme si srovnáním mechanických možností v kulturním středisku starého světa v Římě s možnostmi, jež má dnes každá elektrizovaná osada na západní Moravě. Za doby Caesarovy bylo z 900 tisíc obyvatel Říma na 200 tisíc otroků a otrokyň. Těžkou práci nedělaly stroje, ale otroci ; z uvedených asi 80 tisíc, nehledíme-li na tažný dobytek. Nedbá-li se ani dnes tažného dobytka, ani aut, ani železnic, připadlo v r. 1938 na západní Moravu 200 tisíc kW motorů v síle dvou milionů otroků, takže každý obyvatel západní Moravy má na těžkou práci průměrně 1,5 otroka, kdežto ve starém Římě mělo na ni 11 obyvatel jen jednoho otroka. Je tedy na západní Moravě na těžkou práci sedmnáctkrát více sil než ve starém Římě « (Vladimír List, *Čtyři přednášky*. Elektrotechnický svaz československý, Praha 1948, p. 23).

Jakých rozměrů může dosáhnout elektrizace určité země ukazuje vývoj a práce elektrárenské korporace TVA (*Tennessee Valley Authority*) na řece Tennessee,

přítoku Mississippi. Korporace dravou bystřinu Tennessee, jež v létě skoro vysýchala, zregulovala, opatřila mnoha přehradami a velikými elektrárnami. Energie těch elektráren užívá korporace na výrobu hliníku, dusíkatých hnojiv a mletí fosfátů; ostatek energie rozvedla po území asi 100 tisíc km². Z toho území, jež bylo většinou vyprahlou stepí, dělá nyní *TVA* ráj, neboť je zavodňuje, zalesňuje a osídluje. Novým usedlíkům staví domy, opatřuje stroje, dodává elektrická zařízení a učí je v nových poměrech hospodařit (Vladimír List, *Technikou k blahobytu - TVA*. Elektrotechnický svaz československý, Praha 1948).

Jde-li vývoj od strojů poloautomatických k automatickým, je třeba si uvědomit, že ani automatické stroje nezbaví člověka vší mechanické práce. I automatické stroje potřebují dělníků, kteří by je vyrobili, udržovali a opravovali. Mechanická práce sama o sobě není nic zlého ani ponižujícího. Záleží jen na tom, za jakých podmínek se koná a jak je honorována. Dohled na stroje vyžaduje duchapřítomnosti a přesnosti, a to se dělníkům líbí a mnozí jsou v tom ohledu hrdiny a mají své stroje rádi. Moderní technika skýtá člověku mnohem více možností svobody, rozvoje a štěstí než jich v dřívějších dobách měli knížata a králové. Zatím však mohou těch možností plně užívat jen lidé bohatí. Ale co dnes je výjimkou, může se zítra stát pravidlem. Ještě před několika desetiletími bylo přepychem mít zrcadlo, hodinky nebo kapesní nůž. Co je dnes ještě přepych, bude zítra předmět denní potřeby. Dnes je menšina bohatá a většina chudá: zítra bude poměr opačný. A proto technika nebojuje proti bohatství, nýbrž proti bídě, nebojuje proti přepychu, nýbrž proti nedostatku; nebojuje proti panství, nýbrž proti otroctví; jejím cílem je zobecnění bohatství, svobody, moci, volného času, krásy, kultury a štěstí: ne proletarizace, nýbrž aristokratizace lidstva (R. N. Coudenhove-Kalergi, *Revolution durch Technik*, p. 63). Technika znamená i velké hodnoty mravní.

Technik ztělesňuje v nejvyšší míře určité mravní ctnosti: píli, pracovitost, odvahu, trpělivost, vytrvalost, odříkání. Ty ctnosti jsou novou formou askese. Aby vytvořil své dílo a dobyl svého vítězství, bojuje technik se smrtícími bakteriemi, jedy, paprsky a třaskavinami vydávaje denně své zdraví a svůj život v oběť za blaho lidstva.

I laiku je zřejmé, že technické dílo má i hodnotu estetickou, která ani nezávisí na tom, zdali divák tomu dílu rozumí. Krása technického díla je především v jeho stavebnosti, účelnosti, konstruktivní prostotě a úspornosti, jež jsou vyzařováním jeho autonomní hodnoty. Tu hodnotu lze měřit jen účelem. Tvar je dán účelem. A tvar je dílo ducha pronikajícího, pořádajícího, členícího a docelujícího části až ke konečné jednotě.

4. Technik a společnost

Technika osvobozuje člověka — přesněji řečeno dává člověku možnost svobody. To platí, i když dílo osvobození není dosud dokonáno, i když mnohá technická díla jsou teprve ve stavu zrodu a i když je pravda, že technického díla lze zneužít k vykořisťování nebo vraždění člověka. Všechny diskuse o nebezpečí stroje jsou zbytečné a prostoduché: jestliže tovární dělník, místo aby byl připoután k svému stroji dvanáct hodin denně, jest k němu vázán jen osm hodin a má naději, že zítra to bude jen šest hodin nebo to budou jen čtyři hodiny, nebo když k vykonání práce, která kdysi vyžadovala desíti hodin těžké námahy, stačí deset minut doзору, bylo by naprostým obskurantismem nevidět v tom pokrok.

Technika je výrazem tvůrčích schopností člověka, a proto i stroj má smysl duchovní, protože zbavuje člověka hrubé a vysilující námahy a dává mu možnost věnovat se plněji a svobodněji cílům vyšším. Avšak

duchovní svoboda člověka se neuskuteční sama sebou a hned, jakmile se objeví ten neb onen stroj. Každé technické dílo je zásahem do zvyků, zájmů, práv a řádů lidské společnosti a vyvolává nové mravní, hospodářské a politické problémy.

Starověké otroctví bylo zřízení, které poskytovalo společnosti takové množství energie, že určitá její část se mohla věnovat kulturnímu životu. Ale to zřízení, byť se v té době osvědčovalo a bylo Platonem a Aristotelem hájeno jako nutné a samozřejmé, nezmizelo hned, jak bylo hlášáno křesťanské učení o bratrství lidí a ne hned, jak napsal svatý Pavel svůj list Filemonovi, poněvadž nebyly ještě objeveny nové způsoby hospodaření. Jak ukázal francouzský hippolog *Lefebvre des Noettes* ve své studii *L'attelage et le cheval de selle à travers les âges* mající podtitul *Contribution à l'histoire de l'esclavage* (A. Picard, Paris 1931, 2. sv.), byl ve starověku a raném středověku kůň zapřahán tak, že chomoutem byl pouhý obojek z měkké kůže, který svíral krk na místě, kudy prochází průdušnice. Ten obojek byl připevněn ke jhu za hřívou a nepřiléhal k prsním kostem. Následek byl, že se kůň dusil, zvláště když skláněl hlavu, poněvadž krční svaly uvolněné při sklonu hlavy nechránily průdušnici. Proto kůň instinktivně zvedal šíji, jak je vidět na egyptských, assyrských, římských, ba i karolinských památkách. Kromě toho nebyl kůň okován. Z těch příčin byl výkon koně jako tažného zvířete nepatrný, jak se ukázalo pokusy s dnešními koňmi, a proto se ho s úspěchem užívalo jen k tahu lehkých a rychlých vozidel. Ale v desátém století se objevuje novinka : chomout opřený o prsní kosti a nerušící dýchání, podkova umožňující koni běhat i po tvrdých cestách a konečně soupréžní metoda dovolující libovolné nahromadění tažné síly. Současně a tím vynálezem počínají mizet poslední zbytky otroctví v Evropě, poněvadž kůň nahrazuje tažnou sílu otroka. To znamená, že mravní ideál sám bez technického pokroku neosvobozuje člověka. Ale také

naopak : technika sama bez mravního ideálu také ne-osvobozuje člověka. O tom nás přesvědčuje příklad ze Spojených států, kde i v nové době v jižních státech se udržovalo otroctví i přes technický pokrok. Tomu otroctví neučinila konec pouhá technika, nýbrž protiotrokářské hnutí (*abolitionismus*), jež přivodilo nakonec válku Severu proti Jihu a konečné zrušení otroctví v celé Unii 31.1.1865. Jih nic neztratil tou válkou. Přizpůsobil se technickému pokroku a nahradil otrockou práci negrů výkonem strojů.

Technika nesmírně zvýšila lidskou produktivitu. Před sto lety dobyl dobrý horník ročně nějakých 800 tun železné rudy. Dnes jich dobude průměrný dělník 20.000 tun ročně. Transatlantický parník potřeboval na počátku našeho století 100 až 150 topičů. Dnes k tomu stačí pět nebo šest lidí. V r. 1904 vyžadovala výroba automobilu 1300 pracovních hodin. V r. 1938 stačilo k tomu u Forda 40 hodin. Při prokopávání wellandského průplavu v Kanadě stačilo pět dělníků na práci, kterou při budování suezského průplavu konalo 4000 dělníků.

Zvýšení produktivity by mělo mít za následek zvýšení blahobytu. Technika činí některé vzácné statky dostupnými každému. Některé předměty, na příklad láhve, se vyrábějí v takovém množství, že jejich reálná hodnota se blíží nule. Jenže hospodářský řád, do něhož zasahuje technika, je řád, v němž produkce a obchod jsou sevřeny celními hranicemi. Nezmění-li se ten řád, je výsledkem zdokonalení výroby tak zvaná nadprodukce, nadměrné množství statků, jež však lze prodat jen s obtíží. Výrobci se sdružují a buď propouštějí přebytečné dělnictvo nebo ničí přebytečné zboží, jen aby udrželi dosavadní ceny a zajistili si neztenčený zisk. Tím přichází požehnání technického pokroku nazmar a vzniká hospodářský *circulus vitiosus* : stroj vyřazuje dělníka, kupní schopnost dělníka klesá, zboží je nadbytek, výroba se omezuje etc. Anebo se najde východisko ve válce, kdy mnoho hodnot se rychle opotřebuje a ničí, takže

stoupá poptávka, výrobu lze zvýšit a technická produktivita zajišťuje zisky.

Jenže výluka dělnictva, ničení zboží a válka jsou řešení klamná a krátkozraká. Jsme, jak řekl Chesterton, geniové produkce, ale idioti distribuce. Zvyšuje-li se produkce, je přirozené, aby se zvýšila i spotřeba a té lze dosáhnout jen zvýšením kupní síly dělnictva — a tu ovšem lze zajistit jen zaměstnaností. O skutečné nadprodukcí by se mohlo mluvit teprve tehdy, když by už všem lidem se dostalo všech nezbytných statků, kterých potřebují nejen k životnímu, nýbrž i kulturnímu minimu. Vynalezne-li se stroj, který nahrazuje práci jednoho sta dělníků, neznamena to, že těch sto dělníků nemusí pracovat vůbec, ale znamená to, že musí být zaměstnání jinak, případně, že se jim musí zkrátit dosavadní pracovní doba. Stroj vyvolává nové a těžké sociální problémy. Revolta lyonských tkalců, boj pražského textilního dělnictva 1848 proti zavedení tiskacích strojů, tak zvaných *perrotin*, při němž bylo zničeno pět továren, nebyly jen stupidní reflexy pobouřeného lidu proti stroji, který bral dělníkům zaměstnání — byl to následek rozporu mezi možnostmi danými technikou a dosavadním společenským řádem, který byl vybudován více na práci manuální. Bayerův vynález anilinových barev sice » osvobodil « miliony Hindů od práce, ale vydal je na pospas hladu, poněvadž jejich indigo se stalo neprodejným.

Walter *Lippman* nepokládá současné hospodářské krise za následek mechanizace, nýbrž za následek dělby práce :

» Průmyslová revoluce, která zasahuje celé lidstvo a vyvolává velké sociální problémy naší doby, vyrůstá v první řadě z přibývajících dělby práce a ze stálého rozšiřování trhů. Stroj, sdružování, koncentrace podnikatelů a masová produkce jsou zjevy druhořadé « (*Die Gesellschaft freier Menschen*. A. Francke, Bern 1945, p. 39).

Zatím co strojová technika se stále zdokonaluje, zůstávají staré společenské řády namnoze nezměněny. Technikové si stěžují, že

» za dnešních poměrů a za převládajícího vlivu techniky a pokroku by měli právníci, politikové, národohospodáři, státníci a předáci veřejné správy býti prosyceni zcela jinými ideami než ideami odvozenými z vrcholné svrchovanosti státní. Tu svrchovanost technický pokrok a kultura velmi zúžily: letadla, auta, radia, telefon, tisk, kartely, kino, šlágry a jazz, mezinárodní technické a noremní porady na ní hlodají stále a stále. O tom, co je volt, ampér, kilowatt, zpětná vazba, délka vln vysílacích, clonění automobilních reflektorů, nerozhodují dnes ani parlamenty, ani králové, ale nová internacionála odborníků, racionalistů. Proto pozoruje technik s bolestí a zármutkem rozpolcení světa mezi nesmírně pokročilou technikou, dávající životu a kultuře nebývalý světový ráz, a mezi právy, veřejnými správami a vládami, kotvícími ještě v ovzduší úplně lokálním « (Vladimír List, *Technik hledí na svět*, Pražská akciová tiskárna, Praha 1937, p. 242).

Je jisté, že ten národ, který první objeví politickou a sociální formu přiměřenou novým sociálním podmínkám, nabude okamžitě převahy nad ostatními národy. Takovou novou sociální formou chce být socialismus, který vidí základní zlo v nespravedlivém rozdělení statků. Avšak ani znárodněním velkých podniků není pomozeno horníkům, kteří musí celý život pracovat pod zemí v prachu a tmě, a jejich život je těžší než byl život většiny starověkých otroků, kteří žili aspoň na světle a vzduchu. Jen nepatrná část práce dělníků připadá na přepych kapitalistů: největší její část slouží tomu, aby neúrodný díl světa byl přeměněn v úrodný, studený v teplý a aby se na něm udržel při životě počet lidí, který by se na něm bez těžké práce živit nemohl. Zima a přelidnění jsou větší despotové než všichni kapitalisté a generální ředitelé — ale boj proti těm despotům nevedou politikové ani revolucionáři, nýbrž vynálezci a

inženýři. Hlavní zlo není v nerovném rozdělení statků, nýbrž v nedostatečné produkci, nedokonalé distribuci a nedokonale uplatněné technisaci.

Ve srovnání s těmi hospodářskými a technickými problémy ztrácí dřívější politické otázky, na příklad otázka národnostní, svůj dosavadní význam. Politický vývoj směřuje k utváření větších celků a k rušení celních a státních hranic. Technika ukazuje cestu politice. Železnice dala Friedrichu Listovi podnět k sjednocení německé měny, patentního a živnostenského práva, a Cavourovi k italské sjednocovací politice. Oba poznali, že v době rychlé dopravy je württemberský a piemontský patriotismus přežitkem. Podobný obrat znamená dnes letadlo, jehož vynalezením se Evropa stala menší než Německo a Itálie ve století devatenáctém a než Württemberg a Piemont ve století osmnáctém. Vlivem techniky se svět zmenšuje a lidé sblížují. Není myslitelné, aby se lidé, kteří užívají telefonu, televize a rozhlasu a mohou cestovat letadly, dali držet v úzkých celních a správních hranicích malých států jako bílé myši v kleci. Jak ekonomika, tak právní a správní vědy musí dohonit techniku, jinak náskok techniky bude příčinou nových poruch v životě společnosti.

Má-li technika tak pronikavý a rozhodující význam v životě lidí a národů, je divné, proč nemají technické větší váhu ve veřejném životě. Veřejný život ovládají politikové, právníci, ekonomové, úředníci, profesori, spisovatelé a novináři. Technikové jsou téměř bez vlivu na veřejné věci přesto, že valná část jejich práce souvisí přímo s politikou: meliorace půdy, kanalisace, regulace řek, silnice, železnice, elektrisace, průmyslová výstavba, racionalizace a normalizace. Sociální a hospodářské zájmy země souvisí s technikou. A přece v úřadech, zastupitelstvech okresů, zemí a měst, v parlamentech a vládách zřídka kdy se setkáváme s technikem.

Hlavní příčinu této skrytosti vidí *Dessauer* v tom, že není výchovy, která by tolik zavrhovala neodbornost,

zdání a vnější lesk než je výchova technická. Umělec, hospodář nebo politik může své dílo přizpůsobit svému vlastnímu zájmu a může činit ústupky veřejnému mínění a současnému vkusu. Moudrost světa je právě taktika a přizpůsobivost. To však technik činit nemůže : jeho osobní zájem se musí naprosto shodovat se zájmem věci, to jest s přírodní zákonitostí. Proviní-li se proti ní pro osobní zálibu nebo z marnivosti, následuje vzápětí trest : stroj selže, letadlo se zřítí, látka nemá požadované vlastnosti (*Philosophie der Technik*, p. 15-17). Jiná příčina této skrytosti je v tom, že technik se cítí více než kdo jiný odborníkem : nikde jinde než v technice se jasněji neuplatňuje zásada : *non multa, sed multum*. Lépe je znát málo věcí dokonale než mnoho věcí nedokonale. Znat něco nedokonale v technice nejen že nemá ceny, ale může být zhoubné. Proto se technik neodvažuje mluvit do věcí, v nichž není odborně vzdělán a jimž nerozumí : to je též příčina, proč tak málo zasahuje do věci veřejných. To je ovšem i určitý nedostatek technického školení : nestačí, aby technik věděl, jak se stavějí stroje a jak pracují ; měl by být více poučován i o tom, jak se technika včleňuje do života lidí. Také mívá technik sklon představovat si společenské a politické věci tak, jako by byly schopny téhož řádu jako věci technické. Proto se stává v netechnických oborech velmi snadno pouhým utopistou. A třetí příčina technicky skrytosti je v tom, že technická práce si žádá člověka celého, všech jeho sil a všeho jeho času. V oboru techniky platí : *ars longa, vita brevis*. Dlouhé teoretické a praktické studium způsobuje, že technik ponechává sociální a hospodářské problémy správním úředníkům, ekonomikům a politikům. Co se týká objevů a vynálezů, trvá někdy velmi dlouho, než jsou uznány a než se jich začne prakticky používat : technik často ani sám netuší jejich dosah a význam a leckdy umírá zapomenut. Technické dílo dojde zpravidla uznání, až se stane nějak » rentabilní «. Za živa nepochopení, po smrti pomník.

K tomu přistupuje, že si lidé na vymoženosti techniky zvykají, přijímají je jako samozřejmé a tudíž nedoceňují, čím technika obohatila a znásobila jejich život.

Opakem » skrytosti « techniky je tak zvaná technokracie, to jest tendence podrobit veškeren hospodářský a politický život technice, takže by veřejné instituce byly pouhými funkcemi technických názorů a lidská společnost by byla organizována technicky. Peníze by byly odstraněny a lidské výkony by byly převedeny na jednotky lidské energie, za které by se vydávalo zboží :

» Technokracie žádá: vedení státu s vyloučením kapitálu, soukromého podnikání a dosavadních právních vztahů a soustředění veškeré moci do rukou technických odborníků « (Eduard Pfeiffer, *Technokratie*. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1933, p. 16).

Stěžují-li si technikové, že se společenské řády nepřizpůsobují dosti rychle a bezvýhradně technice, neuvědomují si, že společnost dokonale organizovaná má v sobě zárodek totální tyranie. Dokonale organizovaná společnost je úl nebo mraveniště. A tam vidíme naprosté podrobení jedince zájmům celku, bezohlednost, násilí a vraždění. Ve své hořké anticipaci technické civilizace *Brave New World* ukázal Aldous Huxley, že civilizace založená na technice by udusila svobodný život nejen jedinců, nýbrž i rodin, národů, kulturních a náboženských společností.

5. *Nebezpečí techniky*

Technika umenšuje nebezpečí katastrof přírodních, ale zvětšuje nebezpečí katastrof kulturních. Technikou se stává příroda méně nebezpečnou, ale člověk se jí stává nebezpečnější. Technika spoutává blesk, ale nahrazuje jej dělem. Zajišťuje města před požáry, ale současně vyrábí zápalné pumy a plamenomety. Velké

vynálezy pomáhají člověku, ale také jej ničí. Denně vzrůstá počet obětí aut, letadel, železnice, elektrického vedení, továrních strojů. Ze všech stran se ozývají obžaloby techniky. Jakýsi jejich katalog podává Alfred *Böttcher* v knize *Das Scheinglück der Technik* (H. Böhlau, Weimar 1932).

Hlavní výtky činěné technice jsou :

a) *Mechanizace člověka*

Bohatý a šťastný je vnější život moderního člověka — ale ubohý a prázdný je jeho život vnitřní. Rychlá doprava a snadné dorozumívací prostředky by nás měly sbližovat : ve skutečnosti je dnes dál od člověka k člověku než bývalo kdykoli v minulosti. K optimu člověka je třeba všestranné duševní a tělesné činnosti. Stroj však nutí člověka k činnosti jednostranné. Mechanická práce vylučuje přirozený, svobodný a střídaný pohyb údů a způsobuje brzkou únavu a předčasné vyčerpání sil. Proto se dává přednost mladým, neopotřebovaným dělníkům.

Na místo dřívější radosti z tvůrčí práce nastupuje jednotvárné zaměstnání u běžícího pásu porušující duševní rovnováhu. Náhradu za nedostatek tvůrčí radosti hledá člověk v planých zábavách, sportovním běsnění, omamných jedech. Ohlušující hřmot, prach, kouř a špína továren hubí zdraví dělníků. Noc se stává dnem a den nocí : pracovní doba je často v rozporu s přirozeným životním rytmem člověka. Mechanická práce je odduševněna. Jsou zaměstnány jen ruce, ale ne duch. Trhá se pouto mezi tvůrcem a dílem. Dělník je cizinec mezi cizinci. Nezná toho, kdo vymyslel jeho práci, ani toho, komu je určena a často ani ne toho, kdo pracuje s ním vedle něho. Jednosměrná odborná činnost zúžuje duchovní zorné pole, umenšuje počet i kvalitu dojmů a zplošťuje člověka. Proto i výběr vůdčích povah se stává stále těžší. Stálá a bezvýhradná poslušnost, která se

vyžaduje od dělníka (podnikový militarismus), otupuje jeho schopnost samostatného jednání. Od mnohých zaměstnanců se žádá krajní sebezapření, úsměvnost a přívětivost — prostě racionalizace citu a hraní divadla. Za *keep smiling* se může skrývat i trpkost a slza, ale je třeba se usmívat podle rozkazu. Pracující člověk je stále pozorován, hlídán a kontrolován: sbor revizorů a inspektorů stále bdí nad jeho výkonem a ovšem žádá jeho zvýšení. Vyžaduje se astronomická dochvilnost, matematická přesnost a mechanická výkonnost — a hlavně tempo pod diktaturou hodinového stroje.

Zmechanizovaný člověk prchá před technickou civilizací, hledá chvíle samoty a oddechu v přírodě mimo shon a ruch velkého města. Touží být sám a svůj někde na pustém ostrově prost všech umělostí a složitostí. Když hledali v Anglii insertem člověka, který by na zcela neobydleném ostrově se věnoval pozorování vzácného druhu racků, přihlásilo se 1600 uchazečů.

ad a)

Mechanisuje-li technika člověka, je to ovšem chyba, ale chyba napravitelná. Koná-li člověk mechanickou práci, je-li jeho činnost omezena na jednotvárné pohyby, znamená to, že tu činnost nemá vykonávat člověk, nýbrž stroj. To je otázka dalšího rozvoje techniky: od strojů poloautomatických k strojům automatickým. Hubí-li člověka jednotvárný pohyb u stroje, nesmí se zapomínat, že ho neméně hubil i jednostranný pohyb při jeho jiné práci, ať zemědělské nebo řemeslné. Bude-li člověk osvobozen od jednotvárného výkonu, žádný technik mu nebude bránit, aby se nevěnoval všestrannějšímu pohybu v zahradě nebo na hřišti, ba naopak, umožní mu to. A kromě toho člověk osvobozený od práce mechanické se bude tím spíše moci věnovat práci tvůrčí, ať manuální nebo duševní. Technika nebere lidem práci, nýbrž jen dřinu. Zbude vždy dosti oborů

a oblíbených zaměstnání, výdělečných i nevýdělečných, v nichž i dnes mnozí nalézají oddech a osvěžení, takže obava, že bude člověku vzata radost z práce, je lichá.

Ti, kdo líčí hrůzy budoucího technického světa, by měli navštívit na delší dobu Švýcarsko, zemi na světě nejvíce proniklou technikou, více než je průměr v USA, aby se přesvědčili, že radost ze života a technika se snášejí. Nepodjatí pozorovatelé, kteří viděli práci u běžícího pásu v USA u Forda, v Anglii, ve Švédsku i u nás, svědčí, že ta práce je všude veselejší než bylo mlácení cepy, nakládání hlíny, kopání příkopů nebo tunelování, šití jehlou nebo staré tkalcovství.

Technika sama jistě nedá lidem štěstí, ale je možno se tázat, bylo-li by štěstí bez techniky při 3000 milio-
nech lidí na světě větší. Indie nás o tom nepřesvědčí a Čína teprve ne. Poukazuje-li se na to, že mechanická práce odduševňuje, možno se tázat, jakou duševní práci konal mlatec, přadlena, tkadlec a jiní z doby netechniky. Právě naopak, moderní mechanik, elektromontér, montér na montáži, nástrojař a podobní konají takovou duševní práci, že se jim přiznává příslušnost do kategorie úředníků-duševních pracovníků.

Poslušnost a dochvilnost se žádala od lidí vždy. Žádá-li se od dělníka v době jeho zaměstnání, aby byl přesný a dochvilný, musí se uvážit, že jinak má mnohem více volného času než ho mívali lidé v dobách dřívějších. *Keep smiling* není jen požadavek podnikového »militarismu«, nýbrž požadavek blíženské lásky a společenského taktu, jež plnit jsme povinni v každém povolání a za všech okolností a to všichni, jak podnikatelé, tak zaměstnanci.

b) *Znešvaření světa*

Žalobci techniky vytýkají dále, že technika je ničitelka krásy přírodní a umělecké. Působ krajiny je porušován továrními komíny, které zamořují své okolí kou-

řem. Továrny otravují říční vody, pustoší lesy a lučiny, hubí živočišstvo. Vznikají ohromná tovární města, plná hluku, dýmu a špíny, v nichž život je peklem. Áuta rozvířují prach na ulicích a naplňují města zápachem. Na místo kvality nastupuje kvantita. Kultura se standardizuje. Mizí lidový svéráz : příbytky, náčiní, kroj — dříve individuální výtvoxy lidového umění, jsou nahrazeny běžnými vzory a produkty továren. Tvůrčí činnost ustupuje činnosti zmechanizované. Poesie ustupuje tisku, architektura racionální konstrukci, výtvarné umění uměleckému průmyslu, divadlo filmu, hudba zvukovému pásu a gramofonové desce.

ad b)

Není nemožné pro techniku, aby za součinnosti průmyslové hygieny zbavila nynější pracoviště všeho, co ohrožuje zdraví dělníka : přílišný hluk, kouř, prach, horko, chlad, špína a jiné podobné závady (Rutherford T. Johnstone, *Occupational Medicine and Industrial Hygiene. The C. V. Mosby Comp., St. Louis 1948*).

Podobně může technika překonat i ostatní nedostatky specializované práce : požadavky přesnosti, rychlosti, dochvilnosti, jejichž břímě dnes ještě nese dělník, mohou docela dobře být přeneseny na stroj a zčásti již na něj přeneseny jsou. Odbourání velkých měst a přístup k přírodě rovněž není technická nemožnost — při rychlosti soudobých dopravních prostředků mohou zaměstnanci podniků bydlet kdekoliv v ryze přírodním prostředí.

Námítky rázu estetického přijímají technické s úsměvem. Není nic snadnějšího než zbavit města kouře, prachu a špíny zavedením elektrizace v dopravě a dálkového topení v podnicích. V Brně vybudoval List teplárnu a ze špinavého města zmizelo na 80 komínů. Není nemožné budovat továrny tak, aby neporušovaly krásu krajiny nebo neničily přírodní hodnoty. Standard-

ní výroby uměleckého průmyslu je možno docela dobře pokládat za zjev přechodný. Bude-li člověk osvobozen od námah fyzické práce a získá-li více volného času, bude moci svobodně rozvíjet své tvůrčí vlohy: individuálně si vyzdobovat svůj příbytek, vytvářet své nářadí, krášlit svůj zevnějšek a vyšívát svůj šat a věnovat se individuální umělecké činnosti jakéhokoliv druhu.

c) *Nezaměstnanost*

Téměř každá technická novinka má za následek, že se ničí životní základ nejen jednotlivých lidí a odvětví, nýbrž i celých národů. Železnice učinila zbytečnými povozníky, zvukový film a rozhlas hudebníky. Umělý dusík vytlačil chilský ledek, umělé hedvábí přírodní hedvábí. Lidé a národy, které tak ztrácejí dosavadní zaměstnání a zdroj obživy, nemohou zpravidla tak rychle nalézt nový způsob výdělků a aspoň na čas jsou uvrhovány v bídu a hlad.

Stroj pomáhá člověku, ale stroj také nahrazuje člověka. Budou-li všechnu práci vykonávat stroje, k jichž výrobě a řízení stačí několik málo lidí, ztratí člověk nejen dosavadní zaměstnání, ale i důvod k práci vůbec. Nebude-li člověk pracovat, to jest bude-li mu odňata radost z práce, která je základní životní radostí, je otázka, čím tu radost nahradit a čím vyplnit volný čas většiny lidstva. Zbavuje-li stroj člověka dřiny, je třeba to vítat a přiznat, že to má duchovní význam. Ale zbavuje-li ho práce a zejména zbavuje-li ho práce kvalifikované ponechává mu jen práci mechanickou, je třeba v tom vidět závažný problém. Jak uspokojit touhu člověka po tvůrčí činnosti, jak uplatnit přirozené právo všech lidí na práci, jak rozdělit spravedlivě zbývající práci mezi všechny lidi, aby nebylo ani nezaměstnaných ani přetížených, jsou již problémy mravní, které technika sice vyvolává, ale neřeší.

ad c)

Námítky nezaměstnanosti, hospodářských poruch a krisí a válečných konfliktů se vlastně netýkají techniků, nýbrž ekonomů, státníků a politiků. Zneužívá-li se něčeho, není to důkaz, že je to o sobě špatné. Všeho lze zneužít, i věci nejsvětějších. Vina však není na straně věci, jíž bylo zneužito, nýbrž na straně toho, kdo jí zneužil. Proto je třeba vybudovat takový společenský řád, který by zneužití techniky vylučoval a omezoval. Rozvoj techniky jistě vyřazuje lidi z určitých zaměstnání, ale také je do nových a dobrých zaměstnání zařazuje. Ostatně vyřazování bývalo i dříve. Tak zmizeli štítaři, mečíři, hubkaři, doškáři, smolaři a sanytrníci a přece nikdo nad nimi slzy neroní.

d) *Válka*

Není téměř jediná technická vymoženost, která by se nedala užít k válce. Oč pokročilejší jsou národy v technické výstavbě, o to schopnější jsou vést vyhlazovací války všech proti všem. V moderní technické válce mizí rozdíl mezi komбатantem a civilistou. Civilista se pokládá za technického pomocníka vojáka a tím se odůvodňuje bombardování průmyslových podniků, železnic, přístavů a nádraží a dokonce i neopevněných měst. Proti dřívějším válkám, v nichž stáli ozbrojení proti ozbrojeným, ústí moderní válka v barbarské napadání bezbranných a v užití všech technických možností zkázy: jedovatých plynů, zápalných a trhavých pum, chorobných bakterií, atomové energie. Současné hospodářské oslabení válčících skupin dovršuje zkázu na obou stranách: vítězství moderní války jsou vítězství Pyrrhova. V technické válce mizí hrdinný prvek, nerozhoduje osobní statečnost a obratnost, nýbrž jen technická převaha. Moderní bitva je soutěž válečného materiálu. Chemikové a inženýři jsou důležitější než vojáci a velitelé. Moderní válka je souboj továren, v nichž se vyrá-

bějí jedovaté plyny, plamenomety, rakety, torpeda, letecké bomby, tanky, podmořské čluny, dalekostřelná děla, kulomety a automatické pušky.

ad d)

Hrůzy moderní války známe. Ale moderní válka přesto nezpůsobuje tolik škod jako Džingischán v době šípů a luků a jako Španělé v Peru a Mexiku. Technika však může zdolat a znemožnit válku. Možnosti toho se již rýsují. Naprosto není pravda, že v moderní válce mizí prvek osobní statečnosti. Naprostá přesnost proti neviditelnému nepříteli vyžaduje větší statečnosti než sekání mečem na dorážejícího nepřítele. Vrhout se na viditelnou kořist dovede i tygr. Ale v noci nad cizím městem nespustit ruku z volantu v palbě protiletadlových děl a oči s měřicích přístrojů je velké hrdinství. A plout po tři týdny v konvoji a být naprosto pozorný po tři hodiny strážě v havraním hnízdě na stožáru a neusnout je heroismus mravní — ne rváčský.

A na další a podobné výtky mohou odpovědět technické, že některá zla, která se přičítají technice, je technika schopna napravit sama. Ovšem nemůže je napravit všechna. Kdyby technika sama rozřešila všechny problémy světa, co by pak dělali ekonomové, právníci, státníci, psychologové, etikové a sociologové? Zjištěné hospodaření, bezohlednost, vykořisťování, války a jiná zla nevynalezli technické. Námitky proti těm zvrácenostem nejsou námitky proti technice, nýbrž proti člověku. Utiskuje-li nebo vraždí-li někdo svého bratra, činí tak proto, že nemá lásky, a ne proto, že je technik. A bída současného světa není v rozmachu techniky, nýbrž v tom, že souřadně a současně s technickým pokrokem se neprojevuje i mravní pokrok lidstva.

6. *Technika a etika*

Moderní rozvoj techniky, který není ničím jiným než uskutečňováním předpovědí Rogera Bacona, *Utopie* Tomáše Mora, *Nové Atlantidy* Bacona Verulamského a anticipací Campanellových, je výsledek neúnavného úsilí člověka ovládnout vnější přírodu. Je však také příroda vnitřní: lidská vášeň. Moderní člověk vyčerpává takřka všechnu svou energii, aby opanoval přírodní síly kolem sebe. Nezbyvá mu však ani času ani sil, aby opanoval přírodní síly v sobě. Naivní filistři technického pokroku stavějí někdy antithesu středověkého mnicha zahroubaného do četby mystického traktátu — a moderního technika experimentujícího ve své laboratoři. Rozdíl je ten, že mnich pracoval na sobě, kdežto moderní technik pracuje na něčem mimo sebe. Chyba mnicha mohla být v tom, že nedbal o vnější svět. Chyba technika může být v tom, že nedbá o sebe.

Mravní ideál antiky, středověku i současného Východu je sebevláda. *Pythagoras* nezkoumá jen duševní nadání svých žáků: podrobuje je i zkouškám mravním, neboť nechce učit jen vědě, nýbrž i ctnosti. Ví, že moudrost bez ctnosti je prázdná a ctnost bez moudrosti nemožná. A za neschopného pravé filosofie pokládá toho, kdo neumí vítězit nad sebou. Podobně i *Sokrates* chce učit především moudrosti. Ideál stoiků je mudrc ovládající své vášně i city. Antičtí mudrci hledají vítězství nad sebou. Tím si lze vysvětlit do určité míry, že se ve starověku nerozvinula technika v moderním smyslu: Heronova báh byla jen zajímavá hračka, ač obsahuje princip parní turbíny.

Zásluhou moderní techniky se stává člověk vládcem nesmírných energií, obrovsky výkonných strojů a zázračně dokonalých přístrojů. Ale ten vládce je sám ovládán nezřízenými vášněmi: technika ho sice osvobodila od vnější přírody, ale neosvobodila ho od přírody vnitřní. A proto to není vládce, nýbrž jen vládnoucí

slaboch otročící tolika pánům, kolik má nezřízených vášní. A v ruku toho otoka se může technika stát služkou sedmera hlavních hříchů. Technikou lze zotročovat, vykořisťovat a vraždit.

Je tedy omylem domnívat se, že se vrátí ztracený ráj, jakmile dobudeme plného vítězství nad vnější přírodou. Jde o to, jak toho vítězství užívat. Vše záleží na tom, k čemu mají technická díla sloužit, zda dobru či zkáze člověka. A to už není otázka technická, nýbrž mravní. Ke konci svých *Deux sources de la morale et de la religion* se táže Bergson, zdali » zvětšení « člověka technikou neporušilo rovnováhu lidské společnosti. Technikou se člověk rozrostl, rozšířil a umocnil : ale v tom mnohonásobně zbytnělém těle zůstává duše, jaká byla, duše příliš malá, aby to tělo vyplnila, a příliš slabá, aby je řídila. Odtud prázdno mezi duší a tělem člověka. Odtud strašné problémy sociální, politické a mezinárodní, které vznikají z toho prázdna. A Bergson uzavírá, že zvětšené tělo potřebuje duševního doplnění (*supplément d'âme*) a že mechanika potřebuje mystiky (Henri Bergson, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1936, p. 303). » Duševní doplněk « je výraz metaforický, a proto ne zcela přesný. To první, čím musí být doplněna a doprovázena technika, je etika. Technický rozmach je třeba doplnit rozmachem mravním, revolucí technickou revolucí mravní. Technický člověk předběhl člověka mravního. A zbývá úzkostná otázka : dohoní želva Achilla ?

Žádný z filosofů techniky nepopírá nezbytnost etiky :

» Technika, která se odpoutává od etického vedení a chce být účelem sama sobě, je právě tak nebezpečná kultuře, jako je státu nebezpečná armáda, která se emancipuje od politiky a chce být samoučelná. Nezřízený industrialismus musí strhnout kulturu do propasti právě tak jako nezřízený militarismus stát. Jako je tělo orgánem duševních sil, tak musí být technika orgánem sil etických. Avšak jen silná a životná etika má moc

ovládnout techniku. Dynamická etika síly, energie a činu. heroická etika boje, moci a svobody. Technika sama je dítětem té etiky. Je třeba jen zákon nově pojmout, nově zdůvodnit, nově vyjádřit. Odloučit jej od bezbarvých formulí dobra a zla a zakotvit jej v živé protivě : ušlechtilý a sprostý. V rytířské etice statečnosti a velkodušnosti. V novém posvěcení cti. Technika žádá etiku nejen heroickou, ale i asketickou. Jen nejvyšší sebevláda opravňuje k vládě nad přírodou. Kočí smí pít — šofér ne. S mocí člověka roste jeho odpovědnost. S odpovědností jeho askese. Ne askese nepřátelská životu : nýbrž životu přitakající cvičení. Školení vůle. Vůle k tvaru ; vůle k svobodě. V technické době má být ocel vlastností a vzorem nového člověka. Silná a pružná. Ne měkká a ohebná jako měkké železo : ne tvrdá a lomivá jako litina. Nýbrž tvrdá a měkká zároveň, ohebná a nezlomná. Krajně přizpůsobivá a svůj tvar neztrácející. Neúnavná v práci — nezdolná v boji « (R. N. Coudenhove-Kalergi, *Revolution durch Technik*, p. 92-93).

Etika je rozdíl mezi dobrem a zlem. Chcete-li, i rozdíl mezi ušlechtilostí a sprostotou. Etika je odpovědnost. Přesněji : vědomí vlastní, to jest osobní odpovědnosti. Nelze tedy řešit etické problémy techniky tak, že by se odpovědnost svalovala na jiné. Jako není správné, aby etikové, ekonomové, filosofové a státníci vinili techniku z toho, co zavinili sami, tak není správné, aby technikové dělali cokoli a vymlouvali se, že způsob, jak se jejich díla užívá, není otázka technická a že to není jejich věc rozhodovat, čemu jejich vynálezy mají sloužit — zda ušlechtilosti či sprostotě. Jako každé lidské jednání, tak i činnost technická je podrobena mravnímu zákonu. Nelze se ani stavět na stanovisko tak zvané kolektivní odpovědnosti, která není nic jiného než útěk do neodpovědnosti, v níž se jedinec ztrácí v bezejmenné a rozbředlé společnosti s omezeným ručením. Na místo jakýchkoli výmluv a úniků musí nastoupit odvaha k osobní odpovědnosti a to nejen těch, kteří technická díla vytvářejí, ale i těch, kteří jich užívají. Na všech rtech musí být otázka : k čemu ? Denis

Papin stavěl své aparáty *ad maiorem Dei gloriam*. Svůj stroj na přípravu bavlny zničil Lawrence *Earnshaw* hned po dokončení » nechtěje brát chudým chléb «. » Proklínám všechny své vynálezy « říkal si James *Watt*, kdykoli večer uléhal a kdykoli počínal nový den. Několik dní před svou smrtí prohlásil Rudolf *Diesel* : » Je pěkné tak tvořit a vynalézat. Ale má-li věc účel, stanou-li se tím lidé šťastnějšími, netroufám si dnes rozhodovat «. Snad jen projevy úzkostlivých duší ? Ale co je odpovědnost než láska k hodnotě a úzkost, aby nebyl porušen právní řád ? Či nebojí se matka o dítě, aby je někdo nesvedl a nezkazil ? A právě proto se bojí, že miluje. Na každé krabičce s krémem na boty je návod k upotřebení : to znamená, že se toho mazadla dá užít dobře nebo špatně. A velká díla technická by se mohla obejít bez takového návodu ?

Potřebu mravnosti a odpovědnosti doznává kde kdo. Dokonce i potřebu mystiky. Není námitek proti hrdinské etice a proti osobní odpovědnosti. Není krásnějších řečí než jsou řeči o mravní síle, statečnosti a velkodušnosti. Zbývá jen otázka, kdo nebo co nás učiní silnými, statečnými a velkodušnými. A otázka, komu nebo čemu jsme či máme být odpovědni. Tím nejvyšším tribunálem může být Věda, Pokrok, Kultura, Lidstvo a jiné podobné zabsolutněné a ontologisované pojmy. Víme, že ty pojmy jsou neúčinné, poněvadž člověk je lhář, který umí klamat nejen jiné, ale i sebe. Ve jménu Vědy, Pokroku, Kultury a Lidstva dovede utiskovat, krást a zabíjet. A umí to dělat i ve jménu Boha. A umí-li to dělat ve jménu Boha, nedivno, že to umí dělat i ve jménu všech náhražek Boha. I v tom je skvělým technikem. Aby nemusil poslouchat Boha pravého, vynalézá si bohy nepravé. Aby se nemusil klanět Tvůrci, klaní se věcem stvořeným. Je to technika úniku. Max *Picard* vystihuje situaci moderního člověka jako útěk (*Die Flucht vor Gott*. Eugen Rentsch, Erlench-Zürich, 1934). Moderní člověk utíká před Bohem.

Chvat, shon a neklid technického věku jsou zrcadlením té situace. Je to útěk do vnějšnosti a vezdejšnosti, hra s přírodními silami, exteriorisace a sebezapomnění. Potřeba zábavy, rozptýlení, ustavičného sebeohlušování, nasycování nenasytných smyslů, což dokonale obstarávají mechanismy filmu, rozhlasu, reprodukované hudby a televize. Je to útěk před sebou samým, před nejvnitřnějším jádrem lidské přirozenosti a metafysickým prazákonom lidské bytosti.

Etika je krásná věc. Ale nemůže viset ve vzduchu. Máme-li určit, co má člověk dělat, musíme vědět, co člověk je. A máme-li vědět, co člověk je, musíme znát nejen jeho metafysické ustrojení, nýbrž i jeho původ a určení. Pro odpovědi na ty otázky musíme jít k filosofům a nenajdeme-li jich tam, k mystikům. Prohlášíme-li však skepticky, že na ty otázky není odpovědi žádné, nemáme práva pronášet krásné řeči o odpovědnosti. Etika a odpovědnost mají smysl, jen když existuje někdo nad námi, kdo dává mravní zákony a komu jsme odpovědni. Není-li Boha, není odpovědnosti — to jest není odpovědnosti naprosté a konečné. Zbývá nanejvýš jen odpovědnost relativní v mezích číře lidských předpisů, jež lze konečně obcházet nebo ignorovat. Je-li člověk jen nejvyšším článkem automatického přírodního vývoje od nižších útvarů života k vyšším, vynořujícím se z nicoty předporodní a pohřizujícím se do nicoty posmrtné, může se ptát, jakým právem se od něho požaduje, aby byl mravný a odpovědný, když se mu to nelíbí a nehodí. Ten nejvyšší článek nemusí být poslední. Z člověka se může vyvinout Nietzscheův nadčlověk, který si sám dává zákony, plavá bestie plná pýchy, sobectví, dravosti, vertikální barbar vystupující ze středu osvíceného a humanitního věku, kterému hubení slabých je právem a válka věcí posvátnou a který vybaven všemi energiemi techniky dokoná zkázu této epochy, jak ji předpovídají spenglerovští katastrofisté a všichni, kdož slepě věří v osud, neodvratné

rytmy, kyvadlové a spirálové determinanty lidských dějin. Tomu nejvyššímu článku dáno bylo jméno *homo sapiens*. To je největší, byť nezamýšlená ironie vědy. Není hloupějšího tvora nad člověka : dává-li mu technika příležitost, snad jedinou a poslední, aby osvobozen materiálně se osvobodil i mravně, a ten tvor té příležitosti neumí užít, není pro něho pravdivějšího a výstižnějšího názvu než *homo insipiens*. Avšak : *initium sapientiae timor Domini*. Není moudrosti bez bázně Boží. Umoudří-li se *homo insipiens*, stane se z něho *homo Dei*, pokorný a oddaný spolupracovník Boží, který místo zbytečných řečí o kontrole atomové energie počne kontrolovat sám sebe *sub specie aeterni*.

7. Náboženský smysl techniky

Technické tvoření je předznamenáno v křesťanském pojetí Boha jako Tvůrce. Stvoření, zachování a konání stvořených věcí ústí v kategorie moderní techniky : ale ten převod není bezsmyslové nebo věcně nepřiměřené přemístění do zcela cizího nebo nového oboru, nýbrž přímé dovršení biblického pojetí Boha jako řemeslníka, umělce, stavitele, hrnčíře a technika. Základní biblická myšlenka : svět je dílo Boží. Svět má od počátku charakter časnosti a pomíjivosti. Svět je nebůh. A je-li v důsledku myšlenky stvoření svět odbožštěn, může člověk hledět na svět novým způsobem a bez bázně a svobodně s ním zacházet. Představa, že člověk se na rozdíl od jiných tvorů vyznamenává tím, že ho Bůh učinil k svému obrazu a podobenství, je nejmocnějším podnětem technického rozvoje a cestou k sebeuskutečnění člověka, neboť v té představě je obsaženo, že i člověk jako obraz Boží je schopen svobodného tvoření podobně jako Bůh. Teprve v té souvislosti nabývá plné váhy Pavlova myšlenka, že křesťan je povolán, aby byl spolupracovníkem Božím (1 Kor 3, 9).

V průběhu moderního technického rozvoje vystupují uvedené biblické ideje ve zcela různé dynamice a spojitosti. Ve vědomí jednotlivých techniků se ty ideje vesměs odloučily od svého biblicko-křesťanského základu, avšak podstatná souvislost s těmi biblickými ideami nikdy nevymizela a vynořuje se jako inspirační prvek i tam, kde bychom takový návrat k náboženskému dědictví nečekali, zejména a často v podobě sekularisované utopie budoucnosti lidstva.

Tvořícího technika zřídka pohání egoismus nebo touha po zisku. Pohání ho touha uskutečnit nějakou možnost. Jeho práce je ve smyslu scholastickém přechod z možnosti do uskutečnění (*transitus de potentia in actum*). Tušení, že nějaká idea je uskutečnitelná, že je možné vyrábět z uhlí benzin, z dehtu lék proti horečce, z kostí tuk, klíh, hnojivo, ho pobádá i přes pochybnosti a výsměch lidí, přes hlad a zoufalství a nutí ho, aby neustával a neumdléval, dokud nenalezne uspokojující řešení. Na své cestě, ve svém přemýšlení a při svých pokusech však naráží stále na přísný řád, který není dílem jeho ducha, nýbrž řádem věcí jako takových. Ten řád je tak mocný, že láme každou svévoli. Nedbá-li technik toho řádu, je jeho práce marná: sloučenina vybuchne, stroj nejde. Technické dílo je dokonalé, teprve když je vytvořeno ve shodě s tím řádem. A tak přichází technikovi stále vstříc něco většího a vyššího než je sám, i když si to plně neuvědomuje. To větší a vyšší, co » jest « a co má » sílu « a » moc », čemu se musí odevzdat, metafysický řád, se může stát i duchovním zážitkem jako vědomé spojení s Velkým, Mocným, Odpírajícím i Vyplňujícím, a to spojení je náboženství jakožto svazek člověka s Bohem (*religio*).

Někdy se poukazuje na to, že technické dílo na rozdíl od díla uměleckého nevyjadřuje nic specificky lidského: všechno je v něm mrtvé a ztrnulé, hmotné a mechanické přesto, že je v něm ztajena práce nesčíslných dělníků ducha i rukou, kteří je vytvořili. Hledíme-li

na technické dílo zvenku, jako na výrobek, opravdu můžeme mít dojem něčeho neživotného : snažíme-li se však proniknout k jeho vnitřní podstatě, odhalit ideu, jejímž je uskutečněním, zjevuje se nám to dílo jako dovršení díla Tvůrcova. V tom smyslu vykládá význam techniky Friedrich Dessauer v knize *Philosophie der Technik* a nověji v pojednání *Technik als Sinn und Bestimmung* v 3. čísle *Schweizer Rundschau* 1944, na něž četní autoři navázali živou kontroverzi. Dessauer ji uzavřel v 7. čísle téhož časopisu článkem, jehož hlavní myšlenka je :

» Bůh tvoří dále, rozvíjí a obohacuje své stvoření činností lidského ducha, jež utvořil k svému obrazu a podobenství. Člověk nalézá, Bůh tvoří a dává moc «.

Svou thesí o člověku jako prostředníku a dokonateli stvoření vyslovuje Dessauer jen staré křesťanské pojetí lidské činnosti jako činnosti na vinici Páně. Zvláště výrazně vyjadřuje to pojetí *Paracelsus*, podle něhož je člověk *operator*, pracovník, ale ne svévládný, nýbrž sloužící spoludělník Boží. Člověk má za úkol stopovat božské dílo na světě a dovršovat je. Neboť Bůh nedělá vše : chce, aby i člověk tvořil. Příroda jako dílo Boží vyžaduje lidské součinnosti. Je to velká dílna, kde je připraven materiál i nástroje, jež jen čekají na dělníka, který by s nimi uměl zacházet. Všechno, co člověk tvoří, se děje na základě Božího souhlasu. Úkolem člověka je odhalit neviditelná díla Boží a ukázat, že Bůh stvořil mnohem víc, než je ve světě vidět (Theophrast von Hohenheim Paracelsus, *Sämmtliche Werke* I. ed. Sudhoff I. Bd. 8, p. 272).

Avšak již Paracelsus naznačuje nepřímou možnost, že ten *operator*, *homo factivus*, *artifex*, ten dělník, tvůrce a výrobce nemusí být vždy pokorný tovaryš Boží : může to být také pyšný a autonomní demiurg, u něhož transcendentní vazba se stává něčím vedlejším a jehož dílo

se uskutečňuje ne již se souhlasem Božím, nýbrž jen z dopuštění Božího nebo dokonce tak, jako by Boha nebylo.

Moderní technik je syn své doby a v tom smyslu je to člověk nenáboženský a autonomní. Znakem té doby je sekularisace a popření nadpřirozeného řádu. Již *Goethe* vystihuje vezdejšnost moderní doby ve svých *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* :

» Byly-li ony vznešené, vzájemně nejvnitřněji spjaté ideje : Bůh, ctnost a nesmrtelnost nazvány nejvyššími požadavky rozumu, stojí proti nim zřejmě tři požadavky vyšší smyslnosti: zlato, zdraví a dlouhý život. Jako si myslíme Boha všemocného ve vesmíru, tak naprostou moc má zlato na zemi. Zdraví a schopnost jsou jedno. Přejeme si zdravého ducha ve zdravém těle. A dlouhý život nastupuje na místo nesmrtelnosti. A je-li ušlechtilé budit v sobě ony tři vznešené ideje a pěstovat je pro věčnost, bylo by žádoucí uchvátit i pro čas jejich pozemské náhrady. Ta přání se musí vášnivě uplatňovat v lidské přirozenosti a mohou být uvedena v soulad jen nejvyšším vzděláním « (*Naturwissenschaftliche Schriften*, p. 152).

Není divu, že v takové době málokdo si uvědomuje, že technika má náboženský základ. Uniká to i zasvěcenému vykladači moderní techniky, *Eugenu Dieselovi* :

» Stále ještě se uplatňují určité technicko-náboženské nebo snad i technicko-křesťanské myšlenky, ovšem méně v praktické technice, která jde svou vlastní cestou zcela nezávisle, více však v hlavách, jimž technika a křesťanství jsou stejně podstatné problémy — ... My vidíme náboženství jinak. Technika a dějiny technického tvoření jsou právě tak mnoho a právě tak málo srozumitelné jako vše ostatní na světě. Technika je sice zvláště působivý zjev, ale ten zjev nemá být hodnocen metafysicky nebo nábožensky jen proto, že vytváříme nové věci a že procesy, které vyvoláváme, jsou velkolepé a úžasné. Celá země, veškeren život je tajemství. Avšak v té celkové nepostižitelné souvislosti lze techniku vysvětlit příčinně, technika je něco zcela pochopitelného a přirozeného, co vyrostlo

z bytnosti člověka a potřeb pozemského života « (*Das Phänomen der Technik*, p. 50).

Tu je především rozpor mezi tvrzením, že vše na světě je tajemné, a tvrzením, že technika, ač součást toho světa, je pochopitelná. Lze-li něco vysvětlit příčinně z lidské přirozenosti a jejích potřeb, neznamená to, že to nelze kromě toho vysvětlovat i nábožensky. Nestavíme přece příčinnost proti náboženství, nýbrž stavíme náboženství na příčinnosti, poněvadž Bůh je první příčina, *causa prima*, věcí viditelných i neviditelných, pochopitelných i tajemných.

Necháme-li zatím stranou dějiny technického tvoření a spokojíme se zjištěním přítomného stavu, nemůžeme nevidět, že technika je modernímu člověku božstvem :

» S racionalismem stává se » víra v techniku « téměř materialistickým náboženstvím. Technika je věčná a nepomíjející jako Bůh Otec ; vykupuje lidstvo jako Syn ; osvěcuje nás jako Duch svatý. A jejím uctívačem je novodobý pokrokař od Lamettrieho až po Lenina« (Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, p. 71).

To není jen duchaplná floskule. Z dějin víme, že rozmach moderního technického tvoření začíná současně s úpadkem náboženské víry, s nominalistickým odloučením filosofie od theologie a vědy od filosofie, současně s renaissancí a západním rozkolem, jejichž plody jsou racionalismus století osmnáctého a ateismus století devatenáctého. Baconovo heslo *knowledge is power* se stává základem lidského úsilí ovládnout a přetvořit svět pro lidské účely. Středověký *cooperator Dei*, spolupracovník Boží, se stává *creator*, tvůrcem v malém, který nahradí Tvůrce velikého. Technickými objevy se svět zmenšuje a člověk zvětšuje. Ovládaje přírodu vylučuje z ní člověk Boha. Technikou se stává člověk v určitém

smyslu vševědoucím, všemohoucím a všudypřítomným a přisvojuje si staré atributy Boha.

Technika má za účel osvobodit člověka. To osvobození a všechny možnosti a naděje s ním spojené mají vykupitelský ráz. Člověk se chce vykoupit sám. Osvobozovací tendence techniky se stává náhradou a parodií myšlenky vykoupení v podobě technokratického sebezbožnění : ne již vykoupení cizí mocí, nýbrž vykoupení mocí vlastní :

» Všechn entusiasmus, který naplňuje moderní svět techniky, bez něhož by technika nikdy nebyla tím, čím jest, lze pochopit jen když víme, že je tu v činnosti z hlubin křesťanské víry odvozená a vášnivá touha po aktivním vykoupení vlastní mocí. Z té náboženské síly pochází bezpříkladný rozmach moderní techniky v západním světě. Zároveň však s tím souvisí všechno pustošení, jehož příšerné vystupňování jsme prožili za druhé světové války « (Donald Brinkmann, *Mensch und Technik*, p. 140).

Pronikaje stále hlouběji v taje přírody a jejich sil nezastavuje se člověk před žádnou záhadou a před žádným tajemstvím. Slepě věří v přímočarý a nezastavitelný vývoj přírodních věd a technického tvoření, nevzývá již Ducha Osvětitele, cítí se dosti vědoucím a silným, aby bez vyššího přispění vše pochopil a zmohl, » ohnul, co je ztuhlé, rozechřál, co je chladné a srovnal, co je zkřivené. «

Ať chceme nebo nechceme, má technika jako všechny lidské věci náboženský smysl. Ten smysl se může projevat buď kladně — osvobodí-li technika člověka hmotně, aby se mohl osvobodit mravně a duchovně a tak plněji sloužit Bohu, nebo záporně — dosadí-li se na místo Boží člověk a zájmy hmotné potlačí zájmy duchovní a stane-li se tak technika nástrojem odboje proti Bohu. Ten démonický rys se zřetelně projevuje právě v ničivých a smrtících účincích technických vynálezů. *Đábel-diabolos* — je ten, jenž rozděluje, rozme-

tává a rozvrací. Naproti tomu náboženství — *religio* — je spojení, vazba a řád. A tak stále je možná dvojí cesta techniky : buď k řádu nebo proti řádu. Cesta služby Bohu nebo cesta odboje proti Bohu. Ta možnost dvojí cesty je tu proto, že lidská svoboda nepřestává ani před branami techniky. Svoboda je základní lidský úděl, odlesk svobody božské v člověku, který ani Bůh mu nemůže vzít. A tak stojí člověk naší doby před nejtěžší zkouškou své svobody a svého humanismu :

» Humanismus civilizace závisí na dvou prvcích : na podmínkách hmotných, jež člověku skýtá jeho místo v dějinách a technický pokrok, a na hodnotách duchovních a mravních. Vidíme však, že ty dva prvky jsou od sebe odloučeny. Evropané se oddávají výlučně zájmům hmotným : vytvářejíce stroj zanedbali sílu vnitřního života. Už není pravda, že kdo má stroj, je Evropan, neboť jej mají všichni národové na světě. A Evropa, která vytvořila techniku, nedovedla z ní vyvodit lidský pořádek zradivši tak svůj římský ideál organizace a pacifikace. Budíc domnění, že smysl života je ve výrobě a komfortu, zničila to, čím lidé jsou opravdu lidmi : duchovní základy svých institucí « (Daniel Rops, *Par delà notre nuit*. Robert Laffont, Paris 1947, p. 44-5).

Kulturní historikové tvrdí, že základy evropské civilizace jsou křesťanské :

» K nejúžasnejším stránkám kulturních dějin Západu náleží skutečnost, že nápadné urychlení a vystupňování technického rozvoje v pokarolinské Evropě vycházelo právě z rozjímavého mnišství, z řádu benediktinského a jeho pozdějších odnoží clunyjských a cisterciáckých. Základní princip benediktinské askese *ora et labora* zahrnoval do služby Bohu i denní práci. Vlivem benediktinského mnišství nejen že se zvýšil v desátém století výnos zemědělství ve střední Evropě trojnásobně, nýbrž i počet větrných a vodních mlýnů, průplavů a jiných vodních zařízení vzrostl mnohonásobně. Sídla západní mystiky se stala sídly vysoce rozvinutých řemesel a techniky včetně umění hudebního, výtvarného a kaligrafického. Velcí mysti-

kové Richard a Sancto Victore a Hugo a Santo Victore byli i velkými theoretiky mechanických umění (*artes mechanicae*). Ve svých traktátech toho druhu uložili encyklopedické vědění a poznání sledující svatého Augustina, prvního křesťanského theologa techniky (*De civ. Dei* XXII, 24) a spatřující v technice prostředek k překonání následků dědičného hříchu (Ernst Benz, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung*. Nymphenburger Verlagshandlung, München 1965, p. 142-143).

Ideu Evropy nelze odloučit od křesťanství. Tam, kde se zastavilo evangelium na své cestě světem, končí i Evropa. Je-li něco na světě, co by mohlo uskutečnit onu žádoucí syntésu technického a duchovního pokroku, je to již z důvodů historických křesťanství. Mnoho se namluvilo o » duchovních silách « — ale kdyby formule měly nahradit čin, bylo by lépe mlčet. Svět nesvěří a nemůže svěřit svou budoucnost křesťanství mdlému a zpozemštělému. Na otázku, čím se osolí, zkazí-li se sůl (*Mat* 5, 13), nelze odpovědět, že cukrem, který nám v hojnosti dodají chemikové. Je nepochybné, že v budoucnosti nebude ve světě místa pro jiné křesťanství než pro křesťanství cele a důsledně žité. A zároveň je jisté, že technika, která dovede strojem nahradit lidskou tělesnou sílu, radarem a fotoelektrickou buňkou umocnit smyslové vnímání, kybernetikou urychlit výpočty a zpracovat programy, nemůže člověka zbavit mravní odpovědnosti. Šťastná budoucnost lidstva bude plně zajištěna, až se po bok techniky postaví světec.

BIBLIOGRAFIE

- Charles Baudouin, *Le mythe du moderne et propos connexes*. Éditions du Mont Blanc, Genève 1946.
- Charles A. Beard, *Budoucnost strojové civilisace*. Ústřední dělnické nakladatelství, Praha 1933.
- Nicolas Berdiaeff, *L'homme et la machine*. Éditions » Je sers », Paris 1933.
- Alfred Bottcher, *Das Scheinglück der Technik*. H. Böhlaus, Weimar 1932.
- Ray Bradbury, *451 stupňů Fahrenheita*. Melantrich, Praha 1957.
- Donald Brinkmann, *Mensch und Technik*. Grundzüge einer Philosophie der Technik. A. Francke, Bern 1946.
- R. N. Coudenhove/Kalergi, *Revolution durch Technik*. Pan-Europa Verlag, Wien-Leipzig 1932.
- Friedrich Dessauer, *Philosophie der Technik*. Friedrich Cohen, Bonn 1928.
- Friedrich Dessauer, *Technische Kultur*. Jos. Kösel, Kempten und München 1908.
- Eugen Diesel, *Das Phänomen der Technik*. Philipp Reclam jun., Leipzig-Berlin 1940.
- Georges Duhamel, *Scènes de la vie future*. Mercure de France, Paris 1931.
- Georges Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*. Gallimard, Paris 1946.
- Arnold Hahn, *Grenzenloser Optimismus*. Die biologischen und technischen Möglichkeiten der Menschheit. Arnold Hahn, Prag b. v.
- Aldous Huxley, *Brave New World*. The Continental Book Co., Stockholm-London 1932.
- Rutherford T. Johnstone, *Occupational Medicine and Industrial Hygiene*. The C. V. Mosby Co., St. Louis 1948.
- Robert Jungk, *Žasnější než tisíc sluncí*. Osudy atomových vědců. Mladá fronta, Praha 1963.
- Paul Kranhals, *Der Weltsinn der Technik*. R. Oldenbourg, München und Berlin 1932.
- Vladimír List, *Čtyři přednášky*. Elektrotechnický svaz československý, Praha 1948.

- Vladimír List, *Technik hledí na svět*. Pražská akciová tiskárna, Praha 1937.
- Vladimír List, *Technikou k blahobytu - TVA*. Elektrotechnický svaz československý, Praha 1948.
- Gina Lombroso, *La rançon du machinisme*. Payot, Paris 1931.
- William McDougall, *World Chaos*. Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1932.
- Lewis Mumford, *Technika a civilisace*. Práce, Praha 1947.
- Lefebvre des Noettes, *L'attelage et le cheval de selle à travers les âges*. Contribution à l'histoire de l'esclavage. A Picard, Paris 1931.
- Giovanni Papini, Gog. Valecchi, Firenze 1931.
- Eduard Pfeiffer, *Technokratie*. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1933.
- Josef Popp, *Die Technik als Kulturproblem*. Callway, München 1929.
- Daniel Rops, *Monde sans âme*. Plon, Paris 1932.
- Daniel Rops, *Par delà notre nuit*. Robert Laffont, Paris 1947.
- Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Neuer Geist, Berlin 1926.
- Pitirim A. Sorokin, *Krise dneška*. Tiskové a vydavatelské družstvo československého obchodnictva, Praha 1948.
- Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*. C. H. Beck, München 1932.
- Sydney G. Starling, *Electricity in the Service of Man*. Longmans Green, London-New York-Toronto 1949.
- L. Těplov, *Rozpravy o kybernetice*. Mladá fronta, Praha 1962.
- Norbert Wiener, *Kybernetika a společnost*. Československá akademie věd, Praha 1963.

4. UMĚNÍ

Staří filosofové určili zvláštní místo tomu, co my nazýváme krásným uměním. Rozdělovali umění na dělná a svobodná podle toho, vyžadovala-li tělesné práce nebo ne. Hudba a poesie byly součástí umění svobodných, poněvadž sousedí s aritmetikou a logikou. Sochařství s malířstvím tvořilo součást umění dělných a splývalo v jedno s řemeslem : nejen v Praxitelovi, ale i v kováři byl uznáván vnitřní rozvoj rozumové mohutnosti. Vyšedše z řemesla, souvisí výtvarná umění s technikou, a to již od pravěku : Neandertálec, který vrtal díru do kamenného mlátu, byl *artifex* právě tak jako ten, jenž v jeskyni dordogneské maloval zápas mamutů. Od počátku tvoří člověk díla užitečná a krásná zároveň : od popelnice až po formu na perník, od mykenské brány až po zámek versailleský.

Souvisí-li umění na jedné straně s technikou, dotýká se na druhé straně filosofie. Podobně jako filosof i umělec hledá a snaží se vyjádřit podstatu věcí : » Nechci říci, že není třeba mít ducha, ale že je třeba vidět ducha věcí (*voir l'esprit des choses*), který je nesmírný a který se řine z celé přírody jako voda z pramenů « (Fromentin). Podstatu věcí může člověk vystihnout buď myšlenkovými pojmy nebo smyslovými tvary. V prvním případě je filosofem, v druhém umělcem.

Umění však nevyjadřuje jen vnější věci. Vyjadřuje i člověka, a to nejen jeho vnější tvářnost, nýbrž i jeho vnitřní život. A v tom smyslu je nejniternějším uměním hudba. Schopenhauer připisuje hudbě nejvyšší místo

mezi uměními, poněvadž hudba vyjadřuje vůli, která je podle jeho učení prapodstatou světa :

» Hudba není jako jiná umění obrazem idejí, nýbrž obrazem samé vůle, jejichž objektivitou jsou i ideje : právě proto je účín hudby mnohem mocnější a pronikavější než účín jiných umění, neboť umění mluví jen o stínu, kdežto hudba o podstatě « (*Die Welt als Wille und Vorstellung*. Grossherz. Wilhelm Ernst Ausg., Inselverlag, Leipzig p. 346).

To ovšem platí, jen když místo » vůle « dosadíme » vnitřní život «. Walter Pater učí, že » všechna umění směřují k hudbě «. A chceme-li věřit abbému Bremondovi, i poesie je tím ryzejší, čím více se blíží hudbě. Ryzí poesie je vnitřní nevýslovno, neodvislé od rozumové činnosti a vyjadřující se slovy volenými spíše podle významu citového než pojmového : ta slova pak jsou jakoby vodiči tajemného proudu, který vychází z nitra básníka a okouzluje posluchače nebo čtenáře (Henri Bremond, *La poésie pure*. B. Grasset, Paris 1926).

Pokud umění vyjadřuje přímo člověka, nemá soupeře. Je stále pravda, že umělci lépe znají člověka než odborní vědci. Psychologické, historické a sociologické traktáty se hemží literárními a uměleckými reminiscencemi. Co o člověku řekl Shakespeare, Goethe, Balzac, Dostojevskij, je mnohem hlubší a závažnější než co o člověku říkají učenci vyzbrojení statistikami, grafy a diagramy. Periodisaci dějin vyvozují historikové z dějin umění a mluví o románském, gotickém a barokním období dějin. Dějinné rytmy sledují sociologové ve vývoji výtvarného umění a rozeznávají období idealistické, realistické a materialistické.

Ale úkolem umění není, aby nás učilo tomu, čemu nás nedovedou naučit odborné vědy. Umělec je hrdina poznání ve zcela jiném smyslu než vědec nebo filosof. Vědec se přímo zabývá vlastnostmi a vztahy věcí, filosof jejich nejzazšími příčinami. Vědec se neobírá metafysic-

kou podstatou věcí a filosof někdy tvrdí, že ta podstata je nepoznatelná. Těmi cestami nejde a nemůže jít umělec: usiluje totiž nejen proniknout a pochopit, ale i nějak vyjádřit jádro věcí a jejich niternou harmonii. Proto svým způsobem »ví« o věcech vůbec a o člověku zvláště mnohem víc než ti, kdož ulpívají jen na fenomenálním povrchu věcí. Přírodní věci podle svatého *Augustina* »podávají své tvary smyslům k vnímání, takže se zdá, jako by chtěly být poznány v náhradu za to, že samy poznávat nemohou« (*De civ. Dei* XI, 27). A té skryté touze věcí rozumí umělec.

Faureovi se vytýkalo, že nenapsal »*Dějiny umění*«, nýbrž spíše jakousi příležitostnou báseň na dějiny umění. Mají-li být dějiny umění víc než statistický přehled a inventář uměleckého tvoření, mají-li být vědeckým výkladem toho, co umělci říkají řečí sobě vlastní, znamená to, že se má racionálními pojmy popsat to, co by i umělci sami tak vyslovili, kdyby se to tak vyslovit dalo. Jestliže zvolili jiné prostředky, lze si sotva představit dějiny umění, které by nebyly básnickou transposicí více nebo méně živou a přesnou toho, co vytvořili umělci.

Hlavní prostředky umění jsou symbol, znak a výraz. Je v umění směr nazývaný se expresionismem. Ale v jádře je každé umění expresionistické: vyjadřuje vnitřní prožitek, básnickou a uměleckou zkušenost. Je v umění směr nazývaný se symbolismem. Ale v podstatě je každé umění symbolistické: vytváří symbol ontologického tajemství světa, jímž je krása. Umělecké tvoření se nemůže spokojit s tím, co je konečné a uzavřené ve světě. Musí jít výš a hledat dokonalost. Noumenální prvek, který je zdrojem tvoření, vždy přesahuje meze prvku fenomenálního. Krása je neodlučitelná od tvaru, ale je také neodlučitelná od tvořivé síly. Princip tvaru a princip tvořivé síly se snoubí a vyrovnávají v každém velkém uměleckém díle. Princip tvaru je klasický. Princip tvořivé síly je princip romantický. Ale velké umě-

lecké dílo nikdy není výhradně klasické ani výhradně romantické, poněvadž se na jedné straně nemůže zříci tvaru, ale na druhé straně se nemůže stát pouhým formalismem. Člověk je schopen vytvářet obraz proto, že sám je obraz. Z tvůrčí Boží síly v něm zbyla stopa a to ho nutká, aby sám tvořil. A proto každé umělecké dílo, i když se hrouží v tento svět, touží se vrátit tam, odkud přišlo. Umění je cesta k Praobrazu. Ve věcech je obsaženo víc než potřebujeme ke své existenci. Víc než lze zužitkovat činností hospodářskou a vyzkoumat činností vědeckou : jakýsi přebytek, který nemůže být zpracován jako surovina ani pochopen rozumem nebo nějakým smyslem. Ten přebytek je odlesk Boží dokonalosti, stopa Boží krásy v přírodě a její obraz v člověku. Žádná podoba tak nezve k ztvárnění jako podoba lidská, protože žádná není tak blízká Praobrazu. A proto také žádné odvětví umění nezjevuje tak určitě a tak názorně krisi člověka jako umění výtvarné. Rozkladné, nesouvislé, roztríštěné a netvárné podoby, jimiž moderní výtvarné umění vyjadřuje člověka, jsou obrazy člověka ne jak vypadá, ale jaký je : je to člověk ne-obraz, člověk, který už nežije z vědomí, že je obraz, člověk prchající před Bohem, popírající a znehodnocující v sobě podobenství, k němuž byl stvořen.

1. *Co je umění*

Tážeme-li se, co je umění, hledáme vlastně obecně pojem, který by zahrnoval sochu i obraz, sonet i amforu, katedrálu i symfonii ; v tom smyslu by nám mohla dát odpověď nějaká srovnávací estetika. Avšak pojem umění nevyjadřuje jen dílo, nýbrž i činnost, kterou to dílo vzniká. A v tom smyslu by nám mohla dát odpověď psychologie uměleckého tvoření.

Jako tvůrčí či instaurativní činnost je umění souhrn záměrných, a účelných a tudíž rozumových úkonů,

kterými lidský duch z počátečního chaosu dospívá k dokonání úplného, ojedinělého a konkrétního díla. Umění nenáleží do řádu spekulativního (zkumného), nýbrž do řádu praktického (výkonného). Ale řád praktický má dvě oblasti, a to zcela odlišné, z nichž jednu nazývali staří filosofové oblastí jednání (*agibile, prakton*), druhou oblastí tvoření (*factibile, poiéton*). Nejvlastnějším oborem umění není jednání, nýbrž tvorba.

Tvorba je činnost lidská a proto se neobejde bez hlavní známky člověka jakožto tvora rozumného : umělecké dílo dřív než je formováno, zraje nejprve v rozumu. Jeho formálním prvkem je regulace inteligencí. Umění má kořen v osobnosti a proto také jaký kdo je, taková díla vytváří (*Unumquodque enim quale est, talia operatur* — S th 1-2 q 55 a 2 ad 1.)

Souriau se domnívá, že k definici umění není třeba užívat ideje krásna :

» Krása je dojem, který v nás vyvolává dokonalé umělecké dílo. Definovat umění tím konečným dojmem znamená točit se v kruhu. Řekněme, že přímým a konstitutivním účelem umění je aspoň dostatečná a je-li možno, plná, vítězná a planoucí existence ojedinělé věci, uměleckého díla — a kruh zmizí « (*Étienne Souriau, La correspondance des arts. Eléments d'esthétique comparée. Flammarion, Paris 1947, p. 33*).

Avšak *Souriau* nepostřehuje, že v tom » bludném kruhu « bezděčně zůstává sám, poněvadž » dojem « krásy odvozuje z dokonalosti díla. To znamená, že ten dojem bychom nemohli mít, kdyby základ k němu nebyl už před tím v díle samém. Nelze se tedy v úvahách o umění vyhnout otázce krásy.

Podmínkou uměleckého účinu je dokonalost díla. Krásným nazveme obraz jen tehdy, vyjadřuje-li nějakou věc výstižněji a plněji než jak ji známe z běžného pozorování. Umělecké dílo nemůže být pouhým opisem skutečnosti. Paul Gauguin, Maurice Denis a skoro všichni moderní umělci s nimi prohlašují, že » nad čím je

nutno se nejvíce rozhořčovat, je pomyšlení, že umění by bylo kopií něčeho «. Není vůbec nejvyšším úkolem umění být pouhým zrcadlem skutečnosti nebo » doby « : větší cenu má, je-li zrcadlem budoucnosti, a největší, je-li zrcadlem lepšího života.

Umělec nenapodobuje, nýbrž dotváří a » idealisuje « skutečnost : » idealisuje « v tom smyslu, že objevuje skrytou dokonalost a harmonii. To by ovšem vůbec nebylo možné, kdyby neexistovala nějaká dokonalost, kdyby nebyly možné a představitelné věci dokonalejší než jsou věci všedního pohledu a konečně také, kdyby všechny věci nebyly srovnatelné a navzájem podobné. Ta podobnost věcí umožňuje, že jedna věc může naznačovat věc jinou, že jedna věc může být obrazem druhé a že věc nižšího řádu může představovat věc řádu vyššího, věc hmotná vyjadřovat věc duchovou.

Umění se zakládá na principu analogie. Základním prvkem uměleckého díla je konec konců vždy metafora, symbol, obraz a náznak něčeho, co umělec zná jako veliké a dokonalé, ale co jinak než symbolem vyjádřit nedovede. A tak zjevuje umělecké dílo určitou nadskutečnost, to jest skutečnost bez kazu a porušení, hledá prvotní harmonii světa, jinými slovy je vzpomínkou na ztracený ráj.

Objektivně je pojem dokonalosti totožný s pojmem krásy. Čím je věc dokonalejší, tím je i krásnější. A poněvadž krása je prvotně a bytně založena na dokonalosti věcí, je i výrazem a dovršením jejich analogických vztahů, takže vyjadřuje podobnost mezi smyslným a nadsmyslným, zjevným a skrytým, hmotou a duchem. O sobě je krása hodnota nehmotná vztahující se k nazíravému rozumu. A ač je nehmotná, vyjadřuje se hmotným tvarem a je zprostředkována smysly. Člověk je bytost duchově-hmotná a všechna jeho duševní činnost je poznamenána hmotností a k poznání věcí nadsmyslných dospívá prostřednictvím smyslů. Proto je umění věc tak lidská, ba nejlidštější, poněvadž se neobrací ani

výhradně k duchu, ani výhradně k tělu, nýbrž k duchu prostřednictvím těla zabírajíc tak celého člověka.

Kotví-li krása v objektivním smyslu v dokonalosti, je zřejmé, že ji nelze odlučovat od pojmu dobra a pravdy. Pravda, dobro a krása mají týž ontologický základ a věcně se od sebe neliší. Nemůže být krásné, co zároveň není i dobré a pravdivé. Podle svatého Tomáše jsou tři prvky krásna : 1. *integritas sive perfectio* (ucelenost či dokonalost), 2. *debita proportio sive consonantia* (náležitá úměrnost či soulad) a 3. *claritas* (jas) (S th 1 q 39 a 8). Zářením pravdy (*splendor veri*) nazývali krásu platónické, zářením řádu (*splendor ordinis*) svatý Augustin dodává, že krása je jednota v rozmanitosti, zářením tvaru (*splendor formae*) svatý Tomáš, poněvadž podstatný tvar (*forma substantialis*) je princip, který ustavuje a dovršuje věci v jejich dokonalosti. Podstatným tvarem je věc tím, čím je ; že rostlina je rostlinou, zvíře zvířetem, člověk člověkem, toho nehlubším důvodem je podstatný tvar : *forma dat esse rei* (S th 1 q 76 a 7). V podstatném tvaru netkví jen bytnost, specifický ráz a charakteristický znak věci, ale i její činnost : *forma dat agere rei* (S th 1 q 55 a 1). A poněvadž nehlubším důvodem, proč věci vůbec jsou a proč jsou takové a ne jiné, je v tvůrčí božské činnosti a poněvadž svět nevznikl souhrou slepých náhod, nýbrž je dílem bytosti nejvyšší dokonalé a moudré, je každá věc odleskem a výrazem božské ideje a nějak Bohu podobná. A ona shoda s božskou ideou je metafysická pravda, která z každé věci vyzařuje. Krása není nic jiného než záření té shody ; poslední metafysická příčina, proč se nám věci líbí, je v tom, že lidský duch, který je jak ve své bytnosti, tak ve své činnosti obrazem Božím a k Bohu jako k svému počátku směřuje, s rozkoší objímá vše, v čem se obráží božská dokonalost, poněvadž v tom nalézá něco, co Bohu a jemu samému je sourodné a společné. *Simile simili gaudet*. Ve světě probleskuje nesčíslné množství božských idejí, které, ač jsou nejrůz-

nějšího druhu a na pohled obsahují i protiklady, přesto tvoří jednotu: svět je krásný, poněvadž je jednotou v rozmanitosti. A proto kdykoliv postřehne člověk nějakou jednotu v rozmanitosti, nějaký soulad a řád, zasvitne v jeho duši paprsek shody s božskou ideou a v jeho nitru se rozleje libý pocit: nazíraná věc se mu líbí, poněvadž svým podstatným tvarem, svou bytností a činností obráží božskou ideu a s ní se shoduje. A v tom smyslu je krása zářením pravdy (*splendor veri*).

Tak to vyjadřují i moderní umělci: » Čím jsem starší, tím silnější je mé přesvědčení, že pravda je to nejkrásnější a nejvzácnější « (Delacroix). » Milujte pravdu, poněvadž je to i krása, dovedete-li ji jen poznat a cítit « (Ingres). » Věc může být krásná, jen když je pravdivá. Mimo pravdu není krásy « (Rodin). » Sláva umění je objevování mnohotvárné a jediné pravdy skryté ve všech aspektech viditelného vesmíru « (Joseph Conrad). Definici krásy jako záření pravdy znovu oceňuje Hans Herrmann v knize *Glanz des Wahren. Vom Wesen, Wirken und Lebensbedeutung der bildenden Kunst* (Erich Wewel, Krailling von München 1942). Rovněž Charles du Bos v knize *Qu'est-ce que la littérature?* (Plon, Paris 1945, p. 69-70).

Svatý Tomáš se zabývá i subjektivní povahou krásy a jejích účinků v nás. V tom smyslu definuje krásno jako to, nač se díváme se zalíbením: *pulchra sunt, quae visa placent* (S th 1 a 5 a 4 ad 1). Krása nesměřuje jen k rozumu, nýbrž i k vůli. Líbí-li se krása, znamená to, že rozum musí nejprve poznat dokonalost, řád, soulad a jednotu v rozmanitosti, tedy krásu ve smyslu objektivním, aby pak vůle mohla v ní mít zalíbení. A poněvadž záliba, kterou krása vzbuzuje v každém člověku, souvisí nutně s její podstatou, lze vystihnout povahu krásy sloučením obou stránek, objektivní i subjektivní, a říci: krása je řád, který se líbí, nebo: krása je jednota v rozmanitosti, která se líbí.

2. Psychologie krásna

Učení moderních psychologů o trojstránkovitosti duševních úkonů mělo záhy vliv i na názory estetické, jak svědčí kniha pařížského profesora estetiky Victora Basche *Essai critique sur l'esthétique de Kant* 1896, v níž položil na počátek estetického dění cit. V rozpravě *Le maître-problème de l'esthétique* (uveřejněné v *Revue philosophique* 1924) opravuje Basch své staré mínění a tvrdí, že předmět musí být nejprve nazírán rozumově a pak teprve že se může stát zdrojem estetické záliby a pozitivě přiznává, že v díle počatém ve dvaceti a dokončeném ve třiceti letech, přiřkl, jak slušelo na jeho mládí, citu, jež i dál pokládá za důležitý prvek estetického aktu, úlohu tak převážnou, že mu unikly intelektuální funkce estetické činnosti.

Psychologičtí trichotomisté, kteří k hlavním duševním mohutnostem, rozumu a vůli, přimyslili ještě cit jako třetí samostatnou duševní mohutnost, zavinili mnoho vědeckých omylů. Cit není nic jiného než splynutí smyslové žádosti a vůle, jde-li o týž předmět. Cit má sice účast v každém zážitku krásy tak jako v něm mají účast všechny ostatní složky duševního života, ale ta účast je jen doplněk, nikoli ohnisko estetického účinku. Svatý Tomáš Akvinský, svatý Bonaventura, Svatý František Saleský, Deutinger, Stöckl, Gutberlet, Pesch, Reinstadler, Gietmann a s nimi většina soudobých scholasticky orientovaných myslitelů učí souhlasně, že krásno se vztahuje především k mohutnosti poznávací: k nim se druží i Leibniz a Kant, podle něhož krása je »subjektivní účelnost v představě bez účelu« čili shoda předmětu s rozumem bez ohledu na účelnost věci.

Tím se nepopírá, co vykládá Basch na počátku své rozpravy o povaze estetické kontemplace a jejím rozdílu od rozumového poznání. Rozumí se samo sebou, že estetické nazírání se neděje v rozumových pojmech, to je zajisté věcí vědy a filosofie, nýbrž děje se neprostřed-

ním stykem, sloučením předmětu a poznávací mohutností. V rozumovém poznání pracujeme s prvky obecnými, zajímá nás to, co je mnoha bytostem společné, rozkládáme a takřka ničíme předměty a bytosti: avšak v kontemplaci estetické se zabýváme individu i všímající si toho, co je jedinečné v jediné bytosti, ale co zároveň je typické a ideální.

Basch se snaží určit oblast citu v estetickém dění a to na základě zkušenosti, že lidský rozvoj záleží v postupujícím převládání života intelektuálního nad životem citovým. Tím rozvojem prý byl cit spoután a podřízen rozumu, obor představ se rozšířil na úkor citovosti a tak vzniklo vlastně dvojí vědomí: »já« cítící, původní, a »já« poznávající, získané. Při estetickém nazírání pak neběží, jak bylo řečeno, o pojem bytosti a její obecné prvky, jež jsou jí společné s bytostmi podobnými: činnost intelektuální je velmi rychlá a krátká a po jejím zániku se vynoří city, utiskované ve stavu poznávání, a celá příroda se dává do zpěvu, pohybu a tance, proměňuje se v nás — a to je akt po výtce estetický, vcítění (*Einfühlung*), jež ve svém *Essai critique sur l'esthétique de Kant* nazval Basch sympatickým symbolismem. Tentokrát klade cit na správné místo v estetickém dění, totiž na místo druhotné.

» Jestliže jsem se nemýlil, « končí Basch, » máme tu rozřešení problému, který jsem nazval hlavním problémem estetiky. To rozřešení spočívá v tom, že množství citů, které provází všechny projevy našeho normálního života, které však za normálního stavu je potlačeno naší intelektuální a volitivní činností, uvolňuje se ve stavu estetickém a projevuje se v celém svém nekonečném bohatství, protože při kontemplaci uniká nejen chmurnému a bezútěšnému žaláři pojmů, nýbrž i svěráku kategorického imperativu. «

To řešení problému, jak je podává Basch výkladem o uvolnění citů, sotva zůstane ušetřeno námitek, uvážíme-li, že ve smyslu toho řešení by například dítě,

u něhož intelektuální život ještě nepotlačuje život citový, by nebylo schopno estetické libosti, poněvadž uvolnění citů nemůže nastat. To by pak znamenalo, že by se dítěti musilo líbit buď všechno nebo nic. Ale tomu odporuje zkušenost.

3. *Tvar*

Bohatá moderní literatura o umění se většinou zakládá na nesprávném psychologicko-individualistickém pojetí tvaru. Je obecným zvykem rozeznávat v uměleckém díle »obsah« a »tvar« a mluvit o tvaru jako o něčem nepodstatném a vedlejším. *Aristoteles* a po něm scholastikové rozeznávají dvojí tvar : a) podstatný (*forma substantialis*) a b) případný (*forma accidentalis*). Podstatný tvar určuje hmotu uvnitř, takže z jeho spojení s látkou vzniká nová podstata, která není ani látkou ani tvarem, nýbrž podstatou třetí, z látky a tvaru tkví bytnost věci. Případný tvar předpokládá již hmotu podstatným tvarem určenou a určuje ji tudíž jen zevně a případně. Rozbije-li někdo kámen nebo vytesá-li z něho sochu, nemění se tím vnitřní, podstatný tvar kamene, poněvadž kámen zůstává kamenem, ale mění se tak jen tvar vnější a případný.

Změna případného tvaru může být způsobena zcela nahodile bez uměleckého a tvůrčího záměru, ale může být způsobena záměrně, například tesá-li sochař z kamene sochu. V tom případě případný tvar není nahodilý, nýbrž umělecky záměrný (*forma intentionalis*). Umělecky záměrný tvar je vtělením určité ideje v hmotu, v obraz, sochu, stavbu, slovo, melodii, znak. Je rozdíl mezi případným tvarem přírodním a uměleckým : případný tvar přírodní je ryze případný, kdežto případný tvar umělecký, i když je sám o sobě také případný, je zároveň i výrazem a obdobou tvaru podstatného. Jako podstatný tvar, tak i tvar umělecký určuje bytnost věci,

ustavuje ji a činí ji tím, čím je, totiž uměleckým dílem určitého druhu ; jako podstatný tvar, tak i tvar umělecký je dokonalostí nejen celku, nýbrž i každé části. A proto v uměleckém díle žádná jednotlivost neexistuje pro sebe a nepůsobí sama sebou, nýbrž jen jako část celku a ve vztahu k celku. A poněvadž umělecký tvar je jakousi účastí na ustavující moci tvaru podstatného a činí dílo tím, čím je, je třeba zamítnout rozlišování a posuzování uměleckého díla podle » obsahu « a » formy «.

» Pojem obsahu předpokládá, že to, co je obsahováno, může se chovat indiferentně k obsahujícímu. Tak může být obsah nějaké nádoby svým složením naprosto různý od složení nádoby samé a naprosto nezávislý na jejích vlastnostech ; jediné, co má s ní společného, je vnější tvar, jež mu nádoba dává, pokud jej obsahuje. A lze tedy zcela dobře isolovat obojí, obsah i nádobu, aniž které z obojího pozbude své vlastní povahy nebo hodnoty. V uměleckém díle však tomu tak není. V uměleckém díle každá jednotlivost, každá část má přesný vztah k celku ; změnit její místo nebo ji docela vypustit znamená nejen změnit celkovou rovnováhu díla a úhrnný účinek, k němuž je zaměřeno uspořádání všech částí, nýbrž i změnit význam oné oddělené složky nebo jednotlivosti — neboť její význam je dán v díle právě jejím poměrem k celku, a je-li ten změněn, mění se vlastní význam jednotlivosti « (Timotheus Vodička, *Filosofie umění*. Brněnská tiskárna, Brno 1948, p. 40-1).

Nelze tedy » obsah « a » formu « uměleckého díla od sebe odlučovat. Obsah a forma tvoří ústrojnou jednotu : lze je rozloučit jen rozumovou analýsou — ale tak se získávají jen rozložené kameny, které nic neříkají o budově.

» Vyjadřovat znamená utvářet. Utvářet znamená vyjadřovat. Výzva » vyjádři se « znamená : » Dej tvar tomu, co chceš říci. « Tvrdit, že určitý výraz by měl mít jiný tvar, zahrnuje tvrzení, že užitý tvar je nemohoucí a nepřesvědčující. Roz-

hodne-li se malíř užít určitého běžného tvaru, například jehlanu, činí tak proto, že jej pokládá za způsobilý vyjádřit to, co chce říci. Je přesvědčen, že obsah objektivního jehlanového tvaru — jehož vlastností je, řekněme stabilita — odpovídá obsahu jeho dosud nevysloveného výrazu, který se objektivuje teprve tvarem. Změnit ten tvar znamená změnit výraz a změnit výraz znamená změnit tvar. Tvar a obsah jsou sloučeny, jsou jednojediný celek, rozlučitelný jen rozumovou abstrakcí» (Arthur R. Howell, *The Meaning and Purpose of Art*. A. Zwemmer, London 1945, p. 143).

Jediná věc, kterou lze v uměleckém díle brát » o sobě«, je zřejmě jen to, co je jeho vlastním cílem a co mu dává smysl: to je jeho dokonalost a zjevení krásy, jež je vlastním základem jeho estetické hodnoty.

4. *Empirická estetika*

Umělecké dílo nedokazuje, nýbrž ukazuje — přesněji řečeno, zobrazuje. Tím se liší od vědeckého traktátu. S traktátem lze souhlasit nebo nesouhlasit. Lze jej vyvracet a lze se s ním přit, poněvadž obsahuje především určitá rozumová tvrzení. Umělecké dílo je zaměřeno k souznění, libosti a radosti, ale ne přímo k rozumovému souhlasu. Věda hledá obecné. Není vědy o ojedinelém jakožto o ojedinelém. Ale umělecké dílo je ryze individuální a jedinečné. Vědec nám říká něco, co platí o všech věcech téhož druhu. Abstrahuje od individuálnosti. Umělec vytváří unikátní a ryze individuální dílo, které zobrazuje věc podle její podstatné formy čili vyjadřuje ideu věci, tedy konec konců také obecné, ale ne pojmově, nýbrž smyslově. Každá vědecká práce je v podstatě abstrakce a analyza. Každé umělecké dílo vychází z úsilí o synthesisu.

Je snad pojem vědy o umění *contradictio in adiecto* jako dřevěné železo? Ve své nynější podobě jsou věda a umění podstatně odlišné obory. Tím však se nepopírá,

že i věda tam, kde je orientována filosoficky a univerzálně, užívá uměleckých prostředků intuice k tvoření velkých metafysických koncepcí a fantasie k tvoření hypotheses.

» Hranice vědy nelze určit tak přesně, jak to předpisuje učená abstrakce, ve vědě o umění méně než kde jinde. Právě přísně vědecké práce na tom poli, jež se ztrácejí v obecném a nejobecnějším, málo podněcují a sotva přispívají k chápání a okoušení uměleckých děl, k prožívání oněch tichých radostí, onoho niterného pohřížení nebo estetického opojení, jež v nás ta díla vyvolávají. Jedno však zde možno říci : jen to je hodnotné, co náš život v jeho nevyčerpatelné hloubce obohacuje — všechno holé vědění a rozumové poznávání je mrtvý balast, pokud myšlenkový prvek není proniknut niterným zážitkem a vřelým cítěním « (Alfred Werner, *Philosophie der Kunst*. Rösl & Cie, München 1921, p. 9).

Pokud se věda o krásu čili estetika spojuje s ideálem krásy tak jako logika s ideálem pravdy a etika s ideálem dobra, má ráz spekulativní a je prostě částí metafysiky. V moderní době se však projevuje stále silnější tendence učinit estetiku vědou samostatnou a ryze empirickou, vyvodit její kriteria z uznaných uměleckých děl a ze studia zákonů umělecké tvorby a uměleckého vnímání. Její pole se tak stýká s fysiologií, psychologií, sociologií a pedagogikou.

Průkopníkem experimentální estetiky v Německu byl G. Fechner, novými postřehy přispěli W. Wundt a Th. Lipps (pojem » vcítění « v umělecké dílo), duchaplnými náměty Fr. Nietzsche, soustavností Joh. Volkelt a Max Dessoir. Novější estetika se rozbíhá nejrůznějšími směry. Psychologický směr pěstují K. Groos a R. Müller-Freienfels, fysiologicko-psychologický O. Külpe a E. Meumann, ilusionistický Konrad Lange. K úplné negaci umění dospěl L. N. Tolstoj. Vztah estetiky k sociologii zdůraznili Francouzi H. Taine a Sainte-Beuve. Vlastním hlasatelem sociologické estetiky je Jean

Marie Guyau (*L'art au point de vue sociologique* 1889). Po příkladu Fechnerově budoval u nás Otakar *Hostinský* empirickou estetiku, jež nemá být vědou normativní, nýbrž jen popisnou (*Otakara Hostinského Estetika*. Napsal Zdeněk Nejedlý. Díl I. Všeobecná estetika. Jan Laichter, Praha 1921).

» Každá empirická věda předpokládá napřed hotová fakta, jimiž pro estetiku jsou umělecká díla. Předbíhati jim může kritika, jež usuzuje o životnosti nebo neživotnosti uměleckého díla při jeho objevení, ta však o tom neusuzuje z názorů estetických, nýbrž z paralel čerpaných z dějin umění « (O. c., p. 38).

Podle toho by byla empirická estetika věda naprosto neužitečná. Nemá, co by umělcům radila, nemá, co by od nich žádala; čeká, až co oni vytvoří, aby to učinila předmětem svého zkoumání. A poněvadž umělecká díla jsou stále jiná a nová, musí i empirická estetika být stále jiná a nová. Moderní věda má znak změny. To je vliv pokroků přírodních věd: a jako přírodní názor se podstatně mění, třebaš: Ptolemeus-Galilei-Einstein, touží i nepřirodní vědy mít ve štítu pokrok a změnu. I empirická estetika je věda měnící se. Nemůžeme se na ni dovolávat, nemůžeme se od ní učit, ona jen analyzuje, » budí zájem o otázky umělecké a vzbuzený pak zájem dále zvyšuje, čímž povzbuzuje pozornost a myslivost vnímatelů uměleckých děl « (*Ibid.*, p. 38).

Empirická estetika tedy budí zájem o umělecké otázky, ale neřeší je. Ví, že její poznatky za sto let už nebudou pravdivé, snad už za deset let, snad už za rok. A co nebude pravda za sto let, není pravda ani dnes. A tak empirická estetika pochybuje sama o sobě:

» Toto poznání (to jest poznání osobní a dobové individuálnosti v umění) zdá se býti pro možnost estetiky přímo zdrcující. Je-li umění stále jiné a jiné, v každé době a v každém národě, pak musí si každá doba a každý národ vytvořiti i svou estetiku? « (*Ibid.*, p. 24)

Fechner se domníval, že spekulativní estetika (estetika shora) je předčasná, poněvadž předpokládá tak pevnou, bezpečně danou soustavu filosofickou, abychom se na ni mohli s naprostou jistotou spolehnout a pak z ní estetiku vyvodit. Dnešní empiričtí estetikové však jdou ještě dále než Fechner a tvrdí, že takové pevné filosofické soustavy nejen že nemáme, nýbrž ani nikdy mít nebudeme a že tudíž spekulativní estetika je i v budoucnosti nemožná. Chtějí mít estetiku bez filosofických předpokladů: ale jejich empirická estetika má právě nejnovější předpoklad: filosofickou skepsi.

Tak jako pozitivističtí etikové prohlašují, že etika je nezávislá na metafysice, že je vědou autonomní, empirickou, jež zkoumá a řadí fakta, nemá nic ontologického a normativního omezujíc se na analýsu vědomí mravního a sociálního, dále že etika je vědou relativní, poněvadž náhledy na dobro a zlo byly a budou a jsou u různých národů různé a konečně, že jako každá pozitivní věda, tak i etika předpokládá hotová fakta, to jest lidské činy, ale předbíhat jim nemůže a nemůže určovat, co je dobro a zlo, to že je věcí paedagogiky, tak i empiričtí estetikové, tvrdí, že na otázku, co je krása, je zbytečné odpovídat:

» Čím více se estetika stávala vědou, tím více zanechávala ty otázky literatury pedagogické a obracela se k cíli čistě vědeckému bez ohledu na užitečnost její práce pro uměleckou praxi « (*Ibid.*, p. 40).

A jako empirická etika nemá co činit se životem, tak empirická estetika nemá co činit s uměním:

» Žaloba, že estetická věda nepomáhá umělecké praxi, je pro úplně odlišný účel vědy a umění stejně lichá, jako žalovati na jabloně, že na nich nerostou hrušky « (*Ibid.*, p. 38).

A jako se nemůžeme empirického etika ptát, co je dobro, poněvadž jeho cílem není určovat lidské

jednání, nýbrž je jen popisovat, tak se nemůžeme ani empirického estetika tázat, co je krásno. Odpověděl by nanejvýš : Iluse.

Jednoho dne mluvil Ernest Hello s jedním naturalistickým malířem v síni, kde byla vystavena všechna jeho díla. Spatřiv jakýsi zvláště ošklivý obraz, jenž byl namalován s křečovitým úsilím napodobit skutečnost, tázal se umělce : » Proč jste si vybral tento model ? Pokládal jste jej za krásný ? « — » Krásný ? « odvětil malíř, » viděl jste už krásu ? To je jako byste mi mluvil o Bohu « (Ernest Hello, *Le siècle*. Perrin & Cie, Paris 1920, p. 264).

5. Obory umění

Tradičně se dělí na architekturu, sochařství, malířství, mimiku, poesii a hudbu. Nově se k nim připočítává jako samostatný obor i film. Ty různé druhy umění lze zhruba roztrždit na umění zraková a sluchová nebo též jinak na prostorová a časová. Na první pohled se zdá, že některá umění lze pokládat za ryze prostorová : architekturu, sochařství a malířství, poněvadž díla toho druhu zaujímají vždy určité místo v prostoru, kdežto mimika, poesie, hudba a film jen potud, pokud na určitém místě postupně rozvíjejí své prvky v čase. Ale ve skutečnosti má čas svůj význam i ve vnímání děl výtvarných. Katedrálu nelze vidět jediným pohledem a v jediném okamžiku. Vzhled výtvarných děl se mění podle roční a denní doby a podle různých forem a stupňů osvětlení. A naopak i díla sluchového umění jsou závislá na akustických vlastnostech prostoru, na postavení přednášečů, zpěváků, herců a hudebních nástrojů v něm. Stravinskij říká, že nestačí slyšet hudbu, že je třeba ji i vidět. A co se týče filmu, nemůžeme jej pokládat za umění ani ryze časové ani ryze prostorové, poněvadž je syntesou obojího. Ani třídění na

umění zraková a sluchová neuniká nepřesnostem a výjimkám. Poesie je prvotně určena k přednášení a vnímání sluchovému a přece je dnes většinou jen čtena a užívá dokonce i prvků zrakových a rozdělení na sloky a verše, ve volbě písma a rozvrhu textu na stránkách knihy.

Avšak ty různé interference ztrácejí význam, uvážíme-li, že krásno je sice vnímáno smysly, ale krása sama není smyslová, nýbrž transcendentální vlastnost věcí, čili že náleží do řádu pojmů, které přesahují každou hranici druhu či kategorie a nedají se uzavřít do žádné třídy, neboť prosakují vším a vyskytují se všude. Krása je dokonce září všech ostatních transcendentálií. Všude, kde je nějaké jsoucno, je i míra a tvar, a kde je míra a tvar, je i krása, a to jak ve věcech smyslových, tak i ve věcech duchovních.

Přes všechna rozrůznění je všem uměním společné úsilí vytvořit jedinečné, dokonalé a krásné dílo. Nejhlubší smysl všech umění je jakási anafora, výstup k maximu a vrcholu :

» Každý malíř a každý umělec je v jiném smyslu příkladem výstupu od spodu k vrcholu. Pro Feidiu je tím spodem barská neúměrnost a nesouladnost, vrcholem naprostá správnost rozměrů a z ní vyplývající velebnost a božská zář. Pro Frà Angelica je tím spodem temnota neomilostněné přirozenosti, vrcholem světlo vykoupení a spásy. Pro Michelangela je tím spodem rozpoutaná a chaotická směs všech protiv, vyvrcholením sevření těch protiv v jedinou klenbu, která jim vzdoruje a nakonec vítězně a tvrdě je zadržuje v nejvyšším bodě jejich zákrutů, v konfliktu vědomí. Pro Delacroixe je tou propastí nehybnost a nedostatek chvění, vrcholem prudké oživení křečovitým rozmachem všech sil napjatých až k prasknutí. A pro Van Gogha je spodkem » úzkost « a zoufalství (červená a černá) a vrcholem to, co nazýval » naprostým klidem « (zelená a bílá), takže problém života je problémem středních barev — šedé, modré a zvláště » prokleté « žluti « (Étienne Souriau, *La correspondance des arts*. Flammarion, Paris 1947, p. 257-6).

Některá umění jsou více napodobivá (sochařství, malířství, epika, drama), některá více sdílivá (hudba, lyrika). Rozdíl ve skutečnosti málo důležitý. Nápodobou se totiž nerozumí pouhá reprodukce skutečnosti, jak si to představovali naturalisté. Nepožaduje se, aby se obraz přesně shodoval s danou skutečností, nýbrž aby hmotnými prvky díla vynikla ve své svrchovanosti zář nějakého tvaru. Umění napodobivá se nesnaží opisovat vnější zjev přírody ani představovat »ideál«, nýbrž zjevením tvaru vytvořit krásný předmět. Ten tvar ovšem nemůže umělec vydobýt v celé úplnosti jen ze svého tvořivého ducha : čerpá jej hlavně z nesmírné pokladnice stvoření, z přírody stejně jako ze světa duší a z vlastního nitra. V tom smyslu je umělec člověk, který vidí hlouběji než ostatní lidé a odhaluje ve věcech a v bytostech duchová záření, která ostatním lidem zůstávají skryta.

Velebí-li Leonardo da Vinci malířství a uvádí-li různé doklady dokonalého napodobení, například že psi štěkali na namalované psy nebo že vlaštovky sedaly na namalované dráty, je možno jen děkovat Bohu, že se takovými teoriemi sám neřídil. Ve svém základě je umění vyjadřování a vytváření. Umělec neopisuje přírodu, ale dotváří ji. Opírá se o ni, ale nekopíruje ji :

» Toto jsi chtěla říci, praví umělec svým dílem přírodě : neopsal ji ; neodřikal ji doslova a do písmene ; neodrazil ji s optickou dokonalostí zrcadla ; ale domyslí si jasně matný a tápavý úmysl přírody, propůjčil řeč zlomku duchovního života, dýšícího namáhavě v dusném půlcešti, kde zemdlela, nedotvořujíc, síla přirozená « (Václav Černý, *Osobnost, tvorba a boj*. Václav Petr, Praha 1947, p. 30).

I obvyklá protiva realismu a idealismu v umění ztrácí význam, jde-li o pravé a velké umění. Díla největších umělců, jako byli Michelangelo, Rubens, Rembrandt, Shakespeare, Goethe, sotva lze označovat jako výtvořiny nějakého » směru « nebo » druhu «. A ještě méně

lze tvrdit, že taková díla vznikla podle předchozích pravidel nějaké » teorie umění «.

Krajní realismus, který vylučuje fantasií a metafysiku, prostě vnitřní svět, je konec konců negací vlastního procesu umělecké tvorby, oné lidské a osobní pečeti, kterou umělec vtiskuje svému dílu. A krajní idealismus, který jde tak daleko, že přisuzuje umělci naprostou suverenitu a nezávislost na přírodě a tvrdí, že umělec je odpovědný jen své vůli a své fantasií a že jeho úkolem je vyjadřovat jen svůj vnitřní svět, znamená při nejmenším radikální omezení námětové, které by snad snesla hudba a lyrika, ale které v oboru umění plastických se projevuje netvárností.

6. Osobnost a dílo

Mnozí umělci, zvláště básníci, rádi prohlašují, že zdrojem jejich tvorby je jakési opojení, vznešené šílenství a ekstatická intuice. To je snad jen do určité míry pravda. V inspiraci je vskutku něco spontánního a bezděčného. Ale v tvoření samém se již uplatňuje záměrná vůle. A ta vůle už je řízena myšlenkou na účín, který má být vyvolán v duši vnímatele. Edgar Allan Poe jde dokonce tak daleko, že na místo běžných inspiračních fantasií dokonce dosazuje soustavu přísných racionálních dedukcí. V essayi *The Philosophy of Composition* (*Poems and Essays*. B. Tauchnitz, Leipzig 1884, p. 270-286) vykládá, že žádný prvek jeho slavné básně *Havran* není volen náhodně. Úmysl vyvolat mocný dojem diktuje vše od počátku až do konce : rozměr básně, truchlivou náladu, drtivě ponurý refrén *Nevermore* : Již nikdy ! opakováný havranem, jediným ptákem k tomu vhodným, poněvadž je to pták černý a krákorající, volba námětu — smrt mladé dívky, krásné a milované : je to nejtklivější námět, jaký si lze pomyslit a konečně volba umných kombinací k dosažení co nejmocnějšího účínu.

V duchu Poeově tvrdí i Paul Valéry, že ti, kteří stále mluví o inspiraci, sotva vědí, co inspirace je, a vůbec si nedávají otázku, zdali tomu názvu odpovídá nějaká realita. Objektivním studiem básnického tvoření dospívá Valéry k poznání, že žádné slovo lidské řeči se nehodí k označení oné schopnosti člověka, která je vlastním zdrojem tvoření. Vymýšlí si tudíž pro ni sám jméno a nazývá ji implexem, snad analogicky ke komplexům hlubinné psychologie, to jest shlukům potlačených představ, které se z podvědomí prodírají zpravidla v symbolickém hávu opět do vědomí anebo se projevují v snech, chybných úkonech a neurotických stavech. Valéry nekácí přímo modlu inspirace, nýbrž především modlu podvědomí, jehož podzemní a skrytou činnost neuznává: lépe je napsat v plném vědomí a naprosté jasnosti i nějakou slabou věc, než v nějakém transu a vytržení ze sebe vydat nejkrásnější veledílo (*Variété II. Lettre sur Mallarmé*). Implex definuje Valéry: *ce par quoi nous sommes éventuels*: to, čím jsme mimořádní. Posledním důsledkem jeho objektivismu je pak názor, že v literárním díle reálno není myšlenka, kterou chtěl autor vyjádřit, nýbrž text, dialog, věta, slova, forma. Valéry je přesvědčen, že našel vědeckou formuli, jíž lze vystihnout základní princip umění a literatury, totiž, že logicky musí tvůrce vycházet ne z toho, co chce vyslovit, nýbrž z toho, čeho chce dosáhnout: ne ze svého vlastního dojmu, nýbrž z dojmu, který chce vyvolat v duši čtenáře, diváka, posluchače nebo vnímatele jakéhokoli druhu, čili že účín řídí příčinu (Berne Joffroy, *Présence de Valéry précède de Propos me concernant par Paul Valéry*. Plon, Paris 1944, p. 92, 121, 169, 215, 219).

Ani Poe, ani Valéry neříkají nic nového. Již Aristoteles pokládal poesii za pouhý přídavek logiky. V jeho pojetí je básnické tvoření pouhá *techné*, to jest práce podle určitých pravidel. Báseň je výrobek. Básník je výrobce. Tak se na to dívá filosof. Z toho ovšem ještě

neplyne, že idea výroby a idea inspirace se vylučují. Nejenže se nevylučují, nýbrž nutně doplňují, neboť báseň není nic jiného než inspirovaný výrobek. Je to hotová věc, tudíž výrobek. Je to báseň, tudíž vyšla z inspirace. Valéry, kterého Henri Bremond správně nazval básníkem proti své vůli, sice staví fabrikaci proti inspiraci, či přesněji mystiku fabrikace proti mystice inspirace, ale neuvědomuje si, že tou rozlukou hyne obojí, jak inspirace, tak fabrikace. Tvorba je proces sebeosvobodovací, vycházející z vnitřní, pudící a trýznivé nutnosti: a to je něco nad člověkem, třebas v člověku; na jméně již nezáleží — ať se to nazývá inspirací nebo implexem, je to jedna a táž věc, jejíž přítomnost je reálná: je to zářící nevýslovno, tajemné okouzlení, z počátku neodvislé od smyslu a nepřeveditelné na formy rozumového poznání, magická hudba, která se stává vodičkou fluidu přenášejícího nejdůvěrnější city z duše básníka do duše vnímatele, slovem ryzí poesie.

Valéryho radikální popření niterné reálnosti tvůrčích myšlenek není průkazné: i když se na místo inspirace uvede nějaký implex (patrně z lat. *implectere* — vplétati, tedy implex značí něco, co se »plete« do vnitřního života člověka, tudíž věčně totéž, co je inspirováno čili »vdechováno«) a i když se vyloučí činnost podvědomí, zůstává vlastním východiskem umělecké tvorby vždy vnitřní zkušenost tvůrce. Člověk nemůže tvořit z ničeho.

Dílo je vždy výraz osobnosti. Ale pravda je, že v utvářecím procesu již vystupuje do popředí činitel objektivní, poněvadž umělec netvoří pro sebe, nýbrž pro někoho. Umělecké dílo má sociální funkci. Sledovaný účel — vzbudit určitý dojem — nepochybně předchází tvorbu v úmyslu, »*in ordine intentionis*«, jak říkají scholastikové, a nakloňuje všechny tvůrčí potence k činnosti. Z toho důvodu je ten účel nejen příčinou prvou, nýbrž i příčinou dokonalejší, než je vlastní tvůrčí činnost, poněvadž ji teprve vzbuzuje. Umělecký záměr

je tedy vskutku nadřazen příčině tvorby, ale ovšem jen v úmyslu (*in ordine intentionis*), nikoli však ve výkonu (*in ordine executionis*): tam je momentem posledním, poněvadž je konečným termínem umělecké činnosti a v tom směru nemůže již být její příčinou.

Měří-li se hodnota uměleckého díla podle toho, jakou měrou je výrazem umělcovy osobnosti, je to požadavek, který má dobrý základ jak v lidské přirozenosti, tak i v povaze umění. Člověku je přirozené, aby své vnitřní zážitky vyjadřoval. Umělec je člověk. Člověk nemusí být umělcem, ale umělec nemůže být nečlověkem. Druživost je základní vloha lidské přirozenosti. A v ní je třeba hledat nejhlubší a nejvlastnější podnět uměleckého tvoření. Tak to chápe Mauriac :

» Spisovatel je bytně člověk, který se nesmiřuje s osamocností. Každý z nás je poušť : dílo je vždy hlas na poušti, holub vypuštěný s poselstvím na nožičce, láhev vržená do moře. Jde o to, být slyšen, být jedinou duší. Jde o to, aby moje myšlenka, a jsem-li romanopisec, moje postavy, které jsou nejživotnější části mé bytosti, byly přijaty, pochopeny a milovány jinými dušemi a jinými srdci. » Píši jen pro sebe, je mi lhostejné, jsem-li slyšen nebo ne « — tak mluví nadutec, který nás klame nebo který klame sám sebe. Každý člověk trpí samotou. Umělec je člověk, pro něhož a v němž to utrpení se zesiluje. Právem nazývá Baudelaire umělce majáky: zažehují velké světlo v tmách ; hoří sami, aby co možná největší množství bratří bylo přivábeno ...

Jen to má význam v očích umělce : přiblížit se k jiným lidem a mezi nimi k těm, kteří ještě mohou být ovlivněni a ovládnuti, mladým srdcím, jež dosud kolísají a nenabyli ještě trvalé podoby ; vtisknout se do toho živého vosku, vložit, co nejlepšího má do bytostí, jež budou žít dále. Neboť tvoří-li umělec, aby nebyl sám, nestačí mu přiblížit se k jiným bytostem : chce je učinit podobnými sobě ; chce v nich vyvolat svůj vlastní obraz, svou vlastní podobu a to i za hrob « (François Mauriac, *Dieu et Mammon*. Catalogne, Paris 1933, p. 145-147).

Umění je v základu projev vnitřního života. To však neznamená, že se vnitřní zážitek vždy musí projevit uměleckým dílem, a také to neznamená, že každé umělecké dílo je výrazem skutečného vnitřního zážitku — to je pravidlem jen u umělce určitého typu; umělecké dílo může být i osvobozením od toho zážitku. Může být únikem před sebou samým, může být náhražkou prožitků, jež život odepřel a může být prostě i opakem toho, co umělec prožíval (Charles Lalo, *L'art et la vie*. T. I-III. J. Vrin, Paris 1946-7). Umělec může být ryzí egoista, který se zajímá jen o sebe a má v úmyslu zobrazit jen sebe: » Sám sebe líčím, já sám jsem látkou své knihy « (Montaigne). Kult vlastního Já je ústředním thematem díla *Barrèsova*. Bratřím Tharaudovým píše o tom: » Pravda je, že se nedovedu zajímat o věci leč jen v té míře, v jaké na nich mám účast. « Výhradně do sebe je zahleděn *Proust*. Hledá nejmenší prvky vědomí. Vynalézá fakta, která jsou ojedinělá, ale objevuje jejich zákony, které jsou obecné. Jeho psychologie je vrtoch učiněný zákonem. Celá filosofie jeho *Nalezeného času* je jen dlouhý komentář Royer-Collardovy formule: » Nevzpomínáme si na věci, vzpomínáme si jen na sebe. « Proust sám o tom praví v jednom dopise: » Čas je hrdinou mých knih. « Jeho umění heroizuje okamžiky života. Jeho romány jsou jen div rozmnožení sebe samého. Jeho já tam vystupuje v podobě různých osob. » Jen uměním můžeme vyjít ze sebe, « tvrdí v *Nalezeném čase*. V rozkládání svého já na různé postavy může být Proustovi postaven po bok jen *Stendhal*: *Valéry* ho nazývá rozeným hercem a zná asi tucet postav, které Stendhal » upřímně « hraje. Jako všichni spisovatelé, kteří si berou látku z vlastního života, se Stendhal velmi projevuje a zároveň velmi skrývá — ale nikdy ho nic neodvádí od něho samého. Vkládá svůj život do svého díla, ne aby se ho zbavil jako Rousseau nebo Goethe, ani aby jej stavěl na odiv jako Montaigne, nýbrž aby se z něho těšil dvakrát, což jej opět přibli-

žuje Proustovi. O *D'Annunziovi*, který prohlašuje : » Mé romány byly až dosud zobrazením mého já«, bylo zlomyslně řečeno » Nežije svůj život, nýbrž svůj životopis ! «

Nejhorší způsob vyjadřovat sebe nevyplývá však z pouhé záliby v sobě samém, nýbrž z domnění, že svlékáním do naha a přenášením všech nejapností a špinavostí na papír lze vytvořit » nový pohled na člověka « a budovat pravdu. V tom směru dává příklad André Gide svou autobiografií *Si le grain ne meurt* (1926), zejména » upřímným « vyznáním svých pederastických sklonů a zábav. » *Le secret d'ennuyer est celui de tout dire* « — říká Voltaire. Ani není třeba připomínat, že sama krajní » upřímnost « není ještě zárukou uměleckých kladů. Ne to je měřítkem hodnoty uměleckého díla, co umělec se odvážil říci, nýbrž to, co nemohl zamlčet, aby nezapřel sám sebe a nezradil svou osobnost. Určitou formou egotismu mohou být i komentáře, které někteří umělci píší ke svým dílům nebo i přednášky, jež konají o vlastním díle. V duši každého umělce je touha, aby se o jeho díle mluvilo. Proto se Apelles schoval za svůj obraz, aby slyšel, co o něm lidé říkají. » Řežte, palte, trhejte nás, ale nemlčte o nás « — volají umělci. Jen Grillparzer byl takový podivín, že nešel do divadla, když tam hráli jeho kus. Někdy mluví o umělci jeho přítel. Stává se však, že nemluví ani přátelé. Je tedy třeba, aby autor mluvil sám. Znamená-li to, že chce něco přidat k svému dílu, může se octnout v postavení Cervantesova malíře, který pod svůj obraz osla napsal pro jistotu : » Toto je osel. « Vysvětluje-li autor v nějaké přednášce genesis díla, psychologické zrání, kombinační postup, vývoj ústřední idey, nečiní nic zlého, ale činí, co není jeho povinností. Budou-li tohle dělat autoři sami, nezbude už na literární historiky a psychology.

Jen jedno možno přidat k dílu bez nebezpečství : utrpení. Kdo jako Oscar *Wilde* žil medem a pojem krásy realizoval v rozkoši, smí k dílu přidat mozoly

trestanecké práce a realizovat pojem krásy v bolesti. Kdo napsal *Obraz Doriana Graye*, smí napsat *Baladu žaláře v Readingu* a *De profundis*. A *Huysmansovi*, jenž vyličil své obrácení v *Cestou* a v *Katedrále*, stíženému rakovinou jazyka a trpícímu nesmírné muky, je dovoleno říci : » Musil jsem toto trpět, aby všichni, kdo budou číst má díla, věděli, že moje katolictví nebylo pouhou literaturou. «

Umělecké dílo může mít i význam sebeočistný : » Mému srdci se poněkud ulevuje, jsou-li mé strasti napsány, « vyznává *Vigny*. » Domnívám se, že duševní očista může působit podobně jako pouštění žilou, « říká *Hoffmann*. Vypsát se přináší úlevu. Spisovatel » homeopathické immunisace « je člověk osvobozující se. O *Goetheovi* řekla jeho matka : » Kdykoliv měl nějaké trápení, udělal z něho báseň. « Maje na mysli svého Werthera radí Goethe svým přátelům : » Udělejte to jako já : porodte to dítě, které vás sužuje. « *Eckermannovi* říká v pokročilém již věku : » Četl jsem tu knihu (Werthera) znovu jen jednou a nechci ji už číst nikdy. Jsou to zápalné látky ! Bylo by mně z té četby zle a já už nechci upadnout do chorobného stavu, z něhož ta kniha vyšla a z něhož jsem se chtěl stůj co stůj vysvobodit. « » V domě Goethově nevládla žádná žena, « píše *Maurois*. » Kdykoliv se zdálo, že některá z nich ho odvrací od jeho pravého poslání, být Goethem, proměnil ji v sochu. Chci říci, že ji vtělil v román, v báseň — a zapomněl na ni. «

Potřeba očisty se projevuje často v podobě vyznání, jež už samo má nahrazovat i rozhřešení. Tak se přiznává *Rousseau* : » Víím, že čtenář nemá příliš zapotřebí vědět to vše, ale já mám zapotřebí mu to říci. Ta tíha zůstala až do dneška na mém svědomí bez úlevy : a mohu říci, že touha zbavit se jí přispěla značně k mému rozhodnutí napsat *Vyznání*. « » Slíbil jsem, že se budu vyznávat, ne že se budu ospravedlňovat. Mou povinností je mluvit pravdu, povinností čtenáře je soudit

spravedlivě. « Jinými slovy : čtenář má za úkol dát spisovateli rozhřešení. Jenže k pravému vyznání je třeba pravé pokory. Tou cestou šel svatý Augustin. Nikdo po něm nenapsal vyznání pokornějšího, upřímnějšího a zbožnějšího. Běžné konfese od Rousseaua až na naše časy jsou často jen směs ješitnosti, nejapnosti a sebeklamu. Nitro člověka není tak prosté a jednotné, aby se vždy jevilo v pravém světle. Každý nosí v sobě dva lidi. Jeden člověk chválí tvůj život, velebí tvá díla, podivuje se tvému umění. A druhý člověk v témže člověku ti činí výčitky, haní, co vyšlo z tvých rukou a posmívá se tvým myšlenkám. Záleží tedy na tom, koho necháš mluvit, zda chválícího či hanícího. Jaké vyznání by měl napsat *Hebbel*, když měl v duši anděla i ďábla a hořce poznal :

» Ten, jenž jsem, truchle zdraví
toho, jímž bych mohl být. «

Jaké *Brentano*, v jehož srdci přebýval čistý eros i nízký sexus ? Jaké *Verlaine*, v němž se skrýval člověk i bestie a jenž se modlil k Bohu : » Dej mi prostotu ! « Jaké *Renan*, jehož mysl byla rozleptána skepsí ? » Člověk by pochyboval téměř o všem, kdyby přirozenost to dovoľovala a kdyby zavrňovat všechny pravdy nebylo nesmyslnější než věřit všem bludům « — tak napsal. Jak *Strindberg*, jenž zžírán touhou po štěstí prosí Boha :

» O žehnej mně, jenž nejvíce jsem trpěl,
jenž nejvíce jsem trpěl bolest,
že býti nemohu, čím chtěl jsem být ! «

Jaké *Tolstoj*, když cítě žalostný rozpor mezi svým učním a svým životem volá : » Obviňujte mě, ale neobviňujte cestu, po které kráčím ! Zná-li cestu, která mne vede domů, a jdu-li tou cestou potáčeje se jak opilec, je tím řečeno, že ta cesta je špatná ? «

Umělec nevkládá vždy do díla to, čeho je pln, nýbrž často i to, co postrádá. Právě okolnost, že něčím nežije, nýbrž po něčem jen touží, je vysvětlením, že je to v jeho díle tak hluboce a dokonale vyjádřeno. Umění je totiž ve shodě s životem, ale také i v neshodě s ním. Dokonalý řád *Božské komedie* byl vytvořen přesto a snad i proto, že Florentští nedovolili *Dantovi* » dělat pořádek « ve Florencii, a proto, že se nedovolal císaře, který by uspořádal Itálii, a konečně i proto, že sám nebyl papežem, aby zreformoval Církev.

» Že Dante mohl vzdorovat zapomnění času, je div. Jeho mluva je těžká i Italovi. Obsahu jeho básně nelze rozumět bez výkladu. Žádný básník nevyžaduje tolik komentářů jako on a žádný jich neobdržel více. Klíč té záhady je v jeho osobnosti a v jeho umění. Dante byl silný člověk. Moci stát na vrcholu takové hořkosti, jak on ji prožíval, je jistě přednost. Kdyby byl Dante zbásnil jen svůj život, byl by obdivován jen od několika zasvěcenců. Mlčel o svém životě a zbásnil univesum. Tak se stal nesmrtelným « (Fritz Ernst, *Der Klassizismus in Italien, Frankreich und Deutschland*. Amalthea-Verlag, Zürich-Leipzig-Wien 1924, p. 19).

Vznik *Beethovenovy Deváté symfonie* se závěrným sborem k Schillerově ódě *Na radost* by si mohl někdo vysvětlovat podle formule *umění = život* tak, že rok 1823, kdy ji Beethoven vytvořil, byl zvláště šťastný rok jeho života. A byl to rok, kdy posílal pokorné prosby o podporu vznešeným dvořanům jako byl Cherubini a Goethe, kterým se neuráčilo odpovědět. Jeho ničemný synovec, kterého miloval jako syna, ho sužoval k smrti. Jeho hluchota se stala úplnou. Trápily ho i jiné choroby. Ale to je také rok, kdy psal arciknížeti Rudolfovi : » Není vyššího cíle než se přiblížiti božství více než jiní lidé a šířiti odtud paprsky božství mezi lidské pokolení « (*Beethoven. Svědectví o geniovi a člověku*. Edice Atlantis, Brno 1943, p. 68-72).

Vznik *Němcové Babičky* spadá do doby její největší bídy hmotné i duchovní, kterou prožívá v letech 1853-4, kdy píše hospodářskému správci v Jindicích Huškovi o trochu brambor na zimu, kdy se svěruje J. Ev. Purkyni, že nemá ani tolik, aby si mohla koupit papír, a Antonínu Markovi, že již prodala, co jen cenu mělo, a že tone v dluzích. A tehdy vzniká *Babička*, o níž píše A. V. Šemberovi :

» Celá ta novella ovšem není tak výborná. Je to tichý život venkovský ; zvyky, obyčeje, svátky a pověry lidu v okolí náchodském. Representantka tohoto staročeského života je babička v tiché domácnosti, v kole vnoučat, která patří dceři, dceři v městě odchované. Kdo to četl, říká, že je to hezké — já to chválit nemohu « (František Kubka - Miloslav Novotný, *Božena Němcová*. V. Neubert, Praha 1941, p. 191-200).

Jako jsou umělci, kteří se snaží vtělit svůj život do díla, tak jsou i umělci, kteří svou uměleckou činnost vědomě odlučují od svého skutečného života. V románu Edmonda de *Concourta La Faustin* studuje herečka Faustinová pohyby svého umírajícího milence, aby je pak mohla napodobit v divadle. Tak pozoroval i Edmond de Concourt s perem v ruce poslední hodiny svého bratra : » Jsou lidé, kteří řeknou, že jsem svého bratra nemiloval a že pravé city nejsou popisné ... Jsem zvláštní osobnost a můj smutek a mé zoufalství se mají proměnit v literaturu ? « Spisovatelé podle srdce Concourtu mají odejít ze života, aby mohli umělečtěji pozorovat. Edmond : » Člověk, který se věnuje literárnímu tvoření, nepotřebuje lásky, žen, dětí, jeho srdce již neexistuje, on je už jen mozek. « Styl nade vše. Bez umění vše hnije a končí : » Umění zvěčňuje v nejvyšším, naprostém a konečném tvaru křehkost tvora nebo lidské bytosti. «

Krajním útvarem odživotnění je umění podle formule *l'art pour l'art*. V určitém smyslu náleží do té

kategorie i umělci, jimž je umění pouhým rozptýlením mysli, například *Lamartine*. *Rubens*, v podstatě malíř a *per accidens* diplomat, říkal skromně: » Bavím se někdy tím, že dělám diplomata. « *Lamartine*, který byl tajemníkem vyslanectví a ministrem, by mohl říci s pýchou: » Bavím se někdy tím, že dělám básníka. « To však neznamená, že jeho verše jsou špatné.

Ideál neosobního umění ztělesňuje *Flaubert*. Pořád miluje svou matku a svou neteř, nechce z nich dělat literaturu. Osobní city nemají místa v literatuře: » Kdybych byl milován v sedmnácti letech, jaký blbec by byl ze mne nyní! « Pokládá se jen za literárního řemeslníka. *Dumas fils* o něm praví, že je to obr, který skácí les, aby udělal bedničku. Pro umělce platí podle *Flauberta* jen jedna zásada: vše obětovat umění. Život je jen prostředek umění, nic víc.

Umění se může dokonce stát i jakýmsi alibi, důkazem, že umělec stál mimo život a daleko od toho, co vytváří. *Pierre Benoit*, když psal svou exotickou *Atlantis*, byl úředníkem v ministerstvu školství. Řekl jednou, že člověk musí nejdříve napsat cestovní román a potom teprve cestovat za peníze vydělané tím románem. *Delacroix*, člověk zakřiknutý, nevýbojný a netečný, maluje scény válečné, *Delacroix* člověk suberotický, ilustruje erotická díla *Roger a Angelika*, *Romeo a Julie*, *Othello a Desdemona*, *Hamlet a Ofelie*, *Faust a Markétka*, *Delacroix*, člověk nevěřící, duchovní syn *Voltairův*, maluje náboženské obrazy: *Zápas Jakubův s andělem*, *Heliodor vyhnán z chrámu* a *Svatý Michael*, *Delacroix*, konzervativní buržoaz, je uchvácen revolučními visemi, jak svědčí jeho *La Marseillaise*, *La Liberté guidant le Peuple*, *La barricade*.

Obyčejně se pokládá za nedostatek, vyjadřuje-li umělec svým dílem vášně a city, kterých ve skutečnosti nebyl schopen vůbec nebo jen ve skrovné míře. Zapomíná se však, že většina umělců jsou bytosti podvojně a že svým dílem vyslovují ne sebe, jací jsou, nýbrž

spíše sebe, jací by mohli nebo chtěli být. Je známo, že nejvíc obdivujeme u druhých právě ty vlastnosti, kterých sami nemáme. Tak může i umělecké, případně i filosofické dílo být výrazem vlastností, které jeho původce sice miloval, ale kterých sám neměl a které právě proto miloval, že jich neměl. Dejme tomu, že by se za několik let ztratily životopisy některých umělců, ale jejich díla zůstala zachována. Budoucí historikové, budou-li ještě ovládáni předsudkem, že dílo je vždy přímým výrazem života, se budou asi pokoušet vyčíst neznámé životy ze známých děl, jak to dělají současní historikové třeba s Homérem nebo se Shakespearem. Jelikož *Balzac* vytvořil četné typy lakomců, budou si ho představovat jako skrblika. Podle rysů biskupa *Myriela* budou si kreslit *Huga* jako člověka, který rozdál chudákům poslední groš. Podle nadšených chval síly a přehodnocování hodnot se jim bude *Nietzsche* jevit jako nadrevolucionář vedoucí armádu přednacistických učeníků do boje proti křesťanům — ale nám, kteří známe nejen díla, nýbrž i životopisy těch autorů, je takové řešení naivní a nepřijatelné. Někteří bergsonovští kritikové, zejména *Thibaudet* a *Joubin* se pokoušejí rozřešit tu věc scholastickým rozlišením mezi možností a uskutečněním: umělci pak podle toho jsou ve svém díle tím, čím nebyli v uskutečnění, nýbrž jen v možnosti. Pokud jim nebyla poskytnuta příležitost, aby uskutečnili své možnosti v životě, uskutečnili prý je ve svém díle. Ten výklad pokládá *Lalo* za přijatelný *in abstracto*, ale tvrdí, že neuspokojuje *in concreto*. Lze se totiž tázat, jaké okolnosti bránily útratnému *Balzacovi*, aby neplatil své dluhy, nebo bohatému *Hugovi*, aby nerozdal svůj majetek chudým, když oba vyzískali svým dílem ohromné jmění, nebo co bránilo *Sandové* a *Mussetovi*, aby nežili spojeni poutem ušlechtilého přátelství a čisté lásky, nebo kdo překážel *Zolovi*, aby nepáchal všechny ohavnosti, které popisuje ve svých dílech, nebo *Nietzsche*mu, aby se vší silou nevzepřel svých chorobám?

Není sice úkolem filosofie umění ani umělecké kritiky odsuzovat nevinné ani rozhřešovat vinné — ale ukázat, že dílo je někdy přímým, někdy nepřímým výrazem života : to znamená, že z díla lze vyčíst, čím umělec byl, ale také, čím být mohl nebo chtěl. Vložil-li do díla své »já« nebo »ne-já«, je konečně otázka podružná, poněvadž v každém případě, ať vyjádřil prožitek a osobní skutečnost nebo jen touhu a sen, vyjádřil život. Umělecké dílo je vždy obrazem života, byť ztělesňovalo pouhé » sny », poněvadž i » sen « je skutečnost a život. Proto domnělý rozpor mezi životem a uměním je třeba pokládat za pouhý předsudek novější psychologující kritiky. V tom smyslu vytýká Charles *du Bos* klasické literatuře francouzské, že narušila jednotu člověka :

» V samém nitru klasika je porušena základní jednota a jak často zjišťujeme u našich spisovatelů sedmnáctého století, klasický autor v sobě nosí nejméně tři bytosti, které se v něm usídlily vedle sebe a které odděleny neprostupnými přepážkami žijí trojím samostatným životem : je to autor, který se nám svěruje, ale jen jako autor, dále člověk, o němž přímo nevíme téměř nic, a konečně křesťan, jež spatřujeme v ten neb onen slavnostní a obřadní okamžik « (Charles du Bos, *Approximations* VII, 3me entretien, Corr  a, Paris 1937).

Narážejí na Keatsův výrok, že svět je údolím, v němž se utvářejí duše (*the valley of soul-making*) odmítá týž kritik domněnku o rozporu mezi literaturou a životem jako bezpodstatnou :

» Údolí, v němž se utvářejí duše, kde intelligence je zkoušena a stává se duší, je právě život : a literatura není nic jiného než právě ten život, když v duši genia dosahuje svého plného výrazu. Život a literatura nejen že se nevylučují, nýbrž jsou spjaty nejvnitřnějším a nejdůvěrnějším poutem : život závisí na literatuře a literatura na životě, vzájemně jsou na sebe odkázány, jedno nemůže být bez druhého. Bez života by byla literatura bez obsahu ; avšak bez literatury by byl život jen

vodopád, nepřetržitý vodopád, v němž tak mnozí z nás tonou, vodopád bez smyslu, jež lidé jakž takž snášejí a jež nejsou schopni vysvětlit : a přímo naproti tomu vodopádu zastává literatura úkol vodovodu zachycuje vodu, sbírá ji, rozvádí a žene do výše. Životní čas, který je jen časem života a ničím jiným, je čas nenahraditelný a to je zásluha literatury — chápané v jediném smyslu toho slova —, že ten nenahraditelný čas se dotýká toho, co nepomíjí. Vděčí-li literatura životu za svůj obsah, život vděčí literatuře za své zvěčnění, vděčí jí za onu nesmrtelnost, jež se zastavuje až na prahu věčna, za níž počíná život bez konce » (*Ibid.* p. 315).

7. *Umění a mravnost*

Někteří estetikové tvrdí, že umělec tvoří ve stavu jakéhosi opojení nebo vytržení anebo že jeho činnost podléhá nějaké fatalisticky neodvratné nutnosti. To rozhodně není pravda v tom smyslu, že by umělecké tvoření nebylo činností vědomou : v umělecké tvorbě spolupůsobí a v jednotu se slévá mnoho nejrůznějších sil : vědomí i podvědomí, rozum i obraznost, kombinace i inspirace, úsudek i intuice, pracné úsilí i nadání, získaná zručnost i vrozená schopnost. » Jen celek vzniká z nadšení, ale části se vytvářejí v klidu, « praví Jean *Paul*.

Je-li tomu tak, nemůže být umělecká tvorba činnost nevědomá a nesvobodná. A tím je dána též psychologická možnost mravní odpovědnosti umělce. Umělecká činnost je činnost lidská a jako taková je podrobena mravnímu zákonu. Tvrzení, že umělec nepodléhá žádné mravní normě kromě svého uměleckého citění a že je ve své činnosti naprosto svrchovaný a nezávislý, má původ v nedostatku rozlišování : něco jiného je umění a něco jiného je umělec. Umění o sobě je nezávislé na mravnosti v tom smyslu, že jeho obor je prostě jiný než obor mravnosti. Umění je zaměřeno ke krásnu a řídí se tudíž pravidly estetickými. Ta pravidla nemůže určovat etika, nýbrž nanejvýš nějaká teorie umění. Ale

vzhledem k tomu, že umělecké dílo tvoří člověk, je umělec podroben mravnímu zákonu jako každý jiný člověk.

Etika požaduje především, aby umělec své schopnosti pěstil a rozvíjel. Kárá ho, zakopává-li svou hřivnu a chválí ho, dovede-li z ní těžit. Etika připomíná umělci, že svých darů neobdržel nadarmo a že se zpronevěřuje svému poslání, neusiluje-li o to nejlepší, k čemu ho Bůh uschopnil. Etika připomíná dále umělci, že jeho dílo má charakter sociální. Umělec tvoří pro své bližní. Říká-li se někdy, že umělec si stačí sám, není to pravda, protože nikdo netouží více po přítomnosti a souhlasu lidí než umělec. Nikdo se tak nesděluje, neotvírá a nerozdává jako on. A proto mu nesmí být lhostejné, jaký účín mají jeho díla. Příkaz lásky k bližnímu ho zavazuje, aby přispíval k rozmnožení krásy a radosti na světě a pomáhal bratřím nést břímě života. A zapovídá mu vše, čím by mohl druhým ublížit a čím by jim mohl dát pohoršení. I pro něho platí: » Běda tomu člověku, skrze něhož pohoršení přichází ! « (*Mat 18,7*)

Není sice úkolem umělce, aby nahrazoval kněze, filosofa a vychovatele — ale jeho úkolem je, aby zjevoval krásu věcí a to nikoli věcí osamocených a odloučených od sebe navzájem, nýbrž věcí existujících v řádu, věcí, které jsou odlesky věčných idejí kotvících v Bohu. A poněvadž nikdo nedává, čeho sám nemá, není myslitelné, že by umělecké dílo bylo obrazem řádu, nevychází-li ze správného a jasného názoru na svět a na život. Tu ovšem se hned vnucuje otázka, je-li pro umělce vhodný a oprávněný jen ten neb onen životní názor. Bylo by krajně dogmatické tvrdit, že pravou poesii může vytvořit jen básník, kterému přešel v krev darwinismus, nietzscheismus nebo tolstojismus. Jisté je, že není bludů naprostých. V každém životním názoru se skrývá zlomek pravdy : a proto i umělec, který je oddán bludnému životnímu názoru, může vytvořit velké dílo umělecké, poněvadž čerpá z kladů toho názoru a ne z jeho záporů, i když si to plně neuvědomuje. Leckdy také čerpá z ro-

dinných, rodových a národních tradic, z duchovního odkazu minulosti a kromě toho netvoří jen mozkiem, nýbrž i srdcem a víc srdcem než mozkiem. Tak je možné, že *Neruda*, racionalista a liberál, vytváří hluboce náboženskou *Baladu horskou*. Ale netvoří ji z mělčin svého racionalismu, nýbrž z hlubin víry vštípené zbožnou matkou, třebaš víry zasuté.

Tážeme-li se, jaký vliv má mravní život umělce na jeho tvorbu, setkáváme se s dvěma extrémními odpověďmi. Jedni tvrdí, že umělecké tvoření je absolutně podmíněno mravně dobrým životem: jen dobrý člověk může být dobrým umělcem. Podle opačného názoru je ctnostný život bez jakéhokoliv pozitivního vlivu na umělecké tvoření. Je pravda, že ani nejvznešenější ctnosti nemohou učinit umělcem. Ale také je pravda, že ctnostný život nemůže být bez příznivého vlivu na jakost díla a že nemravný život znamená často i zkázu tvůrčích schopností. Namítá-li se, že někteří umělci i přes své neřesti vytvořili znamenitá díla, je třeba se tázat, čeho by byli dosáhli ti umělci, kdyby své ingenium neničili nevázaným životem. *Carpeaux* nebyl nejhorší sochař, ale řekl to sám: » Kdybych byl žil jako mnich, mohl jsem umřít jako Michelangelo. « Podobně se můžeme ptát, jak by byl umřel Musset, kdyby žil čistě, jak by byli umřeli Coleridge a Quincey, kdyby nebyli požívači opia, jak by byli umřeli Hoffmann, Poe, Verlaine, kdyby nebyli oddáni alkoholu, jak by byli skončili Wilde, Baudelaire a Gide, kdyby nebyli otroky sexuální vášně.

Velký umělec je málokdy spokojen se svým dílem. *Hauptmann* mluví o věčném začátečnictví a o produkční skepsi. Vypravuje-li se o *Michelangelovi*, že po dokončení svého *Mojžíše* zvolal: » Parla ! Mluv ! «, jako by té soše chyběla už jen řeč, je to sotva víc než obdivovatelský mythus. Pravda je, že Michelangelo mnohé své sochy rozbil kladivem, poněvadž se mu zdály nezdařené. On to jest, jenž se modlí :

» Nic není tak ubohého a bídneho na světě, jak já se cítím před Tebou. Jak vysoko se vzpíná má touha, jak skrovná je síla, jež musí prosit o slitování. Onen řetěz mi podej, Pane, který k Tobě poutá každý dar nebes : víru, pravím, k níž mne to pudí a pohání a z níž plně se těšit mi brání má vlastní vina. Ten dar všech darů, který se mi zdá právě tak veliký jako řídový, a tím větší, čím méně je bez něho na světě možný klid a mír. «

Dessoir mluví o » špatném svědomí « umělců. To » špatné svědomí « je pocit, že dílo neodpovídá ideálu a že mohlo a mělo být dokonalejší. Ten pocit je však i určitým požehnáním pro umělce, poněvadž ho nutí, aby vystupoval výš a nespokojoval se s dosaženým. Ale je také zdrojem neklidu, pochyb a zoufání. Tvůrčí radost je zpravidla jen prchavá : hlod sebekritiky trvalý.

» I básník je ubožák, který trpí a se raduje ve svých chvílích. A čím více se raduje, tím více pak trpí. Je to dělník, na kterého nikdo nečeká. Tulák, který tvoří ony neužitečné věci, někdy však potřebnější než chléb. Boháč, který musí občas nastavit ruku. Nešťastník, který už tu na zemi je účasten nebeských jásotů. Není posvěcený jako kněz, není silný jako voják, není povznesený jako filosof, neposlouchají ho jako politika, není pronásledován a milován jako světec, ale může se s nimi se všemi jaksí měřit a všichni ze jmenovaných ho občas vyhledávají a milují. Neopouštěj své místo, nestyď se za své umění. Byl-lis povolán k tomu mučednictví a k té radosti, je to znamení, že Bůh od tebe něco žádá « (Giovanni Papini v revui *Frontespizio* 1937, č. 1).

Žádá-li se od umělce, aby se bezvýhradně oddal svému často nadlidskému úkolu a pudí-li ho i sama tvůrčí touha, aby pracoval na svém díle do vyčerpání, nelze se divit, že mu často nezbývá sil, aby ovládl své vášně. Je tudíž třeba mít porozumění pro lidské slabosti velkých umělců. Umění je úděl tragický. A nedostatek trvalého štěstí, které je odepřeno téměř všem velkým umělcům, často je vede k nepravým zdrojům blaženosti,

které ukájejí žízeň jen na chvíli. Ta poblouzení jsou do určité míry omluvitelná: a když ne vždy omluvitelná, jistě vždy vysvětlitelná. Pochybené je ovšem dělat z nich normu a vzor pro slabé duše. Biografové by učinili nejlépe, kdyby o nich pomlčeli a hleděli je zastřít pláštěm milosrdenství.

Otázka, v jakém smyslu je mravnímu zákonu podrobeno vnímání uměleckých děl, je tím závažnější, čím pronikavější a hlubší je účín uměleckého díla na diváka nebo posluchače: umělecké dílo okouzluje, strhuje, uchvacuje. Zaujímá ducha prostřednictvím smyslů. Obracejí se tedy nejen k rozumu jako výklad filosofický nebo vědecký, nýbrž k celému člověku. I pravdy náboženské, filosofické a vědecké působí mnohem sugestivněji, jsou-li podávány ve formě básnické.

Účín uměleckého díla je především věc umělcova záměru. Jistěže má umělec právo zobrazit i zlo. Ale nemá právo je zobrazovat, jako by to bylo dobro. A naopak nesmí zobrazovat dobro, jako by to bylo zlo. Líčí-li beletrista cizoložství, jako by to bylo něco oprávněného a krásného, a naopak manželskou věrnost, jako by to bylo něco pošetilého a špatného, je tím i rozhodnuta otázka, smí-li čtenář číst takovou knihu. Umělec nejen že nesmí zaměňovat dobro a zlo, nýbrž nesmí ani zaměňovat věci vyšší a nižší. Účín knihy, v níž tělesná síla, obratnost a krása, bohatství a pohodlný život jsou vylíčeny jako jediný smysl života a jako nejvyšší forma štěstí, a to dokonce štěstí, k němuž hrdina dospěje bez zásluhy a bez poctivého úsilí, nemůže být jiný než nemorální. Staří spisovatelé bývali ve velmi důvěrném styku s čtenářem. Myslili na něho při své práci. Vedli s ním přátelské a zdvořilé rozhovory. Někdy i rozhovory šibalské a ironické, jak to napodobuje Hilaire Belloc ve své *Cestě do Říma*. Neváhali opustit na chvíli své hrdiny a hrdinky, aby poučovali, přesvědčovali své čtenáře. Jinými slovy: byli si vědomi mravní funkce

knihy. V dnešních knihách, nemají-li předmluv, které někteří nevraživí kritikové prohlašují za zbytečnost a někteří nedbalí čtenáři vynechávají, téměř nic nám nepřipomíná, že někdo píše ty knihy pro někoho. Že někdo si je vědom, jaký vliv — příznivý nebo nepříznivý — může mít kniha na někoho. Vše je takřka odlidštěno a odosobněno, autor se nestará o čtenáře a patrně si neuvědomuje, jakou odpovědnost k němu má.

A přece každá kniha je dílo sociální, dílo napsané člověkem pro člověka, které ovlivňuje, vychovává, usměrňuje, ztvárňuje. Spisovatel je vychovatel a má tudíž mít vlastnosti dobrého vychovatele. A nemá-li jich, je pouhým publicistou, to jest člověkem, který za určitý poplatek dává své rukopisy nakladateli, aby je vydal tiskem. A jeho dílo, není-li jinak mravně škodlivé, má cenu papíru, který popsal, inkoustu, který spotřeboval, a kilowattových hodin, které prosvítil, nic víc. Úzkostlivě dbáme o tělo, lehkomyšlně zanedbáváme duši. Jsme geniové hygieny tělesné, ale idioti hygieny duševní. Lidé dnes neradi poslouchají, co říká moralista. Jakž takž si něco dají říci od lékaře. Citujme tedy slavného lékaře :

» Kdyby vědecká civilisace opustila cestu, po které se ubírá od dob renaissance a vrátila se k neprostřednímu pozorování skutečnosti, děly by se podivné věci. Hmota by pozbyla svého prvenství. Stránka duševní by nabyla přinejmenším stejného významu jako stránka tělesná. Studium úkonů mravních, estetických a náboženských by se ukázalo právě tak nezbytným jako studium matematiky, fyziky a chemie. Nynější výchovné metody by se objevily jako nesmyslné. Školy a university by musily změnit svůj program. Ptali bychom se hygieniků, proč se zabývají jen otázkou, jak zabránit nemocím tělesným a ne, jak zabránit nemocím duševním. Proč izolují lidi postižené nakažlivými chorobami a proč neisolují ty, kteří přenášejí a šíří choroby duchovní a mravní « (Dr Alexis Carrel, *L'homme, cet inconnu*. Plon, Paris 1936, p. 340-1).

Avšak účín uměleckého díla je třeba posuzovat i bez zřetele k pohnutkám, které vedly umělce. Účín uměleckého díla je estetická libost, nazíravé a radostné spočinutí v dokonalosti věci. Jde-li o libost, je zřejmě věcí etiky, aby určovala, v čem smím mít zalíbení a v čem ne. Zhruba řečeno, smím mít zalíbení v hodnotě a nesmím mít zalíbení v nehodnotě. Hodnoty uměleckého díla jsou technické, estetické a mravní. Ty hodnoty však netvoří vždy nerozdělitelný celek. A tak je z důvodů mravních možno odmítnout i dílo, které po stránce technické je bezvadné nebo i vynikající a jehož původce neměl v úmyslu jednat proti mravnímu zákonu; je jisté, že v konkrétním případě se může dílo odchýlit od mravních zásad i bezděčně, vlivem nějakého subjektivního motivu, který se v tvorbě uplatnil. Důvod toho odmítnutí může však být i na straně vnímatele. Jaký kdo je, tak vidí. A nemiluje tak, jak vidí, nýbrž vidí tak, jak miluje. Na estetickém vnímání má účast i mravní povaha člověka. Nestojíme však mimo dobro a zlo. Následkem prvotní viny je přirozenost člověka porušena. I to porušení má podíl na vnímání uměleckých děl. A tak je možné, že i některá opravdová umělecká díla mohou kromě estetické libosti budit i žádost smyslnou. Záleží jistě i na tom, co kdo v uměleckém díle hledá a čím se dává zaujmout a uchvátit. *Per accidens* může i velké a dobré dílo umělecké mít na někoho neblahý vliv, zvláště když není tak vyspělý, aby se dal vést především estetickými hodnotami díla. Libost z uměleckého díla je věc vkusu. Ale vkus není jen otázka estetická, nýbrž i mravní. Vkus není jen více nebo méně ustálený způsob estetického posuzování, nýbrž i výraz celé osobnosti a tudíž i projev mravních kvalit: Pověz mi, co se ti líbí, a já ti povím, kdo jsi. V tom smyslu má pravdu *Kant*, když říká, že pravou propedeutikou vkusu je rozvoj mravních idejí a kultura mravního citu (*Kritik der Urteilstkraft*. Leipzig 1838, p. 236).

Výchovu estetickou nelze odlučovat od výchovy mravní. Není to jen plané rčení, že umění má povznášet a zušlechťovat. Nejvyšší cíl umění je očista. A *Aristoteles* neprávem omezuje pojem katharse jen na účín tragédie. Každé pravé umělecké dílo působí katharsi.

Tak soudí F. X. Šalda, že umění má účelem vyšší zdraví a obrodu nejen svého tvůrce, nýbrž i celé společnosti. Mnohá díla velikých umělců jsou sice do značné míry vyvržený jed, svod a odtok nebezpečí, ale pravda je, že umělec je silnější, zdravější a odolnější než průměrný člověk, který se třeba celý život vláčí se svou chorobou a slabostí: umělec je právě proto tvůrcem, že nesnáší takových dlouhých a zánětlivých procesů v duši. Zbavuje se jich a vyvrhuje je v horečce tvorby a tak se dobírá zdraví stále hlubšího a jadrnějšího (F. X. Šalda, *Časové i nadčasové*. Melantrich, Praha 1936, p. 406).

Podobně usuzuje i Charles Lalo, že umělec, zobrazuje-li sílu a vítězství zla, může dosáhnout účínu ozdravujícího, neboť symbolické vítězství toho zla nás ochraňuje před jeho vítězstvím reálným. Plní-li pak umění ten úkol opravdově a ne pokrytecky, to již je ovšem otázka svědomí, jež náleží do oboru moralisty a kasuisty (Charles Lalo, *L'art et la morale*. F. Alcan, Paris 1934, p. 172).

Tu otázku svědomí nepomíjí ani Šalda :

» Jest pravda, že krásná literatura předjímá život příštích generací, že má plastickou sílu živototvornou ; ale má ji *kladně* tím, že tyčí před mládeží *vzory*, jež si podmaňují její obraznost a hnětou její mysl, soudnost i vůli, ale ne že staví před ní *výstrahy* v podobě slaměných panáků a hastrošů. To přenechává Nieritzům a jejich bezpočetné *Cie*. Ale z toho již plyne, co jsem vždycky hájil : že literatura *nesmí být mravně frivolná* a že ukazuje-li ti zlo a peklo lidské, nesmí ti je ukazovat, aby tě polechtala jejich sensacemi, nýbrž aby tě *poděsila* ; v *bázni* jest a zůstane pramen mravní čistoty, katharse. Neukáže-li ti charakter lidský jako vítěze nad zlem nitra,

musí ti jej ukázat jako jeho žalostnou oběť, oběť budící lítost nebo hrůzu. Jen smíru se zlem nesmí být v díle básnickém, jen ne mravní lhostejnost ! » (F. X. Šalda, *Časové i nadčasové*. Melantrich, Praha 1936, p. 375/6)

A dále připomíná :

» Co umělec vyvrhl a vyrazil ze sebe v prudké očištné krizi, může být a bývá skutečně jedem jiným, mladším, slabším : neboť život do jakési míry napodobí poesii, napodobí umění, napodobí jejich výtvoř. Neškodnými fantomy jsou básnické výtvoř jen knihomolům, literárnímu historikovi a vědci, který je popisuje, klasifikuje, třídí, sbírá, rovná, katalogisuje, rozbírá, pitvá. Ale žhavému, mladému životu jsou zhuštěným životem, modelem, podle něhož se formuje, jemuž se přizpůsobuje ; mají všecko kouzlo duševních epidemií, nesou v sobě nejsvědňější kontagium » (*Časové i nadčasové*, p. 406).

A ti, kdož těžce nesou nebo popírají podřaděnost umělecké tvorby mravním principům hlasující snad nanejvýš pro jakési jen přátelské vztahy mezi morálkou a uměním, měli by si uvědomit aspoň jednu věc : že totiž bez absolutních norem mravních není možné opravdové drama ani opravdová tragedie. Byl to Paul *Ernst*, jenž upozornil na to, nač zapomínala moderní doba ve svém falešném demokratismu a špatně chápaném egalitářství : že není tragiky bez mravního absolutismu, který hodnotí pevným a nesmluvným kritériem. » Nejhorší nepřítel každé tragičnosti, » napsal ve své studii *Drama a moderní názor světový*, » jest názor o relativnosti vši mravnosti. Když Eurípides postavil thesi, že totéž jednání může být dobré nebo zlé podle osoby a okolností, bylo veta po řecké tragedii. Neboť není-li objektivních, všeobecných a za všech okolností platných pravidel mravnosti, byť byly i volným výtvořem jednotlivých vysokých kruhů, není již mravního konfliktu ; pak jest jen pochopení všeho. Sofisté rozložili antické drama svým učením o relativnosti všech po-

jmů ; naturalistické drama našich dnů, které není dramatem, jest velmi význačně v nejužším spojení s tažením sociologickým a pozitivistickým ; moderní pozitivisté jsou vlastní potomci starých sofistů a sami upozorňují na toto spříznění jako Laas ve své obraně Protagory. «

8. Umění a náboženství

Jako úsilí vyjádřit metafysickou pravdu věcí, to je shodu věcí s jejich božskými ideami, je umění úzce spjato s náboženstvím. Je svědectvím o dokonalosti stvoření. A jako každá činnost stvořené bytosti je nápodobou činnosti božské, tak lidské umění je nápodobou umění božského. Boží moudrost » sahající od konce vesmíru do konce a řídící všechno líbezně « (*Moudr* 8, 1) vytvořila svět způsobem nejvyš uměleckým : » Tys uspořádal všechny věci podle míry, počtu a váhy « (*Moudr* 11, 21).

» Svrchované umění všemocného Boha, jímž všechno z ničeho učinil, působí také skrze umělce, aby vytvořili krásná a půvabná díla. Umělci ovšem nemohou vytvořit něco z ničeho, poněvadž ke své umělecké činnosti potřebují látky a přiměřeného tvaru či nárysu ; ten nárys však přijímají do své mysli od oné svrchované moudrosti, která počet jakož i vhodné tvary mnohem uměleji vtiskla světové látce stvořené z ničeho « (Svatý Augustin, *De divers. quaest.* q 78 ; Op. tom. 6, col 69).

Podle toho je svrchované umění nejprve v Bohu, z Boha pak přechází v duši umělce a rukou umělce se vtěluje v umělecké dílo samo. Přirovnáme-li krásu uměleckého díla ke kráse božské, která se v něm odráží, je to krása božská takřka dvakrát lomená. A ačkoliv krása každého vpravdě uměleckého díla jest jen matným obrazem a temným stínem nekonečné krásy božské, přece působí na každé vnímavé srdce tak mocným

kouzlem právě proto, že je ozvěnou, byť vzdálenou a ztlumenou, krásy naprosté.

Jako tvor Boží je každý člověk poznamenán znamením božské tvořivosti: » Jsa sám tvorem, nemohu nemít touhu tvořiti « (Igor Stravinsky, *Poétique musicale*. J. B. Janin, Paris 1945, p. 75). Umělecké tvoření je napodobením Boha. Především Boha Otce. Jako Otec podle svých věčných idejí stvořil svět, tak umělec dává souladný tvar chaosu představ. I jeho dílo znamená » Budiž světlo « nad temnotami netvárné hmoty. Umění však má vztah i k Bohu Synu, jenž sluje Slovo, poněvadž je obrazem Otce a výbleskem jeho slávy. A jako Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi, abychom byli účastni milosti a pravdy, tak i idea se vtěluje v dílo a nabývá hmotného tvaru, abychom nabyli účasti na poselství krásy a očistili se ze rmutu všednosti. Homérovo vzývání Musy a Sokratovo pokorné naslouchání daimoniui bylo předtuchou letnic. Vše veliké a krásné je dar Ducha svatého. A jako Duch svatý štípí do pláněte lidské duše ušlechtilý roub nadpřirozeného života, tak umělec roubuje na mrtvou hmotu živou myšlenku svého ducha a povznáší ji tak k účasti na duchovém životě.

Umění takto chápané je mostem mezi touhami člověka a Božími zaslíbeními. I když přímo neoslavuje Boha, Krista, jeho svaté a jeho Církev, i v dílech, kterými vyjadřuje oblak, květ, tvář dítěte, se vztahuje k Bohu. Je modlitbou, i když se nemodlí.

Zvláštní vztah má umění k náboženskému kultu. Účelem kultu je oslava Boha a zároveň vyjádření vnitřního života věřících. Z dějin víme, že u všech národů vyšlo umění z náboženského kultu a že vrchol náboženského života byl zároveň i vrcholem umění. Umění má základ v silách duchovního života :

» Bylo běžným přesvědčením materialistického dějinného pojetí v nedávné minulosti, že rozkvět umění, literatury a věd závisí na politických úspěších a především na hospodářském

vzestupu. Takové zevšeobecňování jistě není správné. Jsou ovšem určité umělecké obory, které se nemohou svobodně rozvíjet ve stísněných sociálních organismech : tak na příklad je pochopitelné, že zařízení obytných místností je v období peněžní tísně skromnější než v době obecného blahobytu. Ale na tom nezáleží. Síla duchovního života obecně není na takových předpokladech závislá. Aby se dokázal opak, ukazuje se obyčejně na uměleckou a literární chudobu v Německu po třicetileté válce. Neprávem. Jednak není správné tvrdit, že ta doba byla všude neplodná. V některých oblastech, na příklad v Rakousích nebo v jižním Německu, kde velká válka tak strašně zuřila, počíná brzy po vestfálském míru bohatý rozmach umění. Neplatí-li to i pro ostatní Německo, pak to má své důvody. V protestantských zemích můžeme tehdy pozorovat určitou ochablost, jejíž počátky sahají zpět až do XVI. století, a důvod není ve vnějších příčinách, ale v celé duchovní náladě doby, která obracela pozornost spíše k etickým a pedagogickým úkolům než k problémům obrazivosti. Umění nebylo tu chudé proto, že země byla chudá, ale proto, že cíle duchovního života nebyly příznivy bohatšímu rozvoji umění « (Max Dvořák, *Italské umění od renesance k baroku*. Jan Laichter, Praha 1946, p. 6-7).

Přes svůj niterný vztah k náboženství vůbec a k náboženskému kultu zvláště není umění nezbytnou a nepostradatelnou složkou kultu. K oslavě Boží a posvěcení věřících slouží především modlitba, četba Písma, kázání, oběť, svátosti a svátostiny. Důstojné formy kultu nemusí být nutně formy umělecké. A proto má umění (zpěv, hudba, malířství, sochařství a architektura) v liturgii význam jen akcesorický a služebný. Ryze estetický účín liturgie je sice také možný a mravně přístupný, ale nesmí být prvotním a jediným účelem liturgických úkonů.

Tím méně lze připustit, že by umění smělo nebo mělo být náhražkou náboženství. Nesmíme zaměňovat náboženské umění, to jest umění ve službách náboženství, s uměním, které samo chce být něčím absolutním, tedy náboženstvím. Myšlenka, že umění je nábo-

ženství, je krajní a ovšem rouhavý důsledek bludného hesla umění pro umění. Umění má sice svůj vlastní cíl jako každá lidská činnost, ale krása není totožná se smyslovým výrazem, umělecké dílo nikdy není výsostně a naprosto dokonalá věc. Umělecké dílo je vždy jen náznak, symbol a relativní znak. Hlásat umění pro umění znamená odlučovat umění od jeho nejhlubších zdrojů, od Boha, od člověka a od života. Tak tvrdí *Wagner*, že »dramatické umění je ratolest na stromě života vypučenší z něho nevědomě a nedobrovolně, která kvete a vadne podle zákonů života, ale potom se od něho odděluje, aby žila novým životem«. Jinými slovy život a umění jsou podle něho dvě různé věci. *Thomas Mann* zjišťuje u *Wagnera* »četné tragické protivy, rozpory a antinomie« mezi člověkem a umělcem. Umělecké dílo je *Wagnerovi* »vykoupením umělce«. *Lisztovi* píše o záměru jednoho teoretického spisu : »Hlásám osvobození hudebníka jako hudebníka.« Umění nade vše. Jaké umění? Umění, které by bylo souhrnem všeho umění : *Gesamtkunstwerk*. »Umělec budoucnosti je nesporně básník ; básník je nesporně herec ; a herec je soujem všech umělců.« Je-li umění nade vše, je náboženstvím : »Dávám umění poslání tak vznešené, že je mi totožné s opravdovým náboženstvím.« A poněvadž umění je mu náboženstvím, nepociťuje nikdy potřebu skládat náboženskou hudbu v tom smyslu, že by byla určena pro bohoslužbu. Jeho jediným chrámem je divadlo. Jeho *leitmotivy* lze chápat jako magické formule. Jeho hudba je proniknuta absolutnem. Láska *Tristanova* není láska *Wagnerova* k paní *Wesendonkové* nebo jiným *Isoldám*, nýbrž láska o sobě, láska zbožštěná, nadláska nadčlověka jako nejhlubší a nejvlastnější podstata života, *leitmotiv* všech *leitmotivů*, jediná oblažující a vykupující síla, konec konců však totožná s uměním podle rovnice Láska = Umění, jak je patrné zejména z *Wagnerových* dopisů, kde náboženské a umělecké pojmy se prolínají, mluví-li o lásce.

Nechme však promluvit jiného velkého hudebního umělce :

» Rozhodně by bylo na čase jednou provždy už přestat s ne-japným a rouhavým pojetím, jako by umění bylo náboženství a divadlo chrámem. Nesmyslnost té ubohé estetiky se dá snadno ukázat. Nemůžeme si představit věřícího, který by zaujímal k bohoslužbě poměr kritický. To by bylo *contradictio in adiecto*, věřící by přestal být věřícím. Postoj diváka je právě opačný. Není podmíněn ani vírou, ani slepou odevzdaností. V divadle se obdivujeme nebo zamítáme. K tomu je třeba především úsudku. Přijímáme věc teprve tehdy, když jsme ji, třeba nevědomky, posoudili. Hlavní úlohu zde tedy má kritický smysl. Kdo má jeden ten myšlenkový řád s druhým, dokazuje tím, že naprosto neumí rozlišovat a že má nepochybně špatný vkus. Ale jakpak bychom se mohli divit takovému zmatku v době, kdy triumfuje cítění nenáboženské, a zlehčujíc duchovní hodnoty, snižujíc lidskou myšlenku, neodvratně nás vede k úplné otupělosti? Zdá se však, že si lidé přece jen uvědomují, jakou obludu se chystá svět porodit, a s nevolí poznávají, že člověk nemůže žít bez nějakého kultu. A tak se pokoušejí dát některým kultům, vytaženým ze starého revolučního arsenálu, novou fasonu a domnívají se, že tím soupeří s Církví « (Igor Stravinskij, *Kronika mého života*. Orbis, Praha 1937, p. 56-7).

Umění není tím nejvyšším. Je jen cestou k Nejvyššímu. Jakkoliv nesmírná je jeho moc a jakkoliv působivé jeho kouzlo, je ve své podstatě jen prostředkem. Kdyby umělec pokládal krásu díla za poslední cíl svého konání, byl by pouhým modloslužebníkem. Bůh je nekonečně více hoden lásky než umění.

» Bůh je žárliv. „Řehole lásky Boží je bez milosrdenství,“ říkávala Melanie La Saletteská, „Láska je skutečná obětnice : chce smrt všeho, co není láskou.“ Nešťastný ten umělec, jehož srdce je rozštěpeno ! Šťastný Angelico by byl bez váhání nechal malířství malířstvím a šel pást husy, kdyby toho byla vyžadovala poslušnost. Tím právě tryskal z jeho pokojných prsou ten tvůrčí proud. Bůh mu jej ponechal, poněvadž

se ho odříkal. Umění nemá proti Bohu žádného práva. Není dobra proti Bohu ani proti konečnému dobru lidského života. Ve své vlastní oblasti je umění svrchované jako třeba moudrost ; není svým předmětem podrobena ani moudrosti ani opatrnosti ani žádné jiné ctnosti ; ale svým subjektem a v subjektu je podřízeno dobru subjektu ; pokud má sídlo v člověku a pokud ho užívá lidská svoboda, je podřízeno cíli člověka a lidským mohutnostem a ctnostem « (Jacques Martain, *Umění a scholastika*. Knihovna Filosofické revue, Olomouc 1933, p. 72-3).

BIBLIOGRAFIE

- Victor Basch, *Hlavní problém esthetiky*. Orbis, Praha 1924.
- Johannes Robert Becher, *Verteidigung der Poesie*. Rütten und Loeming, Berlin 1952.
- Maximilian Beck, *Wesen und Wert*. Grundlegung einer Philosophie des Daseins. Konrad Grethlein, Berlin 1925.
- V. Birnbaum, *Listy z dějin umění*. J. R. Vilímek, Praha 1946.
- Charles du Bos, *Qu'est-ce que la littérature?* Plon, Paris 1945.
- Jan Branberger, *Dějiny světové hudby*. Sfinx, Praha 1939.
- Henri Bremond, *La poésie pure*. B. Grasset, Paris 1926.
- Gustaf Britsch, *Theorie der bildenden Kunst*. Egon Kornmann, München 1930.
- Christopher Caudwell, *Illusion and Reality*. A Study of the Source of Poetry. Internat. Publishers, New York 1947.
- Cennino Cennini, *Kniha o umění středověku*. Vladimír Žikeš, Praha 1946.
- Alfred Colling, *Musique et spiritualité*. Plon, Paris 1945.
- Marie-Alain Couturier, *Se garder libre*. (Journal 1947-1954). Éditions du Cerf, Paris 1962.
- Antonín Čala, *Duchovní hudba*. Edice Krystal, Olomouc 1946.
- Josef Čapek, *Psáno do mraků*. 1936-1939. Fr. Borový, Praha 1947.
- Václav Černý, *Osobnost, tvorba a boj*. V. Petr. Praha 1947.
- Václav Čihák, *Filosofie dějin hudby*. Vladimír Žikeš, Praha 1946.
- Jan Dostálek, *Liturgický sloh a novodobá tvorba chrámová*. Družstevní nakladatelství. Hradec Králové 1945.
- Georges Duhamel, *Hudba utěšitelka*. Symposion, Praha 1948.
- Max Dvořák, *Italské umění od renesance k baroku*. Jan Laichter, Praha 1946.
- Hans Egerland, *Unsterbliche Volkskunst*. F. Bruckmann, München 1930.
- Alfred Einstein, *Geschichte der Kunst*. Sijthoff, Leiden 1934.
- Fritz Ernst, *Der Klassizismus in Italien, Frankreich und Deutschland*. Amalthea-Verlag, Zürich-Leipzig-Wien 1924.
- Élie Faure, *Dějiny umění*. Aventinum, Praha 1927/28.
- Ernst Fischer, *Von der Notwendigkeit der Kunst*. Verlag der Kunst, Dresden 1959.

- Willem van Floten, *Vom Geschmack*. Delphin-Verlag, München 1928.
- Jean Guichard, *Regarder la peinture*. Introduction à l'art contemporain. Éditions du Seuil, Paris 1960.
- Richerd Hamann, *Geschichte der Kunst*. Th. Knaur, Berlin 1933.
- Hans Herrmann, *Glanz des Wahren*. Vom Wesen, Wirken und Lebensbedeutung der bildenden Kunst. Erich Welwel, Krailling vor München 1942.
- J. K. Hoesslin, *Schöpferische Funktionen des Geistes*. Rösl, München 1921.
- Arthur R. Howell, *The Meaning and Purpose of Art or the Making of Life*. H. Zwemmer, London 1945.
- Jaroslav Hruban, *Úvod do estetiky*. Český deník, Plzeň 1915.
- Joris Karl Huysmans, *L'art moderne*. Plon, Paris 1908.
- Pavel Jakub, *Dějiny našeho umění*. Unie, Praha 1940.
- Karel Janeček, *Hudební formy*. St. naklad. krásné lit., Praha 1955.
- K. B. Jiráček, *Nauka o hudebních formách*. Hudební Matice, Praha 1946.
- Vojtěch Jiráček, *O smyslu formy*. V. Petr, Praha 1946.
- Egon Kornmann, *Wege zur Bilderverständnis*. F. Bruckmann, München 1930.
- Richard von Kralik, *Die Weltliteratur im Lichte der Weltkirche*. Tyrolia, Wien-Innsbruck-München 1918.
- Miloš V. Kratochvíl, *Hovory o umění*. J. R. Vilímek, Praha 1946.
- Fritz Kühn, *Seher und Gestalter*. Natur und Menschenwerk. Seemann, Leipzig 1954.
- Charles Lalo, *Éléments d'une esthétique musicale scientifique*. J. Vrin, Paris 1939.
- Charles Lalo, *L'art et la morale*. Félix Alcan, Paris 1934.
- Charles Lalo, *L'art et la vie*. J. Vrin, Paris 1946/47.
- Wanda Alice Landowski, *Histoire générale de la musique*. F. Aubier, Paris 1945.
- Gustave Lanson, *Hommes et livres*. Lecène et Oudin, Paris 1895.
- Hans Larsson, *La logique de la poésie*. E. Leroux, Paris 1919.
- Hendrik Willem van Loon, *The Arts of Mankind*. G. G. Harrap, London 1945.
- H. Lützel, *Úvod do filozofie umenia*. Matica slovenská, Turč. Sv. Martin 1944.
- Jacques Maritain, *Umění a scholastika*. Knihovna Filosofické revue, Olomouc 1933.
- Jeannette Marks, *Genius and Desaster*. Studies in Genius and Drugs. John Hamilton, London 1928.

- Antonín Matějček, *Dějepis umění*. Jan Štenc, Praha 1924/35.
- Antonín Matějček, *Dějiny umění v obrysech*. Melantrich, Praha 1951.
- M. Meumann, *Einführung in die Aesthetik der Gegenwart*. Quelle & Meyer, Leipzig 1930.
- Josef Müller, *Philosophie des Schönen in Natur und Kunst*. Kirsch, Aschaffenburg 1934.
- Mirko Očadlík, *Svět orchestru*. Orbis, Praha 1946.
- Edgar Allan Poe, *K podstatě básnictví*. Symposion, Praha 1928.
- Ferdinand Pujman, *Svatý Tomáš a moderní umění*. Knihovna Filosofické revue, Olomouc 1934.
- Herbert Read, *The Meaning of Art*. Faber and Faber, London 1946.
- Hans Sedlmayr, *Der Tod des Lichtes*. Uebergangene Perspektiven zur modernen Kunst. Otto Müller, Salzburg 1964.
- Achille Schinelli, *Storia della musica*. Carlo Signorelli, Milano 1938.
- Theodor Schmid, *Das Kunstwerk der Zukunft und sein Meister Richard Wagner*. Herder, Freiburg im Br. 1885.
- Georg Simmel, *Zur Philosophie der Kunst*. Gustav Kiepenheuer, Potsdam 1922.
- Étienne Souriau, *La correspondance des arts*. Éléments d'esthétique comparée. Flammarion, Paris 1947.
- Igor Stravinskij, *Kronika mého života*. Orbis, Praha 1937.
- Igor Stravinskij, *Poétique musicale*. J. B. Janin, Paris 1945.
- F. X. Šalda, *Boje o zítřek*. Meditace a rapsodie. Melantrich, Praha 1950.
- F. X. Šalda, *Časové i nadčasové*. Melantrich, Praha 1936.
- F. X. Šalda, *Duše a dílo*. Podobizny a medailony. Melantrich, Praha 1937.
- F. X. Šalda, *O umění*. Československý spisovatel. Praha 1955.
- V. V. Štech, *Skutečnost umění*. Úvaha o příčinách, způsobech a smyslu tvorby. Poláček, Praha 1946.
- Emil Utitz, *Grundlegung der allgemeinen Kunstwissenschaft*. Ferd. Enke, Stuttgart 1914, 1921.
- Paul Valéry, *Pièces sur l'art*. Gallimard, Paris 1936.
- Timotheus Vodička, *Filosofie umění*. Brněnská tiskárna, Brno 1948.
- Alfred Werner, *Philosophie der Kunst*. Rösl, München 1921.

5. VĚDA

Mluvívá se v naší době o úpadku umění, filosofie, mravnosti a náboženství. Nikdo však si netroufá mluvit o úpadku vědy. Obecně se uznává, že věda neupadá, nýbrž že pokračuje. To zvláštní postavení vědy v souboru složek kultury se zakládá na samé podstatě vědy. Výtěžky vědy se uchovávají a ze skutečně dosažených výsledků vědecké práce se nic neztrácí, kdežto na příklad v umění aspoň část dovednosti každého umělce mizí jeho smrtí a leckdy už i za jeho života. Umění se nedá zcela oddělit od tvůrčího subjektu. Věda však se objektivuje a poznatky se hromadí a rozhojňují. Avšak i věda kotví v subjektu a je výrazem tvůrčích schopností ducha podobně jako umění. *Theoria* Platonova nebo Aristotelova není totožná s ryzí vědeckostí, neboť obsahuje i prvky náboženské a estetické. Ryzí vědy vlastně není. Bylo by omylem, kdyby se někdo domníval, že z dnešního vědeckého poznání je vyloučena jakákoliv mytologie. Vědecký postoj k světu je vlastně jen tendence, která v konkrétním člověku nikdy není osamocena a nikdy se nevyskytuje v ideální podobě. Teoretický člověk, » muž vědy «, je pouhá konstrukce.

Na rozdíl od ostatních činností ducha je vědecké poznání aspoň v teorii ryze předmětné. Vědec nevyjadřuje sebe, své myšlenky a city jako umělec, nýbrž usiluje poznat předmětnou skutečnost. Ale vědecká práce není pouhá » zkušenost «, poněvadž k nabytí té zkušenosti je třeba pozorovat, srovnávat, ztotožňovat, rozlišovat, zevšeobecňovat, individualisovat, abstrahovat, usuzovat, zdůvodňovat a usoustavňovat — a to

znamená také toužit a hledat, doufat, radovat a bát se a někdy i zoufat. I vědec je jen člověk. Ale jeho vlastní práce vyžaduje, aby ji konal bez ohledu na své city, náklonnosti nebo odpory: pro něho není nic krásné nebo ošklivé, užitečné nebo škodlivé, svaté nebo nesvaté, nýbrž vše je buď pravdivé nebo nepravdivé. Pokud poznává, pokud bádá, je člověkem bez citu. Jinými slovy, je intelektualista. Jen jedna vášeň ho ovládá a to je vášeň objektivního poznání.

Není-li vědy bez objektu, je neméně pravda, že není vědy bez subjektu. Všechno poznání obsahuje kromě předmětného prvku i prvek osobní. I ryzí empirie je podmíněna bystrostí smyslů, která není lidem dána ve stejné míře. Tím více pak rozhoduje nadání a důmysl, věrná paměť, živá obraznost, přesné myšlení. Významný je i osobní poměr k vědecké práci. Jsou mezi vědci duchové empiričtí, racionalističtí a kritičtí. To různé ustrojení ducha vtiskuje ráz jejich vědecké práci.

K podstatě pravé vědy nenáleží jen zaměření k obecnosti, nýbrž i k celosti. Kde není smyslu pro celek, útvar a ústrojnou souvislost, není ani vědy v pravém smyslu. Je mnoho vědců, kteří zůstávají v zajetí částkového poznání. Proti nim stojí poměrně malý počet universálních duchů. A vedle skrovného počtu vědeckých průkopníků vidíme množství vědců receptivních, kteří se spokojují s přejímáním a opakováním výsledků již dosažených a kteří zasluhují spíše jen názvu pouhých vědeckých pracovníků. Sláva vědy je v práci těch, kteří se unavují, vyčerpávají a stravují v úsilí o poznání. To úsilí je povznáší nad čas a všednost a činí je účastnými věčnosti, z níž vyzařují paprsky pravdy.

1. Podstata vědy

Věda je jisté poznání skutečnosti z jejích příčin (*cognitio certa per causas*). Je to poznání jisté, to znamená dokázané. Tím se liší vědecký poznatek od pouhé domněnky, která může být mylná a která nevylučuje možnost opaku. Věda je poznání z vlastních příčin předmětu. Poznáváme-li nějakou věc nejen prostě, to jest nejen tak, že si o ní můžeme učinit představu, nýbrž i z jejích příčin, říkáme, že o té věci máme vědomost. Tak ví každý, že volná tělesa padají k zemi a má tedy představu o volném pádu. Ale vědecké poznání volného pádu máme teprve tehdy, když známe příčinu pádu, totiž zemskou gravitaci. A poněvadž příčina je vysvětlení zjevu, je možno nazvat vědu poznáním vysvětlujícím. Vysvětlení je však možné jen na základě důkazu a tudíž poznání nutně pravdivé, to znamená poznání tak se shodující se skutečností, že nemůže být nepravdivé. To ovšem platí o ryzím typu vědy. Domněnky a hypotезy mají ve vědě jen význam metodický a zprostředkující.

Je otázka, jak může předmět, který je nestálý a proměnný, být základem poznání jistého a stálého. Tu je třeba rozeznávat věc samu (na příklad tento stůl) a předmět vědy (na příklad geometrické nebo fysiko-chemické vlastnosti toho stolu). Předmět vědy neexistuje odloučen od věci, leda v naší mysli. Věda směřuje k tomu, co je v konkrétních věcech obecné a abstraktní, k tomu, co přímo svými smysly nepoznáváme, jinými slovy k tomu, co filosofové nazývají bytností nebo přirozeností, k jakémusi ontologickému x. Nalézají-li věda to obecné, vyjadřuje to jako nutnost nebo zákon. Co znamená zákon, že tělesa se roztahují teplem? Znamená, že určitý jev, to jest roztahování železa nad plamenem je věc nutná a nevyhnutelná? Ne, ten plamen nemusí být rozžehnut, ten kousek železa nemusí být nad plamenem, může být izolován špatným vodi-

čem, chlazen vodou etc. Ten zákon znamená, že těleso (abstraktní předmět, který vidím v kousku železa) má vlastnost, která působí, že se roztahuje účinkem tepla (to jest abstraktního předmětu, který mohu definovat jako pohyb molekul).

Kdybychom nerozlišovali mezi individuální věcí a obecnou bytností, nemohli bychom pochopit, jak je možné, aby nějaký zjev byl nahodilý, zatím co vědecký zákon je nutný, a aby se věci měnily, zatím co předmět vědy je neměnný a stálý. Nahodilost tkví v ojedinělém jako takovém, kdežto nutnost tkví v obecném. Věda však nehledá ojedinělé jako takové, nýbrž obecné, jež je obsaženo v ojedinělém a které z něho duch odvozuje abstrakcí. A tak obecnost předmětu je podmínkou jeho nutnosti. Věda je poznání obecného a nutného. Ta nutnost má ovšem povahu statistickou, a proto nutnost vědeckých zákonů se nevztahuje na každý jednotlivý případ, a to proto, že skutečný (konkrétní) svět není svět ryzí myšlenkové nutnosti. Bytnost je v existující skutečnosti, z níž ji duch vyvozuje, ale není tam v ryzí podobě. Je možno statisticky určit, kolik dětí letos narozených zemře v 10, 20, 30 etc. letech života : ale kdy zemře dítě J. N., záleží na jeho životních podmínkách, které jsou nahodilé. Podobně přeskok určitého elektronu do jiné kvantové dráhy je tak nejistý jako život kohokoliv z nás.

To ovšem neznamena, že by nemohla vůbec být věda o ojedinělém, ale znamená to, že není vědy o ojedinělém jako takovém, to jest o tom, co je věci jedinečné. Charakterologie a grafologie jsou vědy o ojedinělém, ale aby postihly to ojedinělé, užívají obecných subspecifických pojmů, intuice, zkušenosti etc. Ten problém krásně vystihuje svatý *Tomáš Akvinský* :

» Nahodilé věci lze pozorovat dvojím způsobem. Jedním způsobem, pokud jsou nahodilé. Druhým, pokud je v nich nějaká nutnost : nic není totiž tak nahodilé, aby v sobě nemělo něco

nutného ... Vše nahodilé má základ v hmotě, neboť nahodilé je to, co může být i nebýt: možnost pak náleží k hmotě, kdežto nutnost se řídí tvarem, poněvadž to, co sleduje tvar, je z nutnosti. Hmota pak je základem ojedínění, kdežto pojem všeobecná vzniká odloučením tvaru od jednotlivostní hmoty. O sobě a přímo směřuje rozum k obecným pojmům, kdežto smysly vnímají věci jednotlivé, jež pak i rozum nepřímou poznává. A tak nahodilé věci, pokud jsou nahodilé, poznáváme přímo smysly, nepřímou pak rozumem. Avšak obecné a nutné pojmy nahodilých věcí poznáváme rozumem. A proto přihlíží-li se k obecným pojmům věcí smysly vnímaných, všechny vědy se týkají toho, co je nutné. Přihlíží-li se však k věcem samým, některá věda se týká věcí nutných, některá však nahodilých (S th 1 q 86 a 3).

2. První rozumové principy

Stále rostoucí tendence moderní vědy k autonomii se vtělila v heslo bezpředpokladnosti (*voraussetzungslose Wissenschaft*). Jsou jisté věci, které věda předpokládat nesmí, ale jsou také věci, které předpokládat může nebo musí. Věda nemůže předpokládat nejasné a pochybné poznatky. Také nemůže pro pravdu snad již jinak dokázanou uvádět důvody, jichž platnost není dosud dokázána. Avšak každá věda může předpokládat buď co je neprostředně zřejmé a pravdivé nebo co již v jiné vědě bylo dokázáno. Tak fysik, chemik a astronom předpokládají poučky matematické, aniž by je sami dokazovali. Kromě toho lze ve vědeckém bádání užívat i hypotheses, ba v tak zvaném nepřímém důkazu lze vycházet i z nějakého nepravého důvodu a dokázat, že z toho důvodu vyplývá něco nesmyslného — *deductio ad absurdum*. Přirozená logika, která je nutným sousledkem rozumné lidské přirozenosti, sama nutně vede k logice vědecké, která je nezbytným předpokladem a životní podmínkou každé jednotlivé vědy. Jako umělec bez znalosti a náležitého ovládnutí svých nástrojů nevytvoří

umělecké dílo, tak ani vědec bez znalosti a náležitého užití logických zákonů nedovede z předmětu svého bádání vytvořit ústrojný celek, v němž jednotlivé poznatky plynou z prvních rozumových principů. V tom smyslu praví svatý *Tomáš*: » V učení je třeba začít logikou, ne proto, že je snadnější než ostatní vědy, ale proto, že ostatní vědy na ní závisí « (*Opusc. 63 in l. Boethii de Trin. q 6 a 1*).

První rozumové principy jsou především reálné zákony, jimiž se veškeré jsoucno řídí bez vztahu k našemu subjektivnímu poznání. Jelikož jsoucno je předmětem našeho poznání, musíme je poznávat podle jeho reálných a ontologických principů. A tak se ty reálné principy stávají i principy logickými. První principy jsou logické proto, že jsou ontologické, ne naopak. Rozum je nevmyšlí do jsoucna, nýbrž poznává jsoucno podle principů v něm obsažených. První rozumové principy se v logice uvádějí čtyři: 1. princip totožnosti (*identity*), 2. princip odporu (*kontradikce*), 3. princip vyloučeného třetího (*exclusi tertii*) a 4. princip dostatečného důvodu (*rationis sufficientis*).

1. Princip totožnosti

Jsou-li v nějakém soudu pojmy podmětu a přísudku záměnné, takže mezi ně můžeme položit znamení rovnosti, je mezi nimi totožnost či identita. (Člověk = živočich rozumný). Formule totožnosti je $A = A$. Ačkoli na první pohled se zdá, že zásada, která nic jiného nepraví, než že každá věc je sama se sebou identická, je pro naše myšlení neplodná, pravda je, že identita pojmů je základem jistoty našeho poznání. Jinak by bylo naše poznání nestálé, proměnné a nejisté. Každý soud, každý výměr, každý závěr a důsledek se opírá o zákon identity. Všechny matematické poučky jsou rovnice, jejíž oba členy vyjadřují jednu a tutéž veličinu. Exaktnost matematiky má poslední důvod v evidenci zákona totožnosti.

Princip identity je základem stálosti každé věci. Avšak věci v prostoru a čase se jeví jako nestálé a proměnné. To nelze popírat. Věci se mění především vzhledem k prostoru. Určitá věc je v určitém okamžiku na určitém místě. V čase t_1 je na místě x_1 . Zdálo by se, že podle principu identity by ta věc měla být na tom místě věčně. Máme-li vysvětlit její přemístění, musíme předpokládat, že k pojmu té věci nenáleží jen určitá prostorová poloha x_1 , nýbrž i postupné polohy $x_2, x_3 \dots x_n$, které ta věc v době své existence zaujme. Všechny její možné polohy představují její historii, jež je jejím věčným atributem. Představíme-li si s Minkowskim čas jako čtvrtý rozměr prostoru, lze historii věci A znázornit nehybnou křivkou, která představuje její přítomnou, minulou i budoucí existenci. Ve světle nové fyziky se náš obvyklý prostor a čas mění v pouhé lešení lidského původu, vzhledem k němuž spatřujeme a zaznamenáváme své osobní zážitky :

» Dotazujeme-li se přírody svými pokusy, dovídáme se, že příroda neví nic ani o takovém prostoru ani o takovém čase, jak jej znají všichni lidé. Pojímáme-li ty pokusy v novém duchu teorie relativity, shledáváme, že pojem prostoru nemá smyslu, leč jen tehdy, jde-li o naše vlastní vnímání předmětů, a rovněž čas že neznamena nic, leč jen uvědomujeme-li si sled událostí. Prostor se tu jeví jako výplod našeho nitra, jako neoprávněné rozšíření naší subjektivní představy, která nám slouží k porozumění a popisu, jak jsou předměty námi pozorované rozloženy, rovněž tak čas se jeví jako druhý náš výplod, sloužící k podobnému účelu, totiž jak řaditi k sobě zažité události « (James Jeans, *Nové základy přírodovědy*. Dělnické nakladatelství. Praha 1948, p. 83).

Stálost věcí není jen postulát logického myšlení, nýbrž i výsledek zkušenostní vědy, která vysvětlujíc změnu potvrzuje stálost věcí. K tomu výsledku dospívá nejen fyzika, nýbrž i biologie. Výzkumy v genetice ukazují, že nositeli dědičnosti jsou geny (vrody) párově

uložené v identických chromosomech, obrazně řečeno, asi tak jako korálky na nitce. Každý gen má pro určitý znak v chromosomech své trvalé pořadové místo, tak zvaný *locus*. Jednotlivé znaky, vyjma znaky podmíněné geny lokalizované v heterochromosomech, jsou podmíněny nejméně jedním párem genů. Jakostní rozdíly mezi geny a jejich interakce s genotypickým prostředím jsou hlavními zdroji individuálních rozdílů mezi organismy. Ty geny, jakési biologické »atomy«, jsou ve své podstatě podivuhodně stálé. K změnám dochází jedině při mutacích, kdy uvnitř genu nastávají kvalitativní změny, takže znaky, které jsou podmíněny takovými geny, se liší buď kvantitativně nebo kvalitativně od znaků původních. Jak brzy se znak následkem mutace projeví, záleží na tom, zdali má charakter dominantní či recesivní, a na tom, ve kterém chromosomu je mutující gen umístěn.

Mutace jsou sice řídké, ale mají pro jednotlivé znaky určitou frekvenci, která může být zvyšována nebo snižována různými vlivy prostředí, jako jsou například X-paprsky, radium, ultrafialové záření, subletální teploty a jiné. J. L. Lush na příklad uvádí, že má-li organismus 5.000 genů, pak mezi 20-200 jedinci dochází k mutaci jednoho genu (J. L. Lush, *Animal Breeding Plans*. Iowa Collegiate Press Inc. Iowa 1945). Je ovšem nutno počítat se skutečností, že se udrží jen ty mutace, které jsou pro určitého jedince ve vztahu k prostředí buď výhodné nebo alespoň neutrální. Jinak nemají naději, že by se v trvalém procesu přirozeného výběru v dané populaci udržely.

S principem identity se zdánlivě nesnáší vývojová teorie. Tak namítá Josef Šafařík :

» Jakmile řeknu „vývoj“, ihned chci vědět: co se vyvíjí? Ale tím „co“ vkládám do vývojového proudu něco stálého, trvalého a neměnného, tím co stavím něco podstatného proti jevovosti a fiktivnosti vývoje. Je příznačné, že nejvýznamnější teorie vývojová, darwinismus, nechává nás v největší nejistotě

o tom, co se vyvíjí « (Josef Šafařík, *Sedm listů Melinovi*. Z dopisů příteli přírodovědci. Družstevní práce, Praha 1948, p.83).

Máme-li na zřeteli jen teorii Darwinovu, která sice obsahuje popis vývoje, ale ne jeho výklad a důkazy o jeho příčinách, může vzniknout naprosto skreslená představa, jako by vývojová teorie ze změn případných vyvozovala změnu podstatnou a ze změn a variací v mezích odrůdy uzavírala na změny druhu a tak byla v podstatném rozporu s principem totožnosti. Nesprávné názory na vývoj se v přírodovědné literatuře tradují buď proto, že starší autoři nemohli znát nic více než Darwin sám a jeho současníci, buď proto, že nemají náležitého ponětí o moderní genetice.

Vývojovou nauku lze správně interpretovat jen na základě přesného vymezení určitých pojmů, zejména pojmu druhu, změny a vývoje. Pojem druhu a rodu

a) v logice.

1. Rod (*genus*) znamená to, co je několika druhům společné: na příklad pojem živočicha zahrnuje v sobě jak zvíře, tak i člověka.
2. Druh (*species*) vyjadřuje bytnost společnou více jedincům: na příklad v pojmu člověka jsou zahrnuti všichni jednotliví lidé.
3. Druhový rozdíl (*differentia specifica*) znamená odlišení jednotlivých druhů příslušných jinak k témuž rodu (Aristoteles, *Metafysika* X. 8). Člověk jako druh se liší od zvířete jako druhu rozumností; rozumnost je tudíž druhovým rozdílem mezi člověkem a zvířetem.
4. Vlastnost (*proprium*) je to, co sice není ústavním znakem (*nota constitutiva*), ale nutně souvisí s bytností věcí a náleží tudíž vždy jen určitému druhu. Tak řeč je vlastnost (*proprium*) člověka, ale nikoli zvířete.

5. Případnost (*accidens logicum*) je znak podřadný a neústavní, který věc může mít, ale nemusí, a proto ať jej má nebo ne, zůstává touž věcí. Ať je člověk velký nebo malý, pleti černé nebo bílé, moudrý nebo nemoudrý, vždy je člověkem.

b) v biologii.

Do téhož druhu náleží všichni jedinci, kteří se shodují ve všech podstatných vlastnostech, mezi sebou se plodně páří a mají plodné potomky, čímž se druh udržuje. To vymezení druhu však neplatí absolutně. Někdy patří k témuž druhu jedinci značně odlišní, jejichž příslušnost k témuž druhu lze dovodit jen z jejich původu. Kromě toho i v mezích druhu jsou nápadné rozdíly mezi jedinci vzhledem k pohlaví (rajky, červci), vzhledem k způsobu života (samičky a samečci, dělníci a vojáci u termitů) a konečně i vzhledem k prostředí (pampeliška v nížině a na horách, motýli vypěstovaní ze stejných kukel za různých teplot).

Ocenění vlastností organismů je celkem subjektivní, neboť závisí na určení, které vlastnosti organismů se berou za známku příslušnosti k druhu, a tak je zřejmé, že pojem i vymezení druhu je umělý výtvar biologů — systematiků. Je tedy třeba rozeznávat druh ve smyslu systematickém a ve smyslu reálném. Druh ve smyslu systematickém je myšlenková kategorie a do značné míry neurčitá a nepřesná, poněvadž mezi druhy jsou přechody a kromě toho jsou druhy nestálé mohou se časem měnit. Druh ve smyslu reálném je soubor jedinců, kteří se vskutku shodují v podstatných vlastnostech, ať už to vědci postřehnou nebo ne a jsou tedy spříznění v přírodě, i když ne vždy v příručkách systematiky. Druh ve smyslu systematickém má sice základ ve skutečnosti, ale

nekryje se vždy s druhem ve smyslu reálném. Druh systematický je statický, druh reálný je dynamický. Není správné pokládat druh za pouhou abstrakci, nebo za ryzí pojem, který nemá základ ve skutečnosti. Ta tendence se v moderní biologii vsutku projevuje. Tak myslí *Rabaud*, že to, co nazýváme rodem, druhem a kmenem, neexistuje o sobě a proto že není důvodu připisovat větší význam druhu než individuu. Termín »druh« prý značí jen morfologický celek, je prý to jen konvenční etiketa, jejíž relativní hodnotu je třeba určit v každém jednotlivém případě (Étienne Rabaud, *Les éléments de biologie générale*, p. 293). To je přehnaně nominalistické pojetí, které je těžko uvést v soulad se skutečností, že v přírodě, zvláště v hmyzích společnostech, je celek nadřazen jedinci ; ale na druhé straně ovšem nic neopravňuje k ontologisaci druhů, v níž si někteří autoři libují : tak na příklad podle *Ruyera* je druh zvláštní bytost, velmi inteligentní, velmi dovedná a často — podle jeho soudu — líná nebo krutá, někdy vznešená a někdy obludná (Raymond Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*. Presses universitaires de France, Paris 1946, p. 140). Stejně chyby se dopouštějí biologové, kteří předpokládají existenci nějaké druhové entelechie. Pravda je uprostřed. Druh je sice systematický pojem, ale není to pouhá kategorie lidského ducha, poněvadž má základ ve skutečnosti.

Pojem změny.

O změně, ať je jakákoliv, platí zásady :

1. Při každé změně musí něco v obou termínech, v termínu výchozím (*terminus a quo*) i v termínu konečném (*terminus ad quem*) zůstat týmž (S th 1 q 45 a 2).

2. Vše, co se mění, částečně zůstává a částečně přechází (*C gent* 2 c 17).
3. Vše, co se mění, změnou něčeho pozbývá a něčeho nabývá (*S th* 1 q 9 a 1).
4. Vše, co se mění, je nedokonalé, poněvadž změnou buď něčeho nabývá, co nemělo, nebo něčeho pozbývá, co mělo. V prvním případě je to nedokonalé před změnou, v druhém po změně.
5. Měnitelné je jen to, co je složené.
6. Vše, co se jakýmkoliv způsobem mění, je nějakým způsobem v možnosti — *in potentia* (*S th* 1 q 9 a 1).
7. Každá změna se může díť jen v čase.

Pojem vývoje.

Vývoj je změna. Změní-li se jen případnosti, nastává změna jen případná a věc zůstává co do podstaty nezměněna. Zčervená-li zelené jablko, není to změna podstatná, nýbrž jen případná. Případnou změnou nemůže věc přejít do jiného druhu, poněvadž její podstatné znaky zůstaly nezměněny.

Změní-li se vlastnost (*proprium*), je to už změna týkající se podstaty a taková změna již nutně znamená přechod do jiného druhu. Tak kdyby živočich nemluvící nabyt řeči, přestal by být zvířetem a stal by se člověkem.

Změní-li se podstata věci, je zřejmé, že tím nastává i přechod do jiného druhu.

Vývoj předpokládá souvislost podstatných znaků. To, co se vyvíjí, musí být ve všech fázích vývoje podstatně identické. Je možno na příklad uvažovat o vývoji houslí jako o postupných změnách ve velikosti a tvaru nástroje, počtu strun a jejich ladění, ale nebylo by možno jako » vývoj « označit, kdyby najednou z houslí měl vzniknout turecký buben nebo klarinet. Jinými slovy, vývoj lze chápat jen na základě principu identity. V tom

smyslu praví svatý Tomáš : » To, podle čeho něco nabývá druhu, musí být upevněné a stojící jako nedělitelné » S th 1-2 q 52 a 1). Je-li vyvíjející se bytost ve všech fázích podstatně identická, nelze si představit vývoj jinak než jako přechod z možnosti (*potentia*) do uskutečnění (*actus*). Nové tvary organismů jsou nové v tom smyslu, že se aktualisovaly skryté potence tvarů dosavadních. Vše nové je v říši života nějak potenciálně a dispositivně obsaženo ve starém. To znamená, že každý vyšší tvar, který se vyvinul z tvaru nižšího, byl v tom nižším již preformován a že vývoj vyšších organických tvarů se řídí především principem jim immanentním, kdežto vnější vlivy jsou jen podmínky, které ten vývoj podporují nebo ztěžují. A jestliže v přírodních organismech byl již všechn organický život ve vloze preformován, znamená to dále, že jeho vývoj směřuje k určitému cíli čili že je účelný.

2. Princip odporu

Z principu totožnosti plyne neprostředně princip odporu, jenž zní : Jedno a totéž nemůže zároveň a v témž ohledu být a nebýt (*Idem nequit simul et sub eodem respectu esse et non esse*). Není možné, aby to, co si odporuje a tudíž se navzájem vylučuje, jednomu a témuž předmětu současně a v témž smyslu přináleželo i nepřináleželo. Ovšem v různé době a v různém ohledu může jedna a táž věc být a nebýt. Na příklad člověk může být chudý i bohatý, ale jen v různé době : napřed byl chudý a potom zbohatl. Ale také současně může být člověk chudý a bohatý, ale na různé statky : může být chudý vědomostmi a bohatý pozemskými statky.

Kdežto princip totožnosti se týká vztahu věci k sobě samé, týká se princip odporu vztahu věci k jiným věcem. Potvrzuje, že věc je totožná se sebou, ale tvrdí nad to, že ani v prostoru ani v čase se nemůže ztotož-

ňovat s žádnou jinou věcí, takže *a* a *non-a* nemohou náležet témuž podmětu. Je zřejmé, že *a* a *non-a* si odporují, jen když je připisujeme témuž podmětu. Mohou však existovat vedle sebe jako výroky o podmětech různých. Červená barva může existovat vedle zelené, kruh vedle čtverce. Jsou-li věci brány odloučeně, nemohou si odporovat. Rozmanitost a mnohost věcí neznamená odpor : *a* a *non-a* si neodporují, náleží-li různým podmětům.

Obrátíme-li princip odporu na věci existující v prostoru, zakazuje nám ten princip ztotožňovat ty věci. Má-li věc vlastnosti *abcd*, nemůže být ztotožňována s jinou věcí, která má vlastnosti *efgh*. I kdyby dvě věci byly jakostně stejné a jejich rozdíl by byl jen v poloze, nesměli bychom je ztotožňovat. Kdybychom tak chtěli přece činit, musili bychom u první věci odezírat od vlastností *abcd*, u druhé od vlastností *efgh*, což je možné jen abstrakcí od individuálních znaků. Ztotožnění je možné jen v mysli, v abstraktních pojmech, ne však v konkrétních věcech.

Obrátíme-li princip odporu na věci existující v čase, zdá se, jako by ten princip byl v rozporu s proměnami věcí. Ten rozpor je však jen zdánlivý, poněvadž proměnlivost věcí náleží již k jejich vlastnostem.

Princip odporu není jen zákon logický, nýbrž i zákon konkrétních věcí. Někteří myslitelé jej pokládají za platný jen pro obor myšlení, ale ne pro obor konkrétních věcí, jejichž skutečnost je jim jen výrazem odporu. Podle Heglovy » dynamické « logiky je všude ve světě konkrétních věcí samá kontradikce. Omyl Heglův je v tom, že pouhou různost už považuje za protiklad.

3. Princip vyloučeného třetího.

S principem odporu těsně souvisí princip vyloučeného třetího, jenž zní : Mezi dvěma odpory není střed-

ního členu (*Inter duo contradictoria non est tertium*). Smysl toho principu je : nemůže-li podle zákona odporu jedno a totéž zároveň a v témž ohledu být a nebýt, může jedno a totéž zároveň a v témž ohledu buď být nebo nebýt. Jen ta dvojí možnost je myslitelná : buď věc je nebo není. Proto je nemožné, aby mezi bytím věci a jejím nebytím, mezi jsoucnem a nicotou byl nějaký střední či třetí člen, který by nebyl ani jsoucnem ani nicotou, nýbrž něčím novým, složeným ze jsoucna a nicoty. Mezi jsoucnem a nicotou není přechodu (*Inter esse et non esse non est transitus*). Zákon vyloučeného třetího se zpravidla vyjadřuje formulí : *A est B aut non est B*. To znamená : jde-li o určitou vlastnost podmětu, musí se mu ta vlastnost buď přisuzovat nebo upírat. Růže je buď bílá nebo červená. Mravní čin je buď dobrý nebo špatný. Třetí možnosti není. Obrátíme-li princip vyloučeného třetího na věci v prostoru, vyjadřuje ten princip naprostou rozdílnost reálných věcí. Podstatné vlastnosti věcí činí věc nezaměnitelnou a neztotožnitelnou s jinými podobnými věcmi. Proto princip vyloučeného třetího znamená nesouvislost konkrétních věcí. *Jakubisiak* jej nazývá principem diskontinuity (*Essai sur les limites de l'espace et du temps*, p. 43). A naopak negace toho principu by vedla k naprosté homogenosti věcí.

Někteří logikové, na příklad *Sigwart*, by rádi omezili platnost principu vyloučeného třetího jen na věci přítomné, takže o věcech minulých a budoucích by neplatil. Věta » Sokrates je nemocen « a věta : » Sokrates není nemocen « prý si neodporují, poněvadž se obě vztahují k minulosti. Avšak když se výroky těch vět rozloučí na » nemocen « a » ne-nemocen «, je zřejmé, že platí věta : » Sokrates není nemocen «, poněvadž nemocen znamená živ, kdežto ne-nemocen znamená i mrtev. A jekoliž Sokrates je mrtev, platí : Sokrates není nemocen. Podobně prý věta » Zítرا bude svedena námořní bitva « není pravdivá ani nepravdivá. O věcech budoucích na-

hodilých ovšem nemůžeme tvrdit nic určitého. Ale uvážíme-li, že budoucnost je nějak obsažena v přítomnosti, je zřejmé, že zítra se stane buď jedno nebo druhé, ale nic třetího. Princip vyloučeného třetího platí nejen pro přítomnost, ale i pro minulost a pro budoucnost.

Platnost principu vyloučeného třetího byla nedávno uvedena v pochybnost i v souvislosti s Planckovou kvantovou teorií a Heisenbergovým principem indeterminace. Kvantová teorie, jež jediná souhlasí s pozorováním, ukazuje, že můžeme podržet buď prostoro-časové znázornění starých obrazů přírody, anebo přísný determinismus, ale nikdy obojí současně. *Heisenberg* vytkl rozdíl mezi starým a nynějším názorem takto :

» Klasická teorie : Příčinné vztahy mezi zjevy vyznačenými v prostoru a čase.

Kvantová teorie : Buď útvary vylíčené na podkladě prostoru a času (avšak s principem neurčitosti), nebo příčinný vztah vyjádřený matematickými zákony (v tom případě však fyzikální popis jevů v prostoru a čase je nemožný). «

Louis de Broglie zjišťuje prostě :

» Ve své vlastní oblasti, to jest v oblasti zjevů velmi malého měřítko, kvantová fyzika je neschopna udržet determinismus, to jest dokonalé předvídání pozorovatelných zjevů « (*Deucalion* n. 1, p. 213).

Zdalo by se, že kdyby platil princip indeterminace, bylo by nutno pokládat budoucí dění za náhodné a princip vyloučeného třetího by se nevztahoval na budoucí děje.

» Avšak zásada determinismu záleží v tom, že známe-li počáteční podmínky nějakého děje, můžeme určit a předem vypočítat jeho vývoj a budoucí stav. Determinismus připouští

pouze možnost předvídat budoucí jevy a předpovídat je s jistotou, kdežto princip indeterminace popírá možnost takové předpovědi. Věta : , Zjev A nastane zítra ' je za předpokladu stálosti jsoucna už dnes pravdivá nebo nepravdivá ; pravdivost nebo nepravdivost té věty je nezávislá na přijetí principu determinace nebo indeterminace. Ve skutečnosti nám princip indeterminace vůbec neříká, že onen děj je nebo není pravdivý už dnes, říká nám pouze, že nemůžeme předvídat jeho pravdivost nebo nepravdivost, vycházíme-li z přítomných podmínek svého poznání « (Émilie Fiszer, *Unité et intelligibilité*. J. Vrin, Paris 1936, p. 199-200).

4. Princip dostatečného důvodu.

Princip vyloučeného třetího učí, že ze dvou kontradiktorií (zároveň a v témž ohledu) je možné jen jedno. Je možný jen klad nebo zápor, nic třetího. Tu vzniká otázka : když nějaká věc existuje nebo neexistuje, kde je příčina, že existuje, po případě neexistuje ? Jeli-kož ze dvou kontradiktorických členů může ve skutečnosti (zároveň a v témž ohledu) existovat jen jeden a tudíž také jen jeden je myslitelný, musí jak skutečná existence jednoho z těch kontradiktorických členů, tak naše poznání té existence, po případě neexistence, být jak v reálném světě, tak v naší mysli dostatečně odůvodněna. Každý klad i každý zápor musí mít dostatečný důvod. To je podstatný smysl principu dostatečného důvodu. Jakmile tedy pro nějaký klad nebo zápor svědčí dostatečný důvod, nezávisí již na naší libovůli, chceme-li pravdu kladu nebo záporu uznat nebo neuznat.

Princip dostatečného důvodu vyžaduje, abychom uznali buď klad nebo zápor. Kdybychom tak neučinili, popírali bychom nejen princip dostatečného důvodu, nýbrž i princip vyloučeného třetího, princip odporu a totožnosti a bylo by pak nemožné poznat pravdu. Princip dostatečného důvodu je základem vědeckého poznání. Neobsahuje sice, jak Enriques připomíná,

žádné poučky, z nichž by bylo možno vyvodit nějaký vědecký poznatek, nýbrž je spíše podmínkou, aby určité pojmové vyjádření se hodilo na určitou skutečnost, je negativním kriteriem, které omezuje výběr vědeckých výkladů. Princip dostatečného důvodu není nějaký bůžek, který by mohl být sesazen, ani pouhý plod našeho subjektivního myšlení, kterým jen zvykově ze zjevu předchozího dovozujeme zjev následný, jak učí Hume. Kdyby to byl jen zvyk, mohli bychom se ho zbavit. Princip dostatečného důvodu má však základ ve skutečném světě, a proto vědecký pokrok je možný jen hledáním shody našeho myšlení se skutečností, a to v dvojím směru : shody myšlení s danou skutečností a shody skutečnosti s formou myšlení (F. Enriques, *Zur Geschichte der Logik*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1927, p. 233-237).

Základní rozumové principy jsou každému člověku neprostředně evidentní a nepotřebují důkazu, ba každý důkaz vylučují. Nejsou to však subjektivní výtvoři našeho myšlení, nýbrž mají základ v objektivní skutečnosti. Nutnost a nezměnitelnost těch principů plyne z jejich ontologické povahy. A jako náš rozum nemůže nic měnit na jsoucnu, jeho účincích a vzájemných vztazích těch účinků, tak nemůže nic měnit ani na jeho zákonech. A jelikož má za předmět jsoucno a jeho zákony, jsou reálné, ontologické zákony zároveň i zákony logickými. Je tedy mezi naším rozumem a skutečností světa určitá bytná shoda, která se nedá vysvětlit jinak, než že vnější svět je zvěcněná soustava božských idejí a že lidský rozum je odleskem rozumu božského, takže mezi božským rozumem, stvořenými věcmi a lidským rozumem je vnitřní obdoba a úměrnost.

3. Roztřídění věd

Dokud bylo lidské poznání rozsahem skrovné, mohl jedinec obsáhnout veškeré lidské vědění. Když však později poznatků přibývalo a nebylo možné je přehlédnout a v jednotu uvést, počala se jedna část vědění oddělovat od druhé a každá tvořila o sobě samostatný vědecký obor. Takových oborů časem přibývalo, čím více se lidské vědění rozšiřovalo. Ty obory se vymezovaly a navzájem odlišovaly z počátku spíše z důvodů praktických : potřeba učit se od jiného už sama vedla k určitému řádu a soustavnosti. Později však ten praktický základ dělby věd se počal vyvozovat i z vnitřní podstaty věcí a nabýval tak odůvodnění logického.

Z logického hlediska je třeba co do rozdělení věd rozeznávat dvojí předmět vědy, a to předmět materiální a předmět formální. Materiálním předmětem vědy je poznaná věc sama. Formální předmět záleží v tom, co věda přímo a vlastně na materiálním předmětu poznává nebo čím k poznání předmětu dospívá. První důvod, kterým se vědy specificky rozdělují, záleží v materiálním předmětu. Různost toho předmětu je základem různosti věd. Může se však stát, že jeden a týž materiální předmět náleží několika vědám, které se však od sebe podstatně liší, poněvadž mají různý předmět formální. Tak má fyzika a metafyzická kosmologie týž předmět materiální, totiž hmotný svět, a přece se obojí věda od sebe liší. Podobně lidská činnost je předmětem psychologie, etiky, sociologie, právní vědy a historie, ale poněvadž v každém tom oboru se ta činnost pozoruje jinak, jsou to formálně různé vědy.

Vzhledem k tomu dvojímu předmětu lze rozeznávat :

a) *Vědy formální a reálné.* Formální vědy mají za předmět pouhé tvary poznatelných předmětů odezírajíce úplně od jejich obsahu, jako na příklad matematika a formální logika. Vědy reálné se obírají věcmi samými

odezírajíce zase od jejich tvarů, jako na příklad přírodní vědy.

b) *Vědy empirické a racionální.* Vědy empirické jsou vědy zjišťující (*sciences de constatation*): zkoumají smysly vnímatelné jevy vnějších předmětů, a to jen potud, pokud se jejich příčiny a zákony dají vytknout a určit zkušeností. Jejich metoda je induktivní. Empirické jsou všechny vědy přírodní. Vědy racionální jsou vědy vysvětlující (*sciences d'explication*): vycházejí sice také z předmětů empiricky poznaných, ale neutkvívají na jejich smyslových jevech, nýbrž snaží se proniknout nad ně a za ně a nalézt jejich příčiny. Vysvětlující vědy jsou filosofie a matematika. Jejich metoda je deduktivní. Vědy zjišťující, ač určitým způsobem jsou též i vědami vysvětlujícími, poněvadž jinak by nebyly vědami vůbec, si samy nestačí a tudíž ústí do oblasti věd vysvětlujících, racionalisují se a kromě indukce užívají i dedukce.

c) *Vědy spekulativní a praktické.* Zkoumá-li věda svůj předmět bez zřetele k praktickému životu, sluje spekulativní, jako na příklad ontologie, která zpytuje nejvyšší příčiny jsoucna. Zkoumá-li však věda svůj předmět tak, že určuje zároveň i jeho vztahy k lidské činnosti, je vědou praktickou, jako na příklad etika. Scholastikové vyjadřovali poměr mezi spekulativní a praktickou vědou axiomatem: Bádavý rozum se liší od činného jen účelem (*Intellectus speculativus nonnisi fine differt a practico*). A poněvadž přechod z vědy spekulativní k praktické záleží v tom, že rozum uváživ pravdu o sobě snaží se určit i její vztah k lidské činnosti, říkali scholastikové: Rozum bádavý se stává činným rozsahem (*Intellectus speculativus extensione fit practicus*).

Svatý Tomáš Akvinský rozvrhuje vědy podle různého stupně abstrakce. Na prvním stupni abstrakce odezírá duch od hmoty jen v tom smyslu, v jakém je hmota principem individuace, odezírá tedy jen od individuálních znaků, ale ne od hmotnosti jako takové. Předmět takto nazíraný nemůže existovat bez hmoty a

jejích vlastností, ale nemůže být bez ní ani myšlen. Na prvním stupni stojí věda, kterou staří nazývali fyzikou, to jest poznání hmotné přírody.

Na druhém stupni abstrakce odezírá duch nejen od individuálnosti hmotných předmětů, ale i od jejich hmotnosti a zkoumá jen určité vlastnosti odloučené od hmotných těles — velikost, počet, tvar, které nemohou existovat bez hmoty (*s'il n'y avait pas de corps solides, il n'y aurait pas de géométrie*: kdyby nebylo pevných těles, nebylo by geometrie — Poincaré), ale jsou myslitelné bez ní. Na tom stupni je matematika a geometrie. A konečně může duch odezírat od hmoty i jejích vlastností vůbec a zkoumat jen jsoucno jako takové: to jsoucno je nejen myslitelné bez hmoty, ale může i bez hmoty existovat, jako Bůh anebo čirý duch. Na tom třetím stupni abstrakce stojí metafysika.

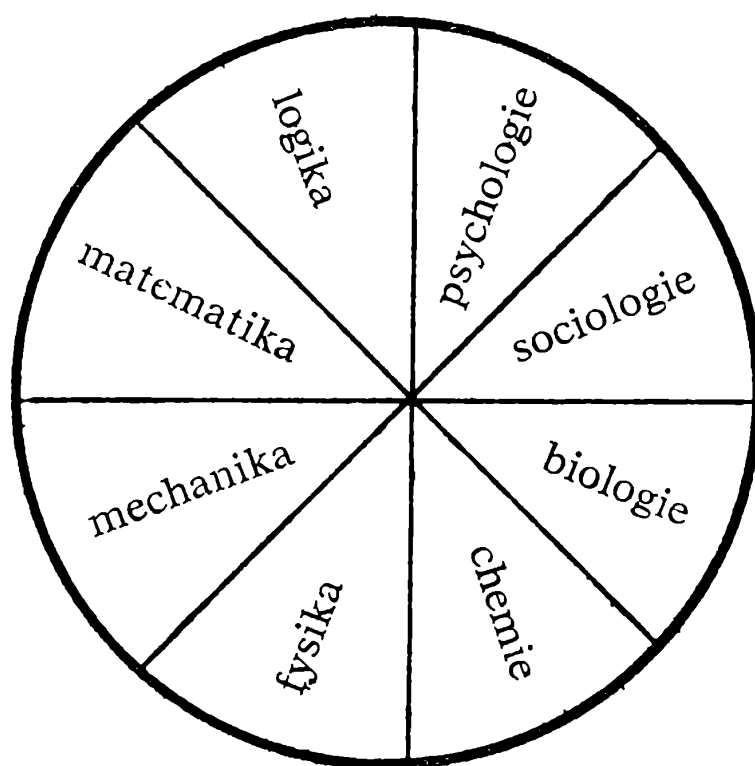
Je však ještě čtvrtý stupeň abstrakce, na němž duch zkoumá svůj předmět reflexně, pokud totiž je obsažen v poznávacím nebo volním úkonu (*in actu cognoscitivo vel volitivo*) lidské duše a zpytuje ty úkony po stránce formální, to jest podle jejich vztahu k rozumu a vůli. Na čtvrtém stupni abstrakce stojí logika a etika. Těch pět věd zahrnuje všechny ostatní. Žádná z nich však není druhé materiálně podřaděna ani nadřaděna, poněvadž každá má svůj vlastní předmět, který není pouhým druhem předmětu vyššího a širšího. Formálně a účelově však může mít jedna přednost před druhou. Formálně vyniká metafysika nad všechny ostatní vědy, poněvadž vychází z evidentních principů a má svůj vlastní obsah poznání z nejvyšších příčin, řešíc otázku odkud, čím a k čemu je vše, co jest, a poznávajíc, že nejvyšší příčina jsoucna je Bůh. Co do účelu vyniká nad ostatní vědy etika, poněvadž zaměřuje lidské činnosti k poslednímu cíli člověka a tudíž řídí i ostatní vědy, aby sloužily člověku k dosažení toho cíle. V určitém smyslu lze nejdůležitější vědou nazývat i logiku, poněvadž určuje správnost úkonů lidského rozumu, aby

člověk mohl poznat pravdu a v tom poznání pokračovat. A poněvadž poznání pravdy je cílem všech věd, musí se všechny vědy řídit zákony logickými. A v tom smyslu je nejvyšší vědou logika.

Logického charakteru věd a stupňů abstrakce do určité míry se drží i *Comte*, když stanoví svou známou stupnici věd: 1. matematika, 2. astronomie, 3. fyzika, 4. chemie, 5. biologie, 6. sociologie. Skutečné třídění věd lze podle jeho názoru uskutečnit jen mezi vědami, které nazývá »abstraktními«, neboť konkrétních jevů je nepřehledné množství, kdežto »abstrakce« jsou zjednodušení. V té stupnici podle jeho tvrzení každá číselně pozdější věda má složitější předmět než věda předchozí a o tu předchozí vědu se také opírá. Zároveň s přírostem složitosti nastává i úbytek povšečnosti. Dále tvrdí *Comte*, že ta stupnice vyjadřuje i posloupnou závislost věd a domnívá se, že je v ní naznačen i racionální postup vědecké výchovy. Stupnici Comtově vytkl nejprve *Spencer*, že astronomie není věda abstraktní, nýbrž konkrétní. Na základě toho pak zobecněla záměna mechaniky za astronomii. *Spencer* popřel také vývojovou posloupnost věd v Comtově stupnici a z ní plynoucí přípustnost lineárního seřazení věd. Názor Comtův, že vědy se vyvíjely tímž postupem, jak jsou seřazeny ve stupnici, je správný jen částečně, a proto souvislost věd v ní je třeba pokládat jen za statickou, nikoli za dynamickou: jinými slovy, jednotlivé ty vědy nelze klást nad sebe, nýbrž jen vedle sebe. Konečně se vytýká Comtově soustavě neúplnost: chybí v ní vědy o jevech duševních, psychologie a logika. Logiku sice uznává *Comte* za skutečnou vědu, ale nezařadil ji do své stupnice z toho důvodu, že pravidla té vědy platí ve všech vědách, a proto se mu ani nehodila do rámce dynamické posloupnosti. Logika sice stanoví pravidla pro všechny vědy, ale zároveň je i vědou jednotlivou, která má vlastní obor zkoumání. A poněvadž je vědou nejabstraktnější, náležela by v té stupnici na začátek, před mate-

matiku. Psychologii neuznával Comte za vědu pro její introspekční metodu. Jeho následovníci (Ward, De Greef, Giddings) ji zařadili mezi biologii a sociologii. V pozdějším svém díle *Système de politique positive* (1851) doplnil Comte svou stupnici vědou sedmou, kterou nazval » antropologií « či » morálkou « a její látku dělí na psychofysiologii, psychosociologii a » morálku «.

Soustavu Comtovu doplněnou na začátku logikou a na konci psychologií sestavuje Emanuel Chalupný v kružnici, v níž jsou vědy umístěny vedle sebe a tak odpadá neudržitelný Comtův dynamický předpoklad :



(Emanuel Chalupný, *Logika věd*. Základní orientace. Jan Pohořelý, Praha 1945, p. 64).

V té kružnici chybí ovšem etika a metafysika. Má-li tam své místo logika jako věda o správném myšlení, důsledně by tam měla být i etika jako nauka o správném jednání. Přírodní vědy by mohly tvořit jediný obor : » fysiku «. A jde-li o soustavu věd abstraktních, neměla by tam chybět metafysika. Rozdružení věd, jak je podává svatý Tomáš Akvinský podle stupňů abstrakce, je mnohem logičtější a životnější.

Moderní věda se stále specialisuje. Tím se lidské vědění sice rozšiřuje a prohlubuje, ale vzájemná souvislost lidského poznání stále více mizí. Specialisace sama o sobě není žádné neštěstí. Chyba je jen v tom, že specialisté se zpravidla nestarají o to, co se děje v jiných oborech, takže si navzájem nemají co říci. A největší chyba : specialisté často přeceňují své částkové vědění a vydávají je za vědění celé a domnívají se, že pojmy získané ve vlastním oboru platí i pro obory ostatní a že lze na příklad pojmy mechanické přenášet do biologie nebo pojmy zoologické beze všeho aplikovat na studium člověka.

Speciálního vědce toho druhu pokládá *Ortega y Gasset* za prototyp prostředního a davového člověka :

» Specialista nám pomáhá ukázat s mocnou konkrétností svůj druh a veškeru jeho podstatnou nevídanost. Neboť dříve se mohli lidé prostě dělit na učené a neučené, na větší nebo menší mudrce a větší nebo menší nevědomce. Ale specialista nemůže být zařazen do žádné z těch dvou tříd. Není vědcem, neboť nezná výslovně nic z toho, co nepatří k jeho specialitě ; ale není také nevědomcem, protože se zabývá vědou a zná výborně svůj zlomek vesmíru. Řekneme, že je učený nevědomec, což je svrchovaně povážlivé, neboť to znamená, že je mužem, jenž si bude vést ve všech otázkách, o nichž nic neví, nikoliv jako nevědomý, ale naopak se vši domýšlivostí člověka, který je ve svém oboru učencem « (*José Ortega y Gasset, Vzpoura davů. Orbis, Praha 1933, p. 95*).

4. Metoda a zákon

Veškeré lidské poznání se zakládá na smyslové zkušenosti podle staré zásady, že rozum poznává jen to, co dříve vnímaly smysly (*Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu*). Ale i když vychází ze smyslové zkušenosti, nezůstává věda při ní, nýbrž rozumovou činností postupuje nad tu zkušenost. Ryzí empirismus,

podle něhož věda nemůže nebo nesmí postupovat k poznatkům nadsmyslným, je-li uveden v praxi, popírá to, čemu učí v teorii. Věda nemůže zůstat při pouhém pozorování jevů, nýbrž sbírá je, srovnává a spojuje v jedno a tak objevuje vztahy mezi jevy, které nelze vidět ani slyšet a které jsou poznatelné jen rozumem. Ryzí empirismus je nemožný také z toho důvodu, že smyslová zkušenost nám nepodává úplný obraz skutečnosti. Základ vědy je pozorování. Ale abychom z pozorování něco měli, musíme vědět, co pozorování je a jakého druhu je to pozorování.

» Dejme tomu, praví Eddington, že nějaký ichthyolog zkoumá život v moři. Vrhne do vody síť a vyloví nějaké ryby. Prohlížeje svůj úlovek postupuje obvyklým způsobem a usoustavňuje svůj nález. Dospívá k dvojímu zevšeobecnění: 1. žádný mořský tvor není kratší než dva palce; 2. každý mořský tvor má hubu. Obojí je pravda o jeho úlovku a pravdou zůstává, kdykoliv ten badatel opakuje svůj pokus. — To lze brát jako přirovnání, v němž úlovek představuje naše poznatky a síť prostředky, kterými k nim dospíváme. Vrhání sítě odpovídá pozorování, neboť poznatek, který se nezakládá na pozorování, nemá místa ve vědě. Někáký divák může namítat, že první zevšeobecnění není správné: „Je nesmírné množství mořských tvorů, kteří jsou kratší než dva palce, jenže ta vaše síť není zařízena, aby je chytla.“ Ichthyolog odmítá tu námitku pohrdlivě: „Co se nedá chytit do mé sítě, je už samo sebou mimo oblast ichthyologického poznání a nenáleží do říše ryb, která byla vymezena jako oblast ichthyologického bádání. Slovem, co má síť nemůže chytit, není ryba. Jinak řečeno: nejste-li pouhý hadač, požadujete poznání světa získané jinak než metodami přírodní vědy a zřejmě i poznání takovými metodami neověřitelné. Jste metafysik“ « (Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*. At the University Press, Cambridge 1939, p. 16).

Quis custodiet ipsos custodes? Kdo bude pozorovat pozorovatele? Odpověď: epistemolog. Je třeba zkoumat, co vlastně a jak ti pozorovatelé pozorují. Pozoro-

vatelé pozorují řadu jevů, které se s určitou pravidelností opakují. Na příklad : po A následuje vždy B. Zahříváme-li těleso, zvětšuje se jeho objem. Tu pravidelnost pozorovatelé zevšeobecní a nazvou ji zákonem. Podobným krajním zevšeobecněním mohou pozorovatelé zjistit, že všichni ptáci mají teplou krev. Není sice možné pozorovat všechny jedince mající určitou vlastnost, ale na základě indukce se určitá vlastnost pozorovaná u mnohých jedinců připisuje všem jedincům téhož druhu. Ale poněvadž indukce toho druhu neuvádí všechny členy, kteří mají určitou vlastnost, je to indukce neúplná. Má-li závěr vyvozený z neúplné indukce být zcela jistý a stringentní a má-li mít povahu » zákona «, je třeba co možná největší počet stejných jevů podrobit experimentálnímu zkoumání. Kromě toho je třeba přihlížet i k tomu, zda ona vlastnost jedinců, kterou chceme jejich společnému druhu připisovat, náleží vskutku jejich vnitřní bytnosti a přirozenosti a není-li snad jen jejich nahodilou případností. Kdyby nějaký cizinec přišel do Cambridge nebo do Oxfordu a pozoroval, že studenti jsou v koleji před půlnocí, mohl by se domnívat, že objevil zákon lidské přirozenosti, že je něco v povaze studentů, co je nutí, aby byli doma před dvanáctou. Ale člověk znalý poměrů by ho poučil, že ta věc má zcela jiný základ : nařízení představených koleje. Z toho by sice nutně nevyplývalo, že ten zjev nemá vůbec základ v povaze studentů, ale vyplývalo by z toho, že nemá základ v lidské přirozenosti jako takové.

Výraz » zákon « budí představu normy, které se musí skutečnost přizpůsobit a podrobit. To však je politický význam toho slova. I když se moudrý zákonodárce snaží prikazovat jen věci, které mají nějaký základ ve skutečnosti, lze si myslet i zákon, který takového základu nemá : tak se vypravuje, že kterýsi orientální vladař vydal přísný zákon proti souboji, ačkoliv jeho poddaní ani nevěděli, co souboj je. Politický zákon určuje, co má nebo nemá být. Přírodní zákon je pokus

vyjádřit to, co je. *Enriques* upozorňuje na ilusi, kterou vyvolává pojem » zákona « ve vědě :

» Určité a posteriori na základě předchozích pozorování a pokusů vytvořené představy působí dojmem, jako by měly význam apriorní a jako by mohly být neomezeně rozšířeny mimo obor, do něhož náleží. Je tudíž třeba zdůraznit, že taková psychologická nutnost je jen pocit čiže subjektivní a že nemůže být uváděna jako důkaz objektivní skutečnosti « (Federigo Enriques, *Probleme der Wissenschaft*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1910, I. p. 106).

Co se týče fyzikálních zákonů, je důležité si uvědomit, že jsou to jen funkce mezi veličinami, jež jsou jen přibližně určitelné a náleží tudíž do oboru aproxima-
tivní matematiky. Vezmeme-li libovolný příklad, třeba gravitační zákon $k = f \cdot \frac{m_1 m_2}{r^2}$. V takovém zákoně jsou všechny veličiny měřitelné a určitelné jen přibližně : k, f, m_1, m_2, r a proto celá rovnice může mít jen přibližnou platnost (E. Gehrcke, *Physik und Erkenntnistheorie*. B.G. Teubner, Leipzig-Berlin 1921, p. 32). » Nepřesnost « přírodních zákonů není nepřesnost přírodního dění, nýbrž nepřesnost našich měření a našeho způsobu vyjadřování. Matematický vzorec, kterým se vyjadřuje přírodní zákon, je jen náš symbol přírodní zákonitosti.

Kritické zkoumání procesu indukce od Huma až po Keynesa ukázalo, že induktivní věda, ač si často není vědoma svých mezí, může vyvozovat jen závěry více nebo méně pravděpodobné. Někdy ta pravděpodobnost ve prospěch zevšeobecnění je ohromná, ale nikdy nedosahuje nekonečného stupně pravděpodobnosti, to jest naprosté jistoty. Před léty se pokládaly Newtonův zákon přitažlivosti a stálost chemických prvků za zcela jisté a vskutku pravděpodobnost ve prospěch těch principů byla tak veliká, že jsme byli všichni ochotni vsadit svůj poslední šilink na jejich

pravdivost. Ale Einstein a Rutherford dokázali, že se mýlíme a že naše peníze by byl shrábl hráč, který by měl odvahu přijmout naši sázku. Zkušenost potvrzuje moderní teorie a stále ukazuje, že generalisace nebo zákony indukcí stanovené je třeba pokládat za pouhé pravděpodobnosti, i když jsou obecně brány za pravdu (William Cecil Dampier, *A History of Sciences*. At the university press, Cambridge 1948, p. 469).

Eddington dělí přírodní zákony na tři třídy :

1. Identické zákony — jako je zákon zachování hmoty nebo energie, které jsou matematickými identitami poplatnými způsobu, jak byly stanoveny.

2. Statistické zákony — které popisují chování davů, ať se skládají z atomů nebo z lidí. Náš značný smysl pro mechanickou nutnost má původ v tom, že jsme až do nedávna byli zvyklí vyjadřovat atomy velkými čísly. Jednotnost přírody je jednotnost průměrů. Duch vytvořil model přírody, aby vyhověl těm zákonům.

3. Transcendentální zákony — které nejsou zřejmými identitami obsaženými v našem modelu. Týkají se individuálního chování atomů, elektronů a kvant. Netýkají se nutně věcí, které jsou stálé, ale věcí, které jsou v pohybu a které si vynucují naši pozornost ; ale poněkud odpuzují, poněvadž jsou našemu rozumu nepochopitelné.

Smysl vší vědecké práce je hledání souhlasu mezi našimi představami a skutečností. Logická pravda není nic jiného než shoda myšlenky a věci. V té práci může vědec vycházet z reality a své myšlenky utvářet podle ní. To je cesta indukce. Ale může také vycházet ze svého myšlenkového schematu a hledat fakta, která by se do toho schematu hodila. To bychom mohli označit jako realizaci.

V obojím postupu se klade důraz na experiment. V prvním případě se z experimentu vychází, v druhém se hledá dodatné potvrzení určité myšlenky experi-

mentem. Ovšem taková dodatná verifikace myšlenky experimentem se musí opět vztahovat na co možná největší počet zjevů a je z hlediska epistemologického podrobena týmž požadavkům jako neúplná indukce. Rovněž platí, že každý pokus, ať je jeho účel indukční nebo verifikační, musí být vykládán striktně, to znamená, že se do něho nesmí vkládat víc než v něm skutečně je. Kterýsi chemik se přiznal, že ze své zásoby si občas vybírá různé látky, slučuje je a pozoruje, co z toho bude, a tak všelicos objevuje. Nazýval to »nasloucháním přírodě«. Zkoumal skutečně přírodu? Ne, koupil ty látky v obchodě; tam se dostaly z továrny, kde byly vyrobeny za určitých podmínek. Experimentoval tedy na základě různých manipulací, které s těmi látkami vykonali jiní. Byla to ještě příroda?

Často se zapomíná, že pokusem se věc, ať atom nebo živá věc porušuje a že tedy relace o tom není obraz věci, jak je, nýbrž věci, jakou ji učinil experimentátor, například že z atomu vyrazil elektron nebo že živou bytost zabil a rozpitval.

» Představme si umělce, praví Eddington, který tvrdí, že v hrubě otesaném balvanu je skryta lidská podoba. Náš rozum se bouří proti takové antropomorfní představě. Je nemyslitelné, že by příroda vložila takovou podobu do balvanu. Ale umělec se pokusí experimentálně dokázat své tvrzení a počne před námi oddlabávat kusy kamene, až se objeví předpokládaná podoba. Ale touž cestou objevil Rutherford jádro atomu. A dokonce vidíme, že fysik si dovoluje víc než sochař. Sochař odštěpuje kámen, aby obdržel žádoucí podobu. Fysik jde dále a přidává materiál, je-li třeba — zákrok, který nazývá odstraněním negativního materiálu. Uzátkuje otvor říkáje, že odstraňuje positron. A dále tvrdí, že to, co vyšlo, bylo už zde « (Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, p. 110-121).

Vědy, v nichž platí matematická zákonitost, se nazývají vědami exaktními. Nesmí se však přehlížet, že exaktnost má své meze.

» Byť byly dosažené úspěchy vědy sebevýznamnější a byť kýžený cíl se zdál sebebližší, zeje z hlediska exaktní vědy nepřeklenutelná propast mezi světem fenomenologickým a metafysicky reálným a ta propast vyvolává stálé a neuklidnitelné napětí, které se v pravém badateli projevuje jako nevysychající pramen vědního úsilí. Zároveň však si uvědomujeme, že je zde hranice, kterou exaktní věda nedovede překročit. I když její výboje sahají do hloubky a rozpínají se do šíře, nepodaří se jí nikdy učinit poslední krok do světa metafysického. V tom rozporu, který se jeví tím, že jsme nuceni předpokládat reálný svět v absolutním smyslu a že na druhé straně přesto nejsme schopni jeho podstatu úplně pochopit, spočívá iracionální prvek, který nutně tkví v podstatě exaktní vědy: její hrdé jméno nás nesmí uvádět v pochybnost o významu toho prvku. Avšak okolnost, že věda sama na základě vlastního poznání si klade meze, musí posilovat důvěru ve spolehlivost oněch výsledků, k nimž dospívá na základě svých nesporných předpokladů svými přísnými experimentálními a teoretickými metodami « (Max Planck, *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaften*. J. A. Barth, Leipzig 1958, p. 21-22).

Není věci, o které bychom věděli všechno. Kdybychom poznávali věci přesně, jak jsou (*adaequata ut sunt in se*), měli bychom tolik specifických věd, kolik by bylo věcí takto poznanych :

» A to vzniká tím, že naše vědy jsou nedokonalé, neodpovídají plně věcem a přesně je nevystihují. Neboť kdyby nějaká věc byla dokonale vystihována, byla by základem své vlastní vědy druhově odlišné od jiných věd a věda by nepotřebovala souřadnosti pojmů a každá věc by se dala vyjádřit vlastními dokonalými pojmy « (Joannes a S. Thoma. *Curs. Phil., Log. II*, P. q 27 a 1).

Tak víme na příklad o rtuti, že je to hmotná podstata, tekutý kov, ale jeho specifický rozdíl od jiných podstat neznáme. A máme-li přesně vyjádřit rodové pojmy, podáváme jen empirický a popisný výměr, který však nečiní vlastnosti toho tělesa pochopitelnými. Ří-

káme pouze : rtuť je kov, který je za obyčejné teploty tekutý, stříbřitě bílý, tuhnoucí při -40° , vřící při 360° , velmi hustý ; jeho soli jsou velmi účinná, ale i velmi jedovatá antiseptika.

Konstatujeme fakta, ale nevíme, *proč* to tak je. Totéž platí o kterékoli rostlině nebo o kterémkoli zvířeti. Je to tím, že hmota odporuje našemu rozumění a činí hmotné předměty takřka neprůhlednými, takže poznáváme spíše jen jejich znaky a ne vlastnosti v ontologickém smyslu, slovem, bytnost věcí ve své specifčnosti nám zůstává skryta.

Naše poznání smyslové přírody je » symbolické « nebo » slepé «, jak říkal Leibniz.

Věda je soustava vztahů. Podle Einsteina je účelem veškeré vědy utřídit naše zkušenosti a uvést je v logickou soustavu. K tomu poznamenává *Poincaré* :

» Věda jest jen třídění a třídění nemůže být pravdivé, nýbrž jen pohodlné. Ale je pravda, že je jen pohodlné ; je pravda, že je pohodlné nejen pro mě, nýbrž pro všechny lidi ; je pravda, že bude pohodlné i pro naše potomky ; a konečně je pravda, že to nemůže být náhodné. Slovem, jediná objektivní skutečnost jsou vztahy mezi věcmi, z nichž vyplývá harmonie světa. Ovšem ty vztahy a ta harmonie nemohou být pochopeny mimo ducha, který je poznává nebo cítí. Jsou však přesto objektivní, poněvadž všem myslícím bytostem společné « (Henri Poincaré, *Der Wert der Wissenschaft*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910, p. 204).

Pokud jde o hmotný svět, zkoumá vědec vztahy pozorovatelných věcí a jejich projevy v rámci prostoru a času. Nespokojuje se ovšem s pouhým popisem, stopuje i obecnou bytnost věcí, jejich příčinnou souvislost, jednotící kořeny, z nichž vyrůstá celé naše poznání přírody a z nichž by bylo možné vydobýt deduktivně nové poznatky. Ta touha vysvětlit zjevy z určitých principů otvírá pak bránu do světa hypotheses vytvářených sice spekulativně, ale kontrolovatelných zkušeností.

5. Hypothesa

Hypothesa je tvůrčí úkon ducha, který předjímá vlastní vědecké poznatky a důkazy. *Galilei* nejprve předpokládal, že pád je zrychlený pohyb a potom teprve ten předpoklad ověřil pokusem :

... ad investigationem motus naturalis accelerati nos quasi manu duxit animadversio consuetudinis atque instituti ipsiusmet naturae in ceteris suis operibus omnibus, in quibus exercendis ita consuevit mediis primis, simplicissimis, facillimis.

Newton sice prohlásil : *Hypotheses non fingo*, ale jeho hypothesa obecné gravitace je jedna z nejsmělejších hypothes. Cl. *Bernard* tvrdí, že hypothesa je nutné východisko vši experimentální vědy, *Urbain* prohlašuje, že potlačit hypothesu znamená ochromit inteligenci, *Poincaré* soudí, že matematik se nemůže obejít bez hypothesy. Hypothesa je kvas vědeckého života. Cl. *Bernard* zdůrazňuje, že experimentální ideje nejsou vrozeny a že je tudíž třeba je vytvořit. *Poincaré* tvrdí, že kdyby *Tycho de Brahe* měl desetkrát přesnější přístroje, nebylo by ani *Keplera* ani *Newtona* a ani astronomie. Je pro vědu neštěstí, narodí-li se vědec příliš pozdě, to jest když už pozorovací prostředky jsou příliš dokonalé (*Henri Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. G. B. Teubner, Leipzig-Berlin 1914, p. 182*).

Hypothesa je předběžné ukojení badatelské touhy a zároveň přípravná cesta a most k nalezení pravých vědeckých poznatků, poněvadž navádí badatele, aby v určitém směru hledal. Kdo hledá, nalézá. Nalézá někdy i něco jiného než hledal, ale i to má často nesmírnou cenu. Obecný smysl hypothesy je zevšeobecnění, stanovení obecného pojmu tím, že více dějů chceme vysvětlit z jediného principu.

Každé zevšeobecnění je hypothesa : má tedy hypothesa nutnou funkci, kterou dosud nikdo nepopíral.

Ale hypothesis se musí co nejdříve a co nejčastěji podrobovat verifikaci. Je samozřejmé, že se jí musíme vzdát bez postranních myšlenek, jakmile v té zkoušce neobstojí. Vskutku tak činíme, ale někdy nás mrzí, že tak musíme činit. Zavržená hypothesis není však neplodná. Někdy prokáže vědě větší služby než hypothesis správná. Nejen že dává příležitost k rozhodujícímu pokusu, ale je možné, že by takový pokus se stal jen náhodně a nebyly by z něho vyvozeny žádné závěry, kdyby tu nebylo té hypothesisy. Jsou však i hypothesisy nebezpečné, a to jsou hlavně ty, které tvoříme nebo přijímáme nevědomě. A poněvadž si nejsme vědomi, že jich užíváme, jsme neschopni se jich vzdát (Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, p. 152-3).

Hypothesisy mohou být na škodu také v tom případě, vydávají-li se za to, čím nejsou, anebo neužívá-li se jich náležitým způsobem. Tu již nepodporují vědecké bádání, nýbrž jsou mu na překážku. Jednak vyvolávají dojem, že pravda je již nalezena a že netřeba už dále pátrat, jednak se odpírá těm, kdo dále pátrají. Uzavřenost a dovršenost vědy je vůbec nejhorší a nejškodlivější hypothesis :

» Na počátku svých fyzikálních studií, vypravuje Max Planck, jsem se snažil poznat podmínky svých budoucích studií a perspektivy, které se mi otvírají, a šel jsem na radu k svému ctihodnému učiteli Philippu von Jollymu. Ten prohlásil, že fyzika je věda, která dospěla již k vysokému stupni vývoje a téměř k úplné zralosti. A poněvadž princip zachování energie je jaksi její korunou, obdrží již brzy svou definitivní formu. Jsou prý ještě tu a tam nějaká zákoutí, kde není všechno docela v pořádku, ale vcelku je prý soustava dostatečně zajištěna, takže fyzika se velmi zřetelně blíží k dokonalosti, již dosáhla geometrie již před věky « (Max Planck, *Initiation à la physique*. Flammarion, Paris 1941).

Hypothesis může ovšem podržet i charakter ryze metodický, to znamená, že se předpokládá něco, co

jinak odporuje pravdám již bezpečně zjištěným, ale jen za tím účelem, aby se ukázala vlastní nemožnost takové hypotézy. Ten druh hypotézy znali již scholastikové, když si na příklad dávali otázku, zdali by byla možná nějaká věc nebo prostor, kdyby nebylo Boha ; zda by mravní povinnost měla dostatečnou sankci, kdyby nebylo posmrtného života ; zda by bylo rozumné poslouchat světskou vrchnost, kdyby se Bůh o svět nestaral.

Jde-li o verifikaci hypotézy, platí tyto hlavní požadavky :

a) Hypotéza je soud, jehož pravdivost není dokázána, nýbrž se jen předpokládá za tím účelem, abychom na jeho základě vyložili řadu zjevů již poznanych. Ten soud tedy není jistý, nýbrž jen pravděpodobný. Proto musí mít hypotéza nějaké pozitivní důvody, proč se právě ten soud bere za podklad a ne jiný. Tím pozitivním znakem je pravděpodobnost a ta je opět podmíněna nějakými důkazy, třebas o sobě příliš slabými, aby vylučovaly všechnu pochybnost a možnost opaku.

b) Druhý požadavek, jemuž se musí hypotéza podrobit, je shoda se zjištěnými a již dokázanými vědeckými poznatky. To je ovšem požadavek spíše negativní. Ale i pozitivně má hypotéza dokázané poznatky potvrzovat a vysvětlovat, sice jinak zůstává zcela osamocena.

c) Třetí požadavek se týká poměru hypotézy k jiným hypotézám. Z hypotéz vzájemně si odporujících je pravděpodobnější ta, která má pro sebe více důkazů. Ale poněvadž ani jedna ani druhá nepřináší dokázaný poznatek, lze je přijímat obě, dokud jedna nebo druhá se nestane zcela jistou nebo nepravděpodobnou. Pouhá novost nějaké hypotézy sama o sobě není důkazem její přednosti před staršími hypotézami a také ovšem ne důkazem její pravdivosti. Hypotézy, které jsou ve shodě s obecným věděním, to vědění spojují a v jeden názor sjednocují — takové hypotézy se nazývají teorie — mají přednost před hypotézami, které uvádějí pro každý zjev zvláštní příčiny. Dá-li se totiž

hypotheticky vysvětlit celá řada zjevů z jednoho zjevu základního, takže vzniká jednotný celek, je to už samo o sobě pravděpodobné. Kritika hypotézy musí počítat se stupněm vývoje ve vědě. Podle toho, jaký je stupeň toho vývoje, má hypotéza větší nebo menší rozsah a účinnost.

I když se hodnota hypotézy může zajistit jen kritikou, nesmí ta kritika potlačovat tvůrčí rozmach. Je lépe tvořit a mýlit se než vůbec netvořit. Určité omyly jsou i užitečné. Chyba se časem ukáže. Jen ten nechybí, kdo nic nedělá. Ale nic nedělat je chyba největší.

Hypotéza má ovšem hodnotu jen pokud je ověřitelná. Konkrétní zásady ověřitelnosti stanoví H. Weyl tři :

- 1) Souhlas se vší zkušeností a vyloučení jakéhokoliv rozporu.
 - 2) Vyloučení zbytečných, ryze dogmatických složek, které nemají vliv na pozorované jevy.
 - 3) Zachování zásady dostatečného důvodu.
- (*Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft. Handbuch der Philosophie* 1926).

Hodnota hypotézy záleží na stupni její objektivitu. Je známo, že si každá hypotéza nárok na objektivitu činí. Otázka však je, zdali ty vztahy a souvislosti, jak je vidí hypotéza dneška, se potvrdí i zítra. Dějiny vědeckých hypotéz jsou jen dějiny střídání a hroucení nejrůznějších domněnek :

» Co tu vidíme ? Na první pohled se nám zdá, že teorie trvají jen jeden den a že se zříceniny kupí na zříceniny. Dnes vznikají ; zítra jsou v módě ; pozítřku jsou klasické ; a následujícího dne jsou zastaralé a nakonec bývají zapomenuty. Přihlédneme-li však bedlivěji, poznáváme, že to, co se tak rozpadá, jsou takové teorie, které nás chtějí poučovat, co věci jsou. Avšak něco z těch teorií trvá. Jestliže některá z nich odhalila nějaký skutečný vztah, je ten vztah s konečnou platností získán a najdeme jej v nové podobě v jiných teoriích,

které přijdou po ní a budou převládat » (Henri Poincaré, *Der Wert der Wissenschaft*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910, p. 202).

Ten rej hypotheses, jejich střídání, překonávání, stárnutí a odumírání, je dokladem, že ani přírodní vědy ani přírodní filosofie, která se opírá o jejich výsledky, nevychází z okruhu zásad, jichž přes nesmírný pokrok ve vědách a nepopěrnou užitečnost hypotheses, neubývá, nýbrž přibývá: vpravdě je lidské vědění jako koule, která stále roste — tou měrou, jakou se zvětšuje její objem, vzrůstá také počet jejích styčných bodů s neznámým. A tak věda není smrt tajemství, nýbrž jeho zrození. A to budí až závrať:

» *Meglio oprando obliar senza indagarlo questo enorme mister del universo.* «

» Lépe je zapomenout v práci na to úžasné tajemství vesmíru než bádati o něm. « (Carducci)

6. Hlavní problémy vědy

1. Hmota

Vědecký názor na hmotu se zdál v minulém století dovršen hypotheses *Daltonovou*, podle níž 1. atom je nejmenší myslitelná částice hmoty, dále už nedělitelná; 2. je tolik různých atomů, kolik je prvků; 3. atom jednoho prvku nelze změnit v atom prvku druhého.

Pohřební řeč nad Daltonovými větami pronesli 1903 *Rutherford* a *Soddy*: atom není nejmenší stavební jednotkou hmoty; 2. mezi atomy jednotlivých prvků není rozdíl v jakosti, nýbrž jen v množství stavebních jednotek.

Že atom není nejmenší, neproměnná a dále nedělitelná částice hmoty, se ukázalo výzkumem radioaktivity jako ryze atomické vlastnosti. Bylo zjištěno, že

atom — aspoň atom radioaktivních prvků — je složitý útvar uzavírající v sobě lehčí atomy jiného prvku (helia částice α) a vybavený značnou energií; že je s to měnit své vnitřní uspořádání a že každá taková změna je spojena s uvolněním určité části vnitroatomické energie v podobě záření. Další studium radioaktivních látek a jejich záření, v první řadě paprsků α , vedlo k poznání, že složitá atomová stavba není jen vlastností radioaktivních prvků, nýbrž všech prvků vůbec.

Na základě výzkumů o průchodu částic α hmotou pronesl *Rutherford* 1911 názor, že atomy prvků obsahují ústřední jádro, jež je nabitě kladně a soustřeďuje v sobě celou hmotu atomu. A poněvadž navenek jsou atomy elektricky neutrální, soudil, že kladný náboj jádra musí být vyvážen stejným počtem nábojů záporných, které v podobě elektronů krouží kolem jádra jako planety kolem slunce. To Rutherfordovo pojetí atomů se osvědčilo a je dosud základem našich představ o jejich stavbě.

Již asi sto let před tím pokládal anglický lékař *Prout* vodík za základ všech ostatních prvků. Pokusy ukázaly, že od vodíkového atomu lze odtrhnout jeden elektron a že potom z něho zbývá částice kladně nabitá. Dalo se předpokládat, že ta částice je jádrem vodíkového atomu. *Rutherford* ji nazval protonem. Je to základní stavební jednotka atomů. Náboj protonu je elementární kvantum kladné elektriny. Elektrony pak nejsou nic jiného než katodové záření a částice β při radioaktivní proměně. Náboj elektronu je záporné elementární elektrické kvantum.

Původní názor, že protony a elektrony jsou jediné složky atomů, musil být opuštěn vlivem objevů z počátku třicátých let. 1930 ostřelovali němečtí fyzikové *W. Bothe* a *H. Becker* částicemi získanými z polonia prvek beryllium a zjistili, že z něho vychází záření pronikavější než je záření paprsků γ . Záhadu rozluštil 1932 anglický fyzik *James Chadwick* vystihnuv, že nejde o pouhé záření paprsků, nýbrž o částice o hmotě stejné

jako protony, ale bez elektrického náboje a dal jim tudíž název neutrony.

Při studiu kosmického záření objevil kalifornský fyzik C. D. *Anderson* 1932 částice předpověděné Diracem, totiž kladně nabité elektrony, jež byly nazvány positrony. Pomocí zvlášť tvrdých paprsků γ vyrobil positrony uměle francouzský fyzik *Joliot*. Při dopadu takových paprsků na některé látky vzniká elektron a positron. Na základě toho vyslovil Joliot domněnku, že paprsky γ se tu mění v hmotu. Positron je podle toho něco, co z počátku nemá obvyklé vlastnosti hmoty, nějaký čas je podržuje a pak je ztrácí. To ukazuje, že hmota a energie je totéž. A je-li tomu tak, nemůže positron zaniknout beze stopy. Tak jako vznikl ze záření paprsků γ , musí se opět proměnit v záření. I to dokázal Joliot: positron odchází ze světa v objetí s elektronem a tím vzniká zářivá energie v podobě dvou fotonů.

V kosmickém záření byla objevena i částice, jež má ve struktuře atomu úlohu jako zprostředkovatelka vnitroatomických sil. Byla předpověděna 1935 *Yukawou* a nazývá se meson nebo též mesotron. Z Yukawovy teorie vyplývá, že meson může mít náboj buď kladný nebo záporný, případně i být bez náboje, a že se po velmi krátké době svého zrodu rozpadá na elektron nebo positron a na hypotetickou částici zvanou neutrino.

Yukawa si představoval mesony jako tmel, který drží atomové jádro pohromadě. Skeptici mluvili o »strašidlech uvnitř atomu«. Ta strašidla se však objevila v kosmických paprscích, které vnikají z vesmíru do zemské atmosféry. Nebyly to však částice Yukawovy — na to byly příliš lehké.

I počal lov na mesony. Byly vybudovány nové stroje na zkoumání nejmenších částic hmoty, jež všechny pracují na principu, který v r. 1932 objevil Ernest O. *Lawrence*. Nynější »inventář« atomového jádra je velmi bohatý. Dávno už není atomové jádro malým a

klidným světem. Dalšími výzkumy se zjistilo, že místo tří elementárních částic jich je deset, pak třicet — a dnes už jest jich přes sto. A ani jaderné částice nejsou pouhými body bez vnitřní struktury. Obsahují opět jádro, které je obklopeno mrakem mesonů. Nejtěžšími dosud objevenými částicemi nejsou elektrony a protony; částice sigma a xí jsou těžší. Řeckými písmeny jsou označeny i mesony. Meson, který předpověděl Yukawa, se dnes jmenuje pí-meson nebo jednoduše pion, lehký meson se označuje jako myon. Z lehkých částic nejzajímavější je neutrino. Nedávno bylo dokázáno, že existují i dva páry neutrin. Neutrina, elektrony, světelná kvanta a protony jsou jediné částice, které mají neomezenou životnost. Neutrony jsou stálé asi 15 minut. Všechny ostatní elementární částice existují jen miliontinu, miliardtinu, ba dokonce jen bilióntinu vteřiny.

Pokroky teoretické fyziky vedly takřka k úplnému rozplynutí pojmu hmoty, jak byl běžný dřívější vědě. Nesmírná obtíž pak vznikla pro naši představivost, když se ukázalo nade všechnu pochybnost, že hmota se může proměňovat ve světlo a světlo opět ve hmotu. A jelikož světlo má povahu vlnovou, bylo nutno usuzovat, že hmota je vlastně vlnění. Byl vysloven i názor, že rozdíl mezi hmotou a zářením by mohl být v tom, že by se hmota pokládala za vykrystalisované záření o menší rychlosti než je rychlost světla a záření by se pokládalo za hmotu pohybující se rychlostí světla. Moderní fyzika má tendenci převést vesmír na vlny. V té tendenci se snoubí nejnovější vědecké poznání s nejstarší tradicí lidstva o vzniku světa. Úvahy převádějící vesmír na světelný svět (svět - světlo !) se shodují s biblickou zprávou o tvůrčím úkonu prvního dne, kdy Bůh řekl: Budiž světlo! A stalo se světlo (*Gen 1,3*).

To, co se nám zdá čímsi pevným, co je hmatatelné, měřitelné, važitelné a pitvatelné, je ve světle atomového bádání jen napětí elektriny kladné a záporné a v důsledku Andersonova objevu pouhé záření, jež na chvíli

se zdá něčím » hmotným«. Karl *Pearson* praví, že hmota je nehmota v pohybu (*matter is nonmatter in motion*). Studium mikroenergetiky nás vede k » odhmotnění«
hmoty. Svým energetickým vývojem je atom vznikání i bytí, pohyb i věc (Gaston Bachelard, *Le nouveau esprit scientifique*. Félix Alcan, Paris 1937, p. 63, 67, 68). Atom, jehož nitro se podobá sluneční soustavě, v níž kolem kladně nabitého jádra krouží záporně nabité elektrony, představuje vlastně veliké prázdno a zcela maličké množství skutečné hmoty. 1 m³ platiny obsahuje méně než 1 mm³ hmoty ve vlastním smyslu. 1000 m³ železa obsahuje méně než 1 mm³ atomových jader vážících celkem asi 8000 tun, kdežto ostatní prostor je prakticky prázdny. Hmota není kontinuum, nýbrž diskontinuum.

Oběžných drah elektronu je velké množství, ale nejsou libovolné. Elektron může pohltit foton a přeskočit na vzdálenější dráhu, ale jen v tom případě, že je k dispozici určité kvantum energie. Každá z drah odpovídá určitému kvantu. Kvantum je uzavřená a nedílná jednotka energie. Elektrony nejsou v podstatě nic jiného než elementární kvanta elektřiny záporné podobně jako pozitrony elektřiny kladné. Fotony jsou kvanta světelných vln roentgenových a radiových. Jejich energie je nestejná a jejich kmity též. Násobí-li se energie fotonu časem jeho vlny, vychází vždy stejný součin, tak zvaná Planckova konstanta ($h = 6,554 \cdot 10^{-27}$).

Jako atom měl být vysvětlením molekuly, tak protony, neutrony, elektrony a pozitrony a jiné prvky mají být vysvětlením atomu. Atomy jsou roje kladných a záporných elektrických nábojů. Atom je » něco, co dělá něco«
(Eddington). Nevíme, co je atom, víme jen, co do něho vchází a co z něho vychází (Heisenberg). Známe jen děje. Sirka je ve tmě neviditelná — jako by neexistovala. Projevuje se jen, když jí někdo škrtne a když začne hořet. To hoření dokazuje existenci sirky. Ale hořící sirka už není sirka. Podobně je to i s atomy.

Jejich existenci známe jen z jejich projevů. Abychom je mohli pozorovat, musíme je k těm projevům donutit. Musíme podráždit elektron fotonem. Ale to, co potom vidíme, není elektron, jak byl, nýbrž částice vyrušená nárazem. A poněvadž neznáme počáteční rychlost té částice, nemůžeme předpovědět její budoucí dráhu a posici.

Pouvoir není nutně *savoir*. Dovedeme vyrobit velmi přesné rozhlasové přijimače, ale nevíme, co jsou elektrony, které krouží v jejich lampách. Pokoušíme se léčit rakovinu radiem, ale nevíme, co jsou paprsky gamma. A hlava se nám točí, pronáší-li fysik protichůdná tvrzení, na příklad :

Elektron je tělísko.

Radiace je vlna.

Elektron je zde.

Elektrony, které mění posici, tvoří elektrické pole.

Elektron je vlna.

Radiace je tělísko.

Elektron je jinde.

Elektrony, které obíhají kolem jádra, netvoří elektrické pole.

Rozdíl mezi tělískovým zářením na straně jedné a elektromagnetickými vlnami na straně druhé se zdá na první pohled jasný: tělískové paprsky se » skládají « z hmotných částic: elektromagnetické paprsky » jsou « elektrické vlny. Tělískové záření přenáší hmotné částice ze zdroje záření na ozařovaný předmět; elektromagnetické vlny přenášejí energii ze světelného zdroje na ozářené těleso. Ten příkrý protiklad počal však mizet, když Albert *Einstein* v malé studii *Ist Trägheit eines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig?* (Annalen der Physik 17. 1905) dokázal, že hmota tělesa se umenšuje, vydává-li to těleso energii ve formě záření: zmenší-li se energie o množství L , umenší se masa (kvantita hmoty) v míře vyjadřitelné zlomkem, jehož čitatelem je L a jmenovatelem čtverec rychlosti světla. Einsteinův názor se potvrdil. Jeho učení o rovnosti hmoty a energie je dnes nejdůležitějším a nejzákladnějším zákonem mo-

derní fyziky : hmota může být pokládána za určitý druh vysoce zhuštěné a soustředěné energie. Je však jasné, že hmota se nemůže současně skládat z tělísek a vln, poněvadž obě představy jsou příliš rozdílné. Spíše se musí hledat řešení obtíže v tom, že obě představy, představa tělíska a představa vlny mají právo platit jen jako analogie, které se někdy hodí a někdy selhávají. To je názor *Heisenbergův* :

» Pokusně je dokázáno jen tolik, že elektrony se při určitých pokusech chovají jako částice, ale není vůbec dokázáno, že elektrony mají všechny vlastnosti tělísek. Totéž platí mutatis mutandis pro obraz vlnový. Obě představy si mohou činit nárok na platnost jen jako analogie v určitých pomezných případech ; jako celek však nelze atomové jevy přímo v naší mluvě popsat. Světlo a hmota jsou jednotné fyzikální jevy a jejich zdánlivě dvojitá přirozenost má základ v podstatné nedostatečnosti naší mluvy ... Pojmy naší řeči jsou vyvozeny ze zkušenosti denního života, v němž máme co činit vždy s velkými skupinami atomů, ale jednotlivé atomy nikdy nepozorujeme. Pro atomové procesy nemáme tudíž názoru. Pojmy místo, rychlost, energie jsou získány pokusy denní zkušenosti a těmi pojmy vyjadřujeme mechanické chování makroskopických útvarů ; ty pojmy se pak přenášejí na elektrony, poněvadž elektrony se chovají podobně jako předměty denní zkušenosti. Ale poněvadž víme, že ta podobnost platí jen v omezeném oboru, musí se pojmu částice užívat podobně jen v omezeném smyslu. K tomu omezení dospějeme podle Bohra nejjednodušším způsobem, uvědomíme-li si, že všechna názorná (to jest v čase a prostoru popsitelná) fakta atomové fyziky musí být t a k é popsitelná v obrazu vlny « (Werner Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*. S. Hirzel, Leipzig 1942, p. 7-9).

A poněvadž věda směřuje k jednotě a nemůžeme mít dvě fyziky vzájemně se potírající, hledají mnozí cestu k smíření teorie tělískové a vlnové ve vytvoření vůbec nové logiky a poukazují, že skoro ve všech vědách se objevují obtíže s novými představami. Přichází *Rie-*

mann a prohlašuje : Geometrie bude geometrie zakřiveného prostoru, tedy neeuklidovská. *Cantor* vystupuje a praví : Jsou přeryvy, nesouvislosti v soustavě čísel : aritmetika bude nearchimedovská. *Einstein* rozhoduje : Mechanika bude relativistická, to jest nenewtonská. *Rutherford* oznamuje : Prvky se mohou přeměňovat jeden v druhý : chemie bude nelavoisierská. *Heisenberg* hlásá : Nejistotnost nahrazuje determinismus, tudíž fyzika bude nelaplaceovská. A tak všechny vědy se stávají jakýmsi nevědami. Není divu, že se objevují i logikové jako *Brouwer*, *Heyting*, *Paulette Detouches-Févrierová*, kteří otrásají i základními rozumovými principy a pokoušejí se vytvořit i novou logiku, zřejmě nearistotelskou. A poněvadž všechny vědy i s logikou směřují k jakémusi ne, dává si i teorie poznání na svůj prapor znamení záporu a představuje se jako »nefilosofie« v knize Gastona Bachelarda *La philosophie du non* (Presses universitaires de France, Paris 1940). Ovšem jejím účelem není zbořit základy vědy, nýbrž rozšířit je :

» Není totiž pravda, že Einsteinova teorie relativity ruší Newtonův zákon gravitace. Je prostě obecnější, zahrnuje jej a podporuje jej jako zvláštní případ. Podobně není přesné říkat, že neeuklidovská geometrie na padrt' rozbila ctihodnou geometrii Euklidovu. Geometrie Euklidova zůstává zvláštním případem geometrie neeuklidovské. Podobně laplaceovská fyzika, lavoisierská chemie, archimedovská aritmetika a aristotelská logika trvají jako zvláštní případy fyziky, chemie, aritmetiky a logiky obecnější a širší, jejíž obzory se šíří tím více, čím lépe je poznáváme (Pierre Rousseau, *La conquête de la science*. Arthème Fayard, Paris 1945, p. 300-1).

V nejnovější době se radikálně změnil fyzikální obraz světa. Nová fyzika se rozchází s fyzikou klasickou — ne ovšem v tom smyslu, že by starý fyzikální obraz světa ztrácel platnost, nýbrž v tom smyslu, že ten starý obraz se nyní jeví jako zvláštní výsek většího, obsáhlejšího a zároveň jednotnějšího obrazu světa, jak

jej vytváří nová fyzika. (O koordinaci klasické a nové fyziky na základě šesti universálních konstant a syntetického pojetí jevů gravitačních, elektromagnetických a atomických se pokouší L. L. Whyte *Critique of Physics*. Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1931).

Za světem smysly vnímatelným se skrývá samostatný a na člověku nezávislý svět reálný. Od obojího pak odlišný je svět fyzikální vědy, jejímž úkolem je reálný svět pokud možno dokonale poznat a smyslový svět pokud možno jednoduše popsat. Výboje moderní fyziky lze charakterisovat jako pokračující odklon od světa smyslového a přiblížení k světu reálnému. Ten proces se projevuje především převedením všech kvalitativních rozdílů na rozdíly kvantitativní (prvky se od sebe liší jen počtem elektronů). Dalším krokem k poznání reálného světa je princip relativity, jehož positivním obsahem je spojení prostoru a času v jednotný pojem a jehož dalšími důsledky jsou ztmelení impulsu a energie, redukce pojmu masy na pojem energie, ztotožnění inertní a važitelné masy a převedení zákonů gravitačních na riemannovskou geometrii.

Překvapujícím poselstvím reálného světa je Planckův objev elementárního kvanta účinnosti, jenž znamená zásadní ekvivalenci energie a kmitočtu a přechod od mechaniky korpuskulární k mechanice vlnové. Neslýchaným objevem ve vlnové mechanice je Heisenbergova relace nejistotnosti (*Unsicherheitsrelation*) platná pro kombinaci polohy a rychlosti: v zásadě může být obojí veličina přesně měřena, avšak vždy na úkor přesnosti měření veličiny druhé. Vlivem relace nejistotnosti byl do interpretace kvantomechanických rovnic zaveden pojem pravděpodobnosti, až vznikl dojem, že je nutno se vzdát požadavku striktní kausality ve prospěch indeterminismu. Tak soudil Hermann Weyl:

» Musí být jednou pro vždy a jasně řečeno, že při dnešním svém stavu nemůže fyzika zastávat víru v uzavřenou, na přísně

exaktních zákonech materiální přírody spočívající kausalitu « (*Raum, Zeit, Materie*. 4. Aufl. p. 283).

Situace je podle Plancka taková, že je nutno buďto úplně vyloučit indeterminismus anebo jej zásadně všude zavést : třetí možnost není. Tím však rostou nesnáze se zavedením indeterminismu, který podle názoru téhož badatele není logicky nemyslitelný, do nedozírna (Max Planck, *Determinismus oder Indeterminismus* ? J. A. Barth, Leipzig 1958, p. 19).

Fysikální obraz světa je dnes nenázorný. Ti, kdož na něm pracují, nemají v úmyslu zobrazit skutečno v přírodě, nýbrž jen to, co z přírody smysly vnímáme, to jest přírodní zjevy. Je ovšem možné, že těm nenázorným představám přivykneme, budeme-li se jimi zabývat delší dobu. Tak na příklad podstatu záření nemůžeme chápat ani jako vlnění ani jako částice ani jako něco jiného, co si dovedeme představit — a totéž platí o hmotě. Moderní fyzika nejde za názorností : snaží se vystihnout realitu matematickými symboly.

Ve své leidenské přednášce vyslovuje *Planck* pochybnost, zdali novoty fysikálního obrazu světa se příliš a nebezpečně neodchylují od světa smyslového, a upozorňuje, že bez kontaktu s tím světem by ani formálně nejdokonalejší obraz světa nebyl víc než mýdlová bublina, která by při prvním závanu větru praskla. Vyslovuje však naději, že další vědecké úsilí překoná všechny rozpory mezi teorií a zkušeností, i když úplné poznání reálného světa zůstane nedosažitelné, a končí :

» Ale nebylo by nic zvrácenějšího než kdyby ta okolnost vedla k malomyslnosti. Máme mnoho zřejmých úspěchů praktického i teoretického rázu, které se denně množí. A snad máme také důvod i to nekonečné zápolení o nedosažitelně vysoko kynoucí palmu pokládat za zvláštní požehnání pro bádajícího lidského ducha. Neboť ono stále působí, že mu zůstávají zachovány nejušlechtlejší, stále znovu se rozhořívající podněty : *nadšení* a *úcta* « (Max Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*. J. A. Barth, Leipzig 1936, p. 51-2).

Pravda je, že nová fyzika je nenázorná a symbolická. Avšak není symbolická jako taková, poněvadž i když vytváří představy a pojmy vzdálené naší obecné zkušenosti, právě tím se přibližuje k podstatě reálného světa. A i když tu podstatu nepostihuje přímo, nýbrž prostřednictvím zástupných představ (matematických symbolů), vypracovává ty symboly na podkladě reálného světa, vyvozuje je z něho a možno dodat: uznává jeho ontologické bohatství, k němuž ovšem nemůže proniknout jinak než prostředky, jež jsou nutně inadequate, a do něhož se vědec takřka pohřazuje uzavřen do potápěcího zvonu matematiky máje podle *Meyersona* pocit, že stojí tváří v tvář záhadě úžasné a znepokojující a zírá na ni s bázní a úctou, jež není nepodobna bázni a úctě, již věřícímu člověku vnukají mysteria jeho víry (Emile Meyerson, *Le Physicien et le Réel*. Le Mois juin 1931).

2. Život

Živé bytosti se rodí z živých předků (*omne vivum ex vivo*) a uchovávají si existenci tím, že vzdorují nástrahám prostředí a využívají jeho prospěšných vlivů, přijímají potravu, chemicky a energeticky ji přetvořují, zmnožují tak svou hmotnou podstatu čili rostou a kromě toho se vyvíjejí, a konečně tím, že se rozmnožují. Jenže známe-li znaky života, neznamena to ještě, že známe podstatu života.

» Život, o jehož podstatě stále nevíme nic určitějšího, váže se ne na libovolné, nýbrž na zcela určité hmoty; prvou hmotou, o jejíž životnosti nemohlo být po jejím objevení nejmenších pochybností, je právě ona „protoplasma“. Protoplasma je však směs obsahující látky dosud neasimilované, tedy dosud neživé, a dále látky, které živá hmota ze sebe vylučuje. Co je v ní onou vlastní „žijící“ látkou, opět nevíme; nevíme, jsou-li to určité struktury, hmoty mezi strukturami, nebo obojí, a nevíme také dosti přesně, které určité bílkoviny nám představují vlastní biomolekuly nebo — spíše — živé

skupiny biomolekul. Jsou známé s ohledem na to vyslovené hypotезy. Je úkolem dalšího vědeckého výzkumu zjednat v těchto otázkách jasnost « (F. K. Studnička, *Úvod do plasmologie*. Přírodovědecké vydavatelství, Praha 1952, p. 6).

A jako neznáme podstatu života, tak neznáme (v mezích ryzí empirie) ani původ života.

» Základní zkušenostní zákon vzniku všech živých bytostí je zákon z r o z e n í, to znamená, že každé zvíře, každá rostlina, ba už každá buňka vznikly z jiného zvířete, jiné rostliny, jiné buňky zrozením, jež je pochodem dělivým. Známe dokonce zrození jen v té podobě, že z matky vychází vždy jen tentýž druh; vývojovou naukou požadovaná heterogenese, to jest vznik podstatně odchylného typu při zrození, je pouhá domněnka. Objevily-li se někdy na zemském povrchu nějaké prabuňky bez rodičů, musí se nám to jevit jako nepochopitelný div « (Johannes Reinke, *Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion*. Herder, Freiburg in Br. 1925, p. 76.

Podobně se vyslovují současní autoři ve sborníku shrnujícím a hodnotícím výsledky biologického bádání posledního desetiletí :

» Zcela otevřenou zůstává z přírodovědného hlediska otázka, jak se na zemi objevil první život. Pro nedostatek životodějných dokladů z doby prepaleologické nemůže o tom ani paleontolog ani geolog říci nic autentického a nebude to podle lidského soudu ani nikdy možné. Rovněž tak i časově nejdelší úsek veškerého vývoje života, to jest úsek prepaleozoický, v němž se jistě vytvořily hlavní vývojové směry, zůstane z valné části zahalen v temno, i když bude v budoucnosti nepochybně dosaženo mnohých pokroků ve srovnání s dnešními našimi znalostmi « (Franz Lotze, *Die Geschichte des organischen Lebens in : Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*, Band I, Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959, p. 62).

» Přehlédneme-li dosavadní pokusy vysvětlit vznik pravých buněk, musí nepodjatý pozorovatel dospět k přesvědčení,

že dosud není pokusu, který by sliboval úspěch. Velký problém, který je zde třeba řešit, je v podstatě týž jako problém vzniku biologicky důležitých makromolekul: vysoký stupeň organisovanosti, který se projevuje úžasnou složitostí ve výstavbě buněk a v průběhu životních funkcí. Odvodit organický řád z materiálních podmínek, které by byly mohly působit v pravěku země, se dosud nepodařilo. Skutečnost, že většina autorů, kteří se zabývají biogenesí, se stále odvolává na náhodu a výběr, ukazuje, že ti autoři nevidí jasné možnosti vysvětlení. Přírodovědné teorie však spočívají na základech experimentálně přezkoušitelných, z nichž pak lze vyvozovat důsledky experimentálně zkoušitelné. Zavádět náhodu a nepředstavitelně dlouhou dobu znamená zřít se přírodovědného vysvětlení. Historické odvození života z hmoty se nezdařilo přes některé částkové úspěchy, pokud jde o vznik nižších molekulárních sloučenin organických (Johannes Haas, *Die Entstehung des Lebens auf der Erde*, ibid. p. 102).

Ostatně ani vyznavači dialektického materialismu se nedrží mechanistického výkladu života a označují jej za nedokonalý, omezený, povrchní a měřítkům objektivní pravdivosti nedostačující. Vytýkají zejména, že mechanistický výklad neuznává kvalitativní rozdíly mezi neživou hmotou a bioplasmou a vysvětluje životní dění jako mechanický pohyb základních částic neživé hmoty, že nepřipustně zjednodušuje životní dění na jednoduché fyzikální a chemické pochody a vyšší zákonitosti převádí na zákonitosti neživé hmoty (Jan Buchníček, František Čížek, *Teoretické problémy v biologii v: Filosofie a přírodní vědy*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961, p. 452).

Rovněž uznávají, že vznik života na zemi jako děj dávno minulý není přístupný bezprostřednímu pozorování. Za jediné vědeckou teorii vzniku života pokládají s Komarovem teorii biochemickou, podle níž objevení života bylo jen jedním z postupných období v obecném vývoji hmoty, ve zkomplikované dlouhé řadě uhlíkových sloučenin dusíku.

Otázka vzniku života se jim jeví jako otázka vzniku prvotní bioplasmy, na niž odpovídá A. I. Oparin (*Voznikovenie žizni na zemle*, Moskva 1957) navazuje na starší hypotheses archigonie či přesněji autogonie, jak je hlásal Haeckel a jiní materialisté. Předností jeho domněnky je propracování přípravných etap formování jednoduchých látek anorganických, v nichž reagovaly prvky praatmosféry za součinnosti elektrických výbojů a záření. Vznik bioplasmy může být podle Oparina pochopen jen na základě stejných principů jako vznik účelné stavby organismů, to jest jen na základě vzájemného působení organismu a prostředí jakož i na základě Darwinova principu přírodního výběru, který Oparin rozšiřuje i na tak zvané koacervátní kapky bílkovin předpokládaje, že ty, které nebyly schopny další existence, se rozpadávaly a stávaly se potravou přežívajících. Možnost vzniku bioplasmy z neživých látek v přítomnosti Oparin popírá, poněvadž v současné době je příliš mnoho mikroorganismů, které by nově vzniklou bioplasmu ihned strávil a mineralisovaly.

Současné teorie o podstatě života lze zhruba rozdělit do dvou skupin : mechanistické a vitalistické. Mechanisté vidí v organismu obdobu stroje a životní projevy vyvozují z působení sil fysikochemických. Avšak

» vitální tvoření tkání není dějství ani chemické ani fysikální ; rozpad a rozklad tkání je dějství fysikální a chemické ; mezi tím dvojím dějstvím je přesná demarkační čára. Vezměte dvě vajíčka, jedno oplodněné a druhé neoplodněné ; za týchž okolností se jedno rozkládá fysiko - c h e m i c k y, druhé se rozkládá v i t á l n ě, to znamená že prvky jednoho slouží k vytvoření ústrojného těla ; druhé se desorganisuje ; to, co je víc v tom druhém, je vitální, organisující síla « (Claude Bernard, *Le cahier rouge*. Gallimard, Paris 1942, p. 76-7).

Vitalisté předpokládají v živých bytostech nadmechanický a nadprostorový, řídící, ovládající, utvářející a docelující princip, pro který volí Driesch aristotelský

termín *entelecheia* ; s tím lze souhlasit, rozumí-li se těmi výrazy vnitřní substanciální princip a ne pouhá síla přistupující zvenčí. Zaměření k celosti v živých bytostech zdůrazňuje *Smutsova* teorie holismu, která je pouhou obměnou vitalismu, poněvadž entelechie a celkovost je totéž.

Ruyerovi se zdá, že fysikochemická teorie života je příliš » slabá « a teorie Drieschova příliš » silná «. Ale přesto soudí, že výklad Drieschův, který konec konců nijak nepomíjí úlohu činitelů fysikochemických, je nekonečně bližší pravdě než fysikochemický výklad *Dalcquův*. Driesch učinil rozhodný krok tím, že opustil prostor a to, co je dáno v prostoru, aby pochopil řízení (Raymond Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*. Presses universitaires de France, Paris 1946, p. 94). Komu nevyhovuje takový rozhodující krok, může zůstat v mezích Bernardova paradoxu : » Můžeme říci metaforicky : životní síla řídí zjevy, které nevytváří, fysičtí činitelé vytvářejí zjevy, které neřídí « (Claude Bernard, *Pages choisies*. Éditions sociales, Paris 1961, p. 58).

K jakési synthese mechanismu a vitalismu by mohlo dojít na základě myšlenky komplementarity, kterou do fysiky uvedl Niels *Bohr*, aby spojil tělískovou a vlnovou povahu hmotných elementů, a která se podle jeho mínění dá přenést i na pole biologické : i živý organismus má dvojí stránku : fysikochemickou a vitální, a ta dvojí stránka se vzájemně nevylučuje, nýbrž doplňuje. Píše o tom Louis de *Broglie* :

» Dvojí povaha, kterou musíme připisovat hmotným prvkům, povaha tělísková a vlnová, nás vede k myšlence, že jedna a táž skutečnost se nám může jevit ve dvou podobách, jež se z počátku zdají neslučitelné, avšak ve skutečnosti nikdy se neoctnou v přímém sporu : kdykoliv jedna z těch podob vystoupí do popředí, ustoupí druhá do pozadí, a to v dostatečující míře, takže nedochází k příkré protivě. Jedna „ komplementarita “ toho druhu, vyjádřená Heisenbergovými neurčitostmi, existuje mezi podobou „ vlny “ a podobou „ tělíska “

v nejzazších prvcích hmoty : druhá, jak se zdá, existuje v složitě fyzické soustavě mezi globální podobou, v níž se nám ta soustava jeví jako organisovaná jednota, a podobou souboru samostatných prvků. Bohr neváhal rozšířit myšlenku komplementarity i za hranice fyziky, na příklad do oblasti biologie. V živé bytosti se podle jeho názoru vzájemně doplňují podoba vitální a podoba fysikochemická ; úplný fysikochemický popis živé bytosti vyžaduje tak daleko jdoucího rozboru jejích částí, že to nutně způsobuje smrt pozorovaného předmětu, kdežto studium vitálních úkonů zase nutí nebrat zřetel k fysikochemickým pochodům v nitru tkání a buněk : takže je právě tak nemožné popsat život pouhými fysikochemickými pochody, jako je v atomové fysice nemožné popsat tělísko vlnou nebo obráceně. Ať je konečná platnost takového rozšíření pojmu komplementarity jakákoliv, pravda je, že ten pojem sám o sobě má nesmírný význam a je způsobilý otevřít nové výhledy úvahám filosofickým « (Louis de Broglie, *L'avenir de la physique dans L'avenir de la science*, Plon, Paris 1945, p. 30-32. Cf. Niels Bohr, *Causality and Complementarity*. In : *Philosophy of Science*, t. IV., p. 289 sq).

Někteří moderní biologové se snaží vysvětlit tajemství života ze vztahů živé bytosti k vnějšímu prostředí. Není pochyby, že to prostředí je nezbytnou podmínkou života pro každý organismus a že má základní význam pro jeho fyziologii. Otázka však je, má-li význam pro jeho morfogenii. Zcela všední poznámka stačí, aby bylo zřejmé, že význam vnějšího prostředí je omezený. Nejstejnorodější prostředí, jaké lze nalézt na povrchu zemském, je jistě prostředí mořské. A přece v něm žijí organismy velmi různé : prvoci, řasy, houby, polypi a medusy, červi, koryši, měkkýši, ryby a savci. Mezi těmi různými organismy, od bakterie měřící několik μ až k největším živočichům země (velrybám a vorvaním) jsou nesmírné rozdíly tvarů a způsobů života. Je jasné, že prostředí neznamena pro morfologické vlastnosti vše a že každá živá bytost se vyznačuje především autonomií, jak zdůrazňuje ve své knize Louis Bounoure :

» Kdežto fysická forma přijímá svou existenci od podmínek, které na ni působí a které ji stále a rychle zaměřují ke klidu, má živá bytost svou existenci od podmínek, které si určuje a vytváří sama neustálou autonomní činností; jsouc svézákonná žije se svým prostředím ve vztazích, které je možno nazvat dialektickými; avšak mít svůj zvláštní tvar, své úkonné konstanty, své optimální podmínky činnosti, výsadní způsob odpovídat na vnější vlivy nebo si vésti ve světě, mít vlastní normy existence a možnosti samořízení, znamená existovat způsobem, který nemá obdoby ve fyzikálním světě; životní pochody se nedají převést na matematické zákony, které by je plně vyjadřovaly, neboť poslouchají jen jednoho zcela zvláštního zákona, který si organismus ukládá sám, aby rozvíjel činnost mající životní s m y s l, a to činnost rovnocennou hodnotám a potřebám vlastního života. Život lze nepochybně a právem pokládat za dialektiku mezi živou bytostí a prostředím; ale mnohem hlouběji pronikáme k podstatě organismu, vidíme-li, že je ovládán vnitřní dialektikou vyplývající z jeho bytostné podvojnosti, to jest dialektikou hmoty a ideje, kterou lze vyjádřit slovem v t ě l e n í. Ž i v o t j e v t ě l e n í« (Louis Bounoure, *L'autonomie de l'être vivant. Essai sur les formes organiques et psychologiques de l'activité vitale*. Presses universitaires de France, Paris 1949, p. 210, 213).

K hlubšímu zamyšlení nad životem nutí také novější pokusy s pěstěním izolovaných tkání v živných roztocích, jak je podle metodiky Harrisonovy konal Alexis Carrel. Jeho žák *Ebeling* udržel na živu kousky kuřecího srdce téměř třicet let. Nejsou to ovšem původní fibroblasty, nýbrž dělením udržované buňky a *Vernet* správně soudí, že umělé podmínky toho udržování nás nepoučují o podstatě života samého (Maurice Vernet, *Le problème de la vie*. Plon, Paris 1947, p. 68). » Ten další život jednotlivých tkáňových částí po smrti organismu, k němuž náležely, má v sobě něco, co budí úzkost, « doznává Emil J. Walter (*Erforschte Welt*. A. Francke, Bern 1946, p. 202). Stejný dojem můžeme mít, vidíme-li, že srdce vyňaté ze zabité žáby bije dál

celé týdny, je-li chováno v účelně připraveném živném roztoku.

Druhý velký problém biologie je množství a rozmanitost druhů rostlinných a živočišných a jejich nepiratelná vnitřní spřízněnost. Říši živých bytostí si lze představit jako velký, stále se rozvětvující prakmen. Ale je otázka, je-li ten prakmen pouhé znázornění podobností či se zakládá na skutečném příbuzenství a na původu ze společných předků. Některé doklady z paleontologie, srovnávací anatomie a embryologie dovolují předpokládat skutečnou příbuznost a společný původ druhů : systematicky nižší útvary sahají, jak se zdá, i do dřívějších období dějin země ; rudimentární (funkce neschopné) orgány se mohou pokládat za pozůstatky z vývojových stupňů, kdy ještě měly význam ; zárodečný vývoj vyšších bytostí probíhá až do určitého stadia podobně jako vývoj nižších, obráží tedy jaksi předpokládaný vývoj ze společného pramene. Ovšem nutkové ty » důkazy « nejsou.

Zbývá volba mezi transformismem a fixismem. Transformismus je názor, že organické formy jsou proměnné a že vznikají jedny z druhých pozvolným, stupňovým a souvislým přetvářením. Fixismus je přesvědčení, že živé formy jsou stálé a diskontinuitní a že není přechodu mezi jednotlivými typy ústrojenců ani v přítomnosti ani v minulosti. Poslední důvod rozhodnutí bývá většinou brán z epistemologie a ještě více z filosofie. Je přirozené, že kdo se rozhodne pro transformismus, nečiní výjimku s člověkem a zahrnuje ho do říše zvířecí jako nejvyšší vývojový článek.

Dnes známá biologická fakta dávají asi takový povšechný obraz o životě :

1) Život je vázán na určité vnější podmínky, z nichž nejdůležitější jsou teplo, světlo a voda.

2) Hmota organismů (bioplasma) je složitá soustava různých látek, převážně sloučenin, většinou ve stavu koloidním. Ta soustava se do určité míry chová jako

stroj, ale liší se od stroje tím, že roste, množí se, regeneruje a reaguje na změny podmínek.

3) Charakteristickou vlastností organismu je schopnost zachovat vlastní a svézákonný, ústavní a činnostní plán ve vhodném prostředí (Hans Schmalfuss, *Stoff und Leben*. J. A. Barth, Leipzig 1937, p. 8), schopnost udržovat ve vhodném prostředí existující pořádek, soustřeďovat se na sebe a vyhýbat se rozpadu v atomární chaos (Erwin Schrödinger, *Was ist Leben? Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet*. A. Francke, Bern 1946, p. 120).

4) Organismus není pouhá summa (součet) částí, nýbrž celostní útvar (Hans Driesch, *Der Mensch und die Welt*. Rascher Verlag, Zürich 1945, p. 54). Celostní útvar je určitý řád, který předpokládá existenci nějakého řídícího principu, dominanty (Reinke), vlády (Rádl), entelechie (Driesch). Jinými slovy živá bytost nemůže být chápána jako pouhý produkt sil fysikochemických (pojetí mechanické), nýbrž jako útvar, který sice užívá hmoty a síly, ale dává jim spojení takové, jaké nemají v přírodě neživé, novou, vyšší zákonitost, která se sice nepříčí zákonům fysiky a chemie, ale doplňuje je (pojetí vitalistické). Věc se dá vyjádřit také tak, že každý životní jev je materiálně fysikochemický (v tom mají pravdu mechanisté), ale formálně je nadmechanický (a v tom mají pravdu vitalisté). (Vittorio Marcozzi, *La vita e l'uomo*. Problemi di biologia e di antropologia. Casa editrice Ambrosiana, Milano 1946, p. 24)

5) Organismy tvoří individua v tom smyslu, že je nelze rozdělit, aniž by byla porušena jejich podstata. Individua se sdružují ve vyšší celky (« individua vyššího řádu »), kolonie, státy s dělbou práce a dokonalou integrací částí, nebo volnější sdružení (smečky, hejna, stáda).

6) Podle stupně podobnosti lze biologická individua třídit na různé druhy. Druhy jeví určitou variabilitu — odtud myšlenka vývojová, jež zahrnuje tři

příčiny těch změn : přirozený výběr (darwinismus), užívání nebo neužívání orgánů a dědičnost získaných vlastností (lamarckismus) a vliv hypotetických vnitřních činitelů ; druhy však jeví i určitou stálost udržovanou ve sledu generací podle zákonů dědičnosti.

7) Živé bytosti rozvíjejí svou činnost v kontrapunktickém vztahu vzájemně se podmiňující a doplňující (Jacob von Uexküll, *Bedeutungslehre*. J. A. Barth, Leipzig 1940).

8) Druhy organismů jsou na sebe odkázány a jsou spjaty složitými zájmovými vztahy tvořící v určitých biosférách harmonické životní celky (biocenosis), rušené ovšem nezřídka zásahy lidské kultury (August Thienemann, *Leben und Umwelt*. J. A. Barth, Leipzig 1941, p. 101-118 ; Vladimír Teyrovský, *Zoogeografie*. St. ped. nakl., Praha 1957, p. 14-75).

O podstatě života se vyslovují filosofující biologové nebo biologicky orientovaní filosofové nejrozličnějším způsobem, ale jejich definice jsou buď jen pouhé negace nebo popisy jednotlivých projevů života nebo konečně tautologie. Nevíme, co je život.

Biologická problematika se pohybuje hlavně ve dvou okruzích, z nichž první je vznik jedince (ontogenese), druhý pak vznik druhu (fylogenese).

Situaci prvního okruhu vystihuje Gustav Wolff :

» Geniální a intenzivní badatelské práci posledních desetiletí se podařilo nahlédnout do způsobu, jak se dělí zvířecí a rostlinná buňka, jak si počínají buňky v plození, jak zrají zárodečné buňky a v jakém poměru jsou k Mendelovým zákonům dědičnosti, jak probíhá oplodnění a jaké jsou vztahy mezi buňkami tělesnými a pohlavními, jaký význam mají chromosomata pro určení pohlaví a jak se projevuje řada jiných vztahů a účelných zařízení, jež umožňují dědičný proces v nejrozličnějších organických útvarech, ale podstata toho procesu je nám právě tak temná jako před sto lety « (Gustav Wolff, *Leben und Erkennen*. Vorarbeiten zu einer biologischen Philosophie. E. Reinhardt, München 1933, p. 137-8).

Situaci druhého okruhu vyjadřuje Jan *Martinovský*:

» Lamarckismus i novolamarckismus stojí a padají s otázkou dědičnosti získaných vlastností. Nic zatím nesvědčí pro to, že získané vlastnosti jsou dědičné, avšak zcela bezpečně to říci také nelze. Je možná i somatická indukce, to jest proniknutí získané vlastnosti nebo modifikace ze somatu k dědičné hmotě gamet tam, kde vnější příčina vzniku trvale působí. Vlastní mechanismus toho pochodu je ovšem zcela neznám. Zdá se také, že na straně ústrojenců je více aktivity při vývojovém dění, než jim někteří novolamarckisté chtějí přiznati a vývoj je pak víc než vyrovnání s prostředím. Darwinismu, teorii mutační i novodarwinismu je hlavním vývojovým činitelem přirozený výběr, k němuž u darwinismu dodává materiál variabilita, u teorie mutační a novodarwinismu mutabilita. Bylo by nerozumné upírat selekci jakoukoliv vývojovou hodnotu — je však její úloha vedoucí? To je velmi málo pravděpodobné. Darwinismus v jeho staré formě nelze držeti také proto, že výběr mezi změnami vyvolanými variabilitou je omezený a pro vývoj bezcenný. Vhodným výběrovým materiálem mohou býti toliko změny postihující sám dědičný základ, tedy mutace. Ale ty, pokud je zatím známe, mají dvě význačné vlastnosti, jež jejich cenu pro vývoj značně snižují. Především jsou nesouměrné, a vývoj naproti tomu jeví všechny znaky usměrňenosti, orthogenese, jako by probíhal předem určenými drahami, jak svědčí zejména paleontologie. Další nesnáz je v tom, že mutace jsou z valné části zjevy patologické vedoucí spíše k zániku než k vývojovému vzestupu. A přece bez mutací je vývoj nemyslitelný. Jaké jsou to tedy mutace? A tak chceme-li býti zcela upřímní, nezbyvá než doznati, že jsme stále ještě přede dveřmi celého tajemství, které se nám dosud život vzpírá vydati (Jan Martinovský, *Vývojová myšlenka v biologii*. Universum, Praha 1948, p. 289-290).

A minori ad maiorem: Když je tolik záhad ve vědách, jejichž předmětem není člověk, nýbrž příroda ať organická či anorganická, jak možno očekávat, že nějaká lidská věda dospěje k dokonalému poznání člověka?

3. Duše

Jediná skutečnost, kterou poznáváme neprostředně, je náš vlastní duševní život. V duševní oblasti má základ vnitřní prazkušenosť, v ní kotví vědomí, myšlenka, radost i bolest, svoboda a chtění, v ní se dovršuje souvislost popudu a vjemu, vůle a činu, citu a výrazu.

Snaha psychologů inspirovaná spíše fyzikou a chemií než myšlenkou organické jednoty, vyložit duševní život jako pouhý soujem myšlenek, představ a citů, ztroskotala. Již v duševním životě zvířat jsou různé stránky duševního života stmeleny v nedílný celek: dráždivost, paměť, cit libosti a nelibosti. A tak z období prvkového či období psychologie bez duše přešla moderní psychologie k úsilí o skutečnou vědu o duši objevivši to, co už dávno bylo objeveno, totiž autonomní duchovou duši jako nezbytné ohnisko a nositelku duševních dějů.

Agere sequitur esse. Jaká činnost, taková bytnost. Bytnost duše lze poznat z její činnosti. Již sama existence vědy dokazuje duchovou činnost a tvůrčí autonomii duše. Vědecký zákon je výsledek rozumové činnosti. Axiomata, principy, hypotézy, teorie jsou výtvoř ducha. Každý pojem je výsledek schopnosti ducha odezírat od individuálních znaků věcí a zachytit to, co je těm věcem nějak společné. Pojem není představa. Představit si můžeme, co jsme již vnímali. Ale myslit si můžeme i to, co jsme nevnímali a co si představit nedovedeme. Můžeme mít pojem tisíciúhelníka, i když jsme nikdy žádný neviděli a i když si jej nedovedeme představit.

» Kdyby rozumové činnosti nebyly odlišné od úkonů smyslových, zůstávaly by naše poznatky vždy takové, jaké nám je podávají smysly. Ale tomu není tak. Mramorová deska je na pohled i na omak dokonale hladká a souvislá. A přesto ji můžeme rozdrtit na nejjemnější prach, aniž by se ten prach mohl pokládat za nejjemnější možný prach. Pokud stačí prostředky dělení, dá se hmota dělit a co zastavuje to dělení,

není hmota, nýbrž nedostatečnost prostředků. Podle pouhé smyslové zkušenosti by byla hmota souvislá a do nekonečna dělitelná. Avšak podle fyziky a chemie je hmota nesouvislá a konečně nedělitelná. Ale ta skutečnost byla smyslům nedostupná. Abychom k ní dospěli, bylo třeba jednoho století vědecké práce « (Pierre Vendryès, *L'acquisition de la science*. Albin Michel, Paris 1946, p. 324-5).

Z rozumu, ne ze smyslů víme, že země se otáčí kolem své osy a obíhá kolem slunce. Smysly nám říkají opak. Rozum opravuje smysly. Rozum pořádá a ovládá fakta vnímaná smysly. Jádru atomu neobjevil Rutherford zrakem, nýbrž složitými úsudky. Rozum odhaluje klamy smyslů, přeludy halucinační a snové. Kdyby se naše myšlení řídilo jen smysly, kdyby duch netvořil vlastní ideje, byla by souvislost mezi představou, kterou bychom museli mít o přírodě, a přírodou samou; příroda by v nás žila dál a my bychom ji poznávali bez možnosti omylu. Ale právě ta možnost je důkazem autonomie ducha. Jestliže někteří psychologové, jako John St. Mill, pokládali intelektuální život jen za řadu asociací našich dojmů, znamená to, že popírali sám předmět své vědy.

Rozumové poznání, skutečnost, že něco vím, je samo důkazem autonomie poznávajícího subjektu. Na prvním místě znám své neprostřední a přítomné zážitky, své dojmy, přání, city, myšlenky a jejich vzájemné vztahy. Za druhé znám své minulé zážitky a říkám, že si » vzpomínám «. Za třetí znám prostřednictvím smyslů přírodní věci a děje. Za čtvrté na základě úsudku vím, že existují jiné duše, které mají podobně jako já svůj vlastní duševní život.

Osobní vědění je přísně individuální a nepřenáší se dědičně na potomstvo. Na poli vědění začíná každý člověk znovu. Ta nepřenosnost vědění ukazuje, že člověk je bytost svézákonná, jinému nesdělitelná.

Vědění je vztah poznávajícího subjektu k poznávanému objektu. Subjekt ví objekt. S ví O. Kdyby byl

člověk jen pouhou částí přírody, neměl by vědění. Jinými slovy, nebylo by poznávajícího subjektu. Člověk je sice vázán na hmotu, pokud žije, ale není bytostí ryze hmotnou. Člověk je bytost podvojná, synthesisa ducha a hmoty.

» Vím, že i mnozí, kteří se nečítají k „mechanistům“, se domnívají, že smějí odsunout stranou dualistickou přirozenost člověka (a všeho organického), ale pokládám to za jeden z největších bludů naší na nejasná filosofická tvrzení tak bohaté doby. I když jsme se rozešli s mechanismem ústrojných bytostí a zároveň s absurdním psycho-mechanickým „parallelismem“, který učí, že duševní život člověka je „totéž“, co mechanika velkého mozku, přesto je dualismus založen na jejich tematice, člověk je zvláštním způsobem bytosti podvojná. Kdo tu říká, že člověk je „tělesně-duševní jednota“, zříká se další analýzy problému, který však vzhledem k zjevu, který se nazývá „mrtvola“, bezpodmínečně čeká na své vyřešení. Neboť empiricky existuje tělo „člověk“, jako každá organická bytost, právě ve dvou podobách: jako živé tělo a jako mrtvola. Otázka, co to znamená, je nevyhnutelná; a nepřijímáme-li — (často ovšem nevědomky) — nějaký druh hylozoisticky-mechanistického paralelismu a nevidíme-li tudíž poslední důvod rozdílu mezi živým tělem a mrtvolou v diferencích chemismu, což jistě nelze, musíme být „dualisty“. „Tělo a duše“ se musí říkat, ne duševno „čili“ mechanika mozku. — Dualismus lidské přirozenosti a podstaty organická vůbec náleží k málo věcem, jež víme s jistotou. Vše ostatní jsou jen řeči « (Hans Driesch, *Der Mensch und die Welt*. Racher, Zürich 1945, p. 165).

7. Věda a filosofie

Je snadné oddělovat vědu od filosofie. Ale těžší je oddělovat vědce od filosofa. Fysik, biolog, psycholog se nespokojuje s pouhým popisem věcí nebo převedením jevů na matematický symbol. Nestačí mu zjistit, že věci jsou a jaké věci jsou, touží vědět i co věci jsou a proč jsou. Ale to už jsou otázky metafysické. Jinými slovy:

vědy popisné směřují k vědám vysvětlujícím. Věda nemůže být pouhou faktologií nebo faktografií. Nehledá jen vlastnosti věcí, nýbrž i jejich podstatu, souvislost a smysl.

Je však otázka, máme-li mít zvláštní filosofii přírody odlišnou od věd přírodních, a pak-li ano, je otázka, co je předmětem té zvláštní filosofie přírody. Přírodní vědy se zakládají na přesvědčení, že příroda je poznatelná, ale vyznávají zároveň, že naše poznání přírody je nedostatečné, a žádají, aby empirie byla doplněna metafysikou. Naši věci, říkají fysikové, je zkušenost. Chcete-li tu zkušenost mít vysvětlenou, zaklepte na dveře vedle a požádejte o pomoc filosofy.

» Všimněte si, praví Philippe Franck, že čím více se fysik nebo biolog vzpírá zabývat se filosofií, ať z úcty nebo z opovržení, tím více si můžeme být jisti, že zbožně připouští nejzpátečnicktější filosofické koncepce. Právě v elementárních příručkách ryze experimentální fysiky nalézáme nejpodivnější metafysická tvrzení « (Philippe Franck, *Le principe de causalité et ses limites*. Flammarion, Paris 1937).

Touží-li experimentální věda doplnit se filosofií, je pravda i opak: i přírodní filosofie je možná jen na základě přírodních věd. Ale je třeba rozeznávat. Přírodní filosofie není metafysika. Metafysika si nežádá být doplněna přírodními vědami: je na nich nezávislá a vládne nad nimi.

Na druhou otázku, co je přírodní filosofie a co je jejím předmětem, můžeme odpovědět v thomistickém duchu, že je to věda, jejímž vlastním předmětem je jsoucno v pohybu (*ens sub ratione mobilitatis*), jsoucno proměnné, vznikající a zanikající, jsoucno v času a prostoru, jsoucno závislé na podmínkách hmotného řádu, zahrnující všechny rodové a druhové rozdíly, ale ne jsoucno jako jsoucno, neboť jsoucno jako jsoucno je předmětem metafysiky. Přírodní filosofie se zásadně liší od metafysiky tím, že jejím předmětem není jsoucno

jako takové, nýbrž jsoucno konkrétní, ve svém zrodu a zániku, ve svých proměnách a vzájemných vztazích, jsoucno v prostoru a čase, jak je zkoumají zkušenostní vědy. Na základě výsledků přírodních věd se snaží přírodní filosofie vytvořit jednotný názor na svět. Na těch vědách je závislá jen materiálně, ale ne formálně.

Poměr přírodní filosofie k přírodním vědám by bylo možné vystihnout nějakými » mythy «. Filosof je totiž podle Aristotela milovník mythů (*filomythos*, *Metafysika* I, 2, 16).

První mythus. Badatel o životě včel Franz Huber (1750-1831) byl od svého patnáctého roku života slepý. Jeho badatelská činnost záležela v tom, že promýšlel a usoustavňoval to, co viděly oči jeho přátel. Přírodní filosofie činí asi to, co činil Huber : zpracovává a v soustavu uvádí výsledky přírodních věd.

Druhý mythus. Všichni víme nebo se domníváme, že víme, co je les. Ve skutečnosti je tolik lesů, kolik lidí v něm. Něčím jiným je les dřevorubci, který tam kácí stromy, něčím jiným lovcem, který je tam na čekané, něčím jiným botanikem, který tam sbírá byliny, něčím jiným houbařem, který tam hledá houby, něčím jiným básníkem, který se tam oddává poetickým náladám. To znamená, že každý vidí ten les podle svého osobního zájmu nebo nezájmu a všímá si v něm ne celku, nýbrž jen částí. Tak i přírodní vědy jakožto zvláštní vědy si vybírají ze světa určitý předmět a na něj pak soustřeďují svou pozornost pomíjejíce všechny předměty ostatní. Avšak přírodní filosofie činí svým předmětem celou přírodu, ovšem ne nezávisle na výsledcích jednotlivých přírodních věd.

Třetí mythus. Poměr přírodních věd a přírodní filosofie je podoben poměru těla a rozumné duše. O sobě je sice přírodní filosofie vědou samostatnou, ale její vztah k přírodním vědám je velmi intimní a životný. Pojmy, které si vytváří přírodní filosofie, jsou vyvozeny ze smyslu vnímané skutečnosti a jsou v ní zakořeněny

— nelze na příklad utvořit pojem organismu bez pojmu jakostní různorodosti, bez pojmu vlastností vnímaných smysly. Jinými slovy: všechny pojmy přírodní filosofie jsou poznamenány hmotností a smyslovostí. Přesto se však přírodní filosofie liší od přírodních věd podstatně a specificky právě tak, jako se liší od sebe podstatně a specificky duše a tělo, ač spolu tvoří ústrojnou jednotu.

Máme-li určit vztah přírodní filosofie k vědeckým faktům, musíme se vystríhat dvou bludů. První blud je v tom, že se hrubým vědeckým faktům (hrubými nazýváme ty fakty, které ještě nejsou filosoficky zhodnoceny) připisuje význam vědeckých kritérií. Je nesmysl chtít hrubými vědeckými fakty rozhodovat filosofické problémy. Druhý blud je v tom, že se buduje přírodní filosofie nezávisle na vědeckých faktech a že se přírodní filosofii připisuje táž svoboda, která přísluší jen metafysice.

Novodobý rozvoj věd znamená renaissanci přírodní filosofie. Ta renaissance se projevuje tou měrou, jakou ustupuje do pozadí pozitivistické pojetí vědy. Dnes je zřejmé, že pozitivistická nauka ochromila tvůrčí obraznost mnohých vědců a nedovolovala jim jít do hloubky. Prohlašujíc, že každé pátrání po podstatě věcí jest jen metafysická utopie, odňala lidské zvědavosti nejúčinnější podnět a nechala každou vědu, aby se zabývala jen hromaděním faktů bez jakéhokoliv noetického základu:

» Z dřívější jistoty nezbylo již téměř nic. Jeden „přírodní zákon“ za druhým, i když byl při svém objevení pozdraven jako nový pohled do nitra přírody, byl uveden v pochybnost; co vzniklo jako „věčný“ zákon přírody, musilo se smířit se skutečností, že může zrovna tak být opuštěno. A s těmi „zákony“ se zhroutila i domněle platná základna vši vědy, totiž jednoznačné a konečné rozhodnutí pokusem. Zákony dříve pokusy dokázané byly opuštěny a ukázalo se, že jeden a týž pokus může být vykládán nejrůznějšími způsoby. Vzpomeňme jen na pověstný pokus Michelsonův, který se stal základem Lorentzovy a Einsteinovy teorie relativity. Jaká spousta vý-

kladů se vyrojila ! Bez éteru, s éterem, změnami starých forem času a prostoru atd. Podstatné však při tom bylo, že pokusem nebylo možno rozhodnout mezi těmi různými možnostmi. A opravdu, prohlásím-li odchylky v měření od svých předpokladů za změny v prostoru a času, jak mne tu může pokus donutit, abych to nečinil, nebo jak tu ještě může zůstat možnost, že by byl éter pozorovatelný, prohlašují-li se jeho projevy za účinky prostoru a času ? Anebo jak se má experimentálně uplatnit změna prostoru a času, když všechny odchylky pokusů se vykládají jako účinky nejrozličnějších odrůd éteru ? Je jasné, že pokus zde selhává. A kromě toho (a především historicky) to bylo poznání nepřehledného a čím dál vidíme, že nepřehlednějšího množství logických možností, které podmínilo a přivodilo zhroucení. Každá doktorská práce počala budovat novou fyziku, kde dříve se spokojovala se zkoumáním nějakého zákonečka. A kde bylo v té stále rostoucí záplavě možností nějaké kritérium ? Na okamžik se myslelo, že poslední jistotu lze nalézt v matematice, ale i ta větev se zlomila a vědu ohrožuje stále výš stoupající zátopa logických možností. Máme před sebou — prosím za prominutí silného slova, jehož jsme vícekrát užili, abychom si uvědomili, jaká je situace — potopu. V moderní vědě, jak se odráží v názorech svých vedoucích představitelů, není už nic pevného. Nic, docela nic. Jakákoli opora, kterou se domnívá mít jednotlivý odborník, se ukazuje nicotnou, jakmile přihlídneme k celku » (Hugo Dingler, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*. Ernst Reinhardt, München 1926, p. 140-1).

Skvělé výboje, za něž vděčí fyzika Lorentzovi, Poincarému a Einsteinovi na straně jedné, Planckovi, Louisu de Brogliemu, Diracovi a Heisenbergovi na straně druhé, obnovují a podněcují ve fyzice smysl pro ontologické tajemství v hmotném světě : významným dokladem toho jsou filosofické zájmy Weylovy, Eddingtonovy a Jeansovy. Biologové chápou, že metody čistě hmotné analýsy jim nechávají v ruce podle slov Goetheových jen části, jimž však chybí duchovní pouto, a proto se výslovně obracejí k filosofii, aby dospěli k hlubšímu pochopení živého organismu, jak je patrné z prací

Drieschových, Andréových, Guénotových a Uexküllových.

Nové cesty matematiky v oboru axiomatické geometrie, jak ji na základech položených Davidem Hilbertem vybudovali Poincaré a Weyl, v oboru teorie množin, kterou našel Galois a zdokonalili Cauchy, Jordan, Kronecker, Picard a Cartan, nejenže přispěly k novým objevům ve vědách, ale způsobily, že matematika se stala základní osnovou vědeckého poznání jak v oboru fyziky, tak i statistikou a počtem pravděpodobnosti v oboru biologie (Pierre Vendryès, *Vie et probabilité*. Albin Michel, Paris 1942). A tak se jeví matematika nejen jako pouhý nástroj vědeckého bádání, nýbrž jako společný rys všech věcí a základ jednotného obrazu světa. Ovšem pravda je, že obraz světa, matematický symbol světa, není totéž, co svět.

Vesmír je proniknut ideou jednoty a jednoduchosti. Je to především jednota záření. Široká fronta kilometrových vln Hertzových až do nepředstavitelně nepatrných vlnek kosmického záření je v podstatě totéž elektromagnetické vlnění. Dále je to jednota energie. Teplo, záření, pohyb, elektřina, magnetismus, energie polohy a energie chemická jsou jen různé projevy téže podstaty. A konečně je to jednota hmoty. Veškerá světová hmota je téže podstaty: hmota je energie. Positron s elektronem se rodí ze záření a v záření opět zanikají. Zmizela nezměnitelnost chemických prvků. Máme možnost převádět je z jedné formy v druhou. Trvalá jest jen podstata, z níž je vše utvořeno a pro niž máme ne zcela postačitelý a ne zcela vysvětlující název energie.

Jednotu světového řádu naznačuje i pojem celku objevující se ve všech vědách: ve fyzice kvantum, v biologii organismus, v psychologii útvar. *Schola quantorum*, jak humorně nazývá *Bachelard* kvantovou teorii, má svou analogii i v jiných vědách a vykonává mocný vliv na filosofickou orientaci. Ukazuje totiž, že nelze do nekonečna postupovat dosavadním »račím pocho-

dem « vědy, na příklad od člověka k zvířeti a dále přes živou tkáň a buňku k látkám organickým a anorganickým, k prvkům, atomům, elektronům, poněvadž by se tak dospělo k čirým matematickým abstrakcím a skutečné věci by zmizely.

K jednotné koncepci světa vede i zjištění, že svět je vázán konstantami a že relativita má své meze, čili jak *Planck* řekl, že každá relativita předpokládá absolutno. Universálních konstant je sedm :

1. náboj elektronu, $e = 4,8 \times 10^{-10}$ C. G. S.
2. hmota elektronu, $m = 9 \times 10^{-28}$ g
3. hmota neutronu, $M' = 1,6627 \times 10^{-24}$ g
4. konstanta Planckova, $h = 6,554 \times 10^{-27}$ erg. sec.
5. rychlost světla, $c = 300.000$ km/sec
6. konstanta gravitace, $G = 6,667 \times 10^{-8}$ C. G. S.
7. konstanta kosmická, $= 9,8 \times 10^{-55}$ C. G. S.

V těch sedmi universálních konstantách jsou obsaženy všechny ostatní. Od 1931 se snažil *Eddington* vycházeti z mikrofysiky vypočítat hmotu vesmíru na základě těch sedmi konstant a dospěl k číslu 10^{79} , to znamená, že vesmír je složen z 10^{79} protonů a tolikéž elektronů — výsledek, který neuznávají všichni badatelé. 10^{79} by byla jediná universální konstanta. Existenci universálních konstant jako základních stavebních prvků teoretické fyziky, které nebyly nalezeny, jak by se mohl strohý pozitivista domnívat, z důvodu nějaké účelovosti, nýbrž které se nutně objevují ve všech výsledcích měření, pokládá *Planck* za důkaz, že existuje reálný, od nás nezávislý svět řízený zákonitostí nám od určité míry poznatelnou. Dokladem té zákonitosti je například princip zachování energie platný ve všech oborech fyziky, jak klasické, tak kvantové : všechny druhy energií — pohyb, gravitace, teplo, elektřina, magnetismus tvoří světovou zásobu energie, která se nemůže žádným přírodním procesem umenšit ani zvětšit. Jiným příkla-

dem je princip nejmenší činnosti : mezi všemi myslitelnými pochody, kterými určitý útvar (*Gebilde*) přechází z jednoho stavu do druhého, skutečným pochodem je ten, pro který má integrál určité veličiny, tak zvané Lagrangeovy funkce, nejmenší hodnotu. Jinými slovy, ten pochod se děje účelně.

» Úhrnem můžeme říci, uzavírá Planck, že podle všeho, čemu učí exaktní věda, v celé říši přírody, v níž my lidé na naší nepatrné oběžnici máme jen mizivě nepatrnou úlohu, vládne určitá zákonitost, která není závislá na existenci myslícího lidstva, která však, pokud ji můžeme poznat, připouští formulaci odpovídající účelnému jednání. Představuje rozumný světový řád, jemuž je podrobena příroda i lidstvo a jehož vlastní podstata je nám nepoznatelná, poněvadž ponětí o jeho existenci nabýváme jen prostřednictvím specifických smyslových vjemů, které nikdy nemůžeme plně vyloučit. Ale bohaté výtěžky přírodovědného bádání nás opravňují k závěru, že neustálým pokrokem se k tomu nedosažitelnému cíli blížíme, a posilují nás v naději, že naše poznání působnosti vševládného Rozumu, jenž řídí přírodu, bude stále hlubší a hlubší « (Max Planck, *Religion und Naturwissenschaft*. J. A. Barth, Leipzig 1938, p. 16-28).

V přírodě lze pozorovat jakýsi sklon k energii tepelné : veškeré energie se proměňují buď přímo nebo nepřímo v energii tepelnou ; a poněvadž zase z druhé strany nelze tepelnou energii jinak proměnit v jinou energii než za současného doprovodu nějakého procesu kladného, jímž se proměňuje nová část energie v teplo, je zřejmé, že časem se musí úhrnný součet všech energií zmenšovat a jen součet tepelné energie růst. Ta degradace energie se vyjadřuje výrazem $s = \frac{dQ}{T}$, v němž písmeno s označuje degradaci či entropii energie, dQ diferenciál tepla a T absolutní teplotu (-273°C). Ten vztah je matematickým výrazem druhého zákona thermodynamického, který se vyslovuje větou : entropie

světa směřuje k maximu, to znamená: všechny proměny energií spějí k nenáhlé přeměně v energii tepelnou. A poněvadž zase tepelná energie směřuje svou povahou k tepelné rovnováze, kde ustává všecken pohyb, ne sice v tom smyslu, že každý atom bude v klidu, nýbrž v tom smyslu, že celkový stav vesmíru bude klid.

» Tvrdil-li by však někdo, že se tak nestane, nýbrž že se vesmír bude pohybovat směrem k stavu s nižší entropií než je nynější, nemůžeme jej kárat z nepravdy. Má právo se tak domýšlet, ať už je to jeho dohad nebo zbožné přání. Můžeme na to říci jen tolik: pravděpodobnost, že jeho sen se ukáže skutečností, je velmi nepatrná, lze ji totiž vyjádřit číslem obrovsky malým: $1 : 10^{79}$ (James Jeans, *Nové základy přírodovědy*. Dělnické nakladatelství, Praha 1948, p. 214).

Důsledek, který ze zákona o entropii vyvodili Clausius, Kelvin, Tait a Balfour, že totiž tento svět nejenže bude mít konec, nýbrž že nutně musil i mít počátek, není nijak otřesen domněnkami o možných změnách entropie jiným směrem. Přesně řečeno pravděpodobnost takových změn je mizivě nepatrná, takže opak, který vyjadřuje Jeans $1 : 10^{79}$, se rovná jistotě.

Stejně nezvratné jsou i filosofické důsledky, vyvozované ze základního poznatku moderní fyziky, že totiž hmota není v klidu, nýbrž v pohybu. Přísný kinetismus, který je v moderní fyzice samozřejmostí, předpokládá hybatele. Tomu pojmu se může přírodní věda vyhýbat a prohlašovat se za vědu popisnou a ne vysvětlující. Jenže pak při výkladu nahrazuje hybatele pomyslně zaklínající formulkou o nezávislé proměně a při experimentu ho fakticky nahrazuje experimentátorem, aniž jej k činitelům experimentu počítá. Je jasné, že nelze mluvit o pohybu a jeho zákonech a nemluvit o hybateli. Důsledné myšlení vede nutně k aristotelskému prvnímu Hybateli nehybnému (*próton kinun akinéton*), k filosofickému poznání Boha.

8. *Věda a náboženství*

Člověk může poznat pravdu buď přirozeným světlem rozumu nebo též souhlasem se slovem Boha pravdu zjevujícího. První způsob je poznání přirozené, druhý je poznání nadpřirozené čili náboženská víra. Bytně se od sebe přirozená a nadpřirozená pravda neliší. Co člověk poznává rozumem, ať z přesvědčení vlastního nebo cizího, je pravda; a co mu Bůh mimořádně zjevil, je také pravda. A poněvadž jak přirozená pravda člověkem samým poznána, tak pravda nadpřirozená mu Bohem zjevená prýští z jednoho zdroje, z Boha, není možné, aby pravda pravdě odporovala. Pravda přirozená a nadpřirozená se liší toliko: a) způsobem, jakým od Boha vycházejí, a b) předmětem, k němuž se vztahují.

a) Pravda přirozená nevychází z Boha neprostředně, nýbrž prostřednictvím věcí tohoto světa, a také prostřednictvím těch věcí ji člověk poznává. Nadpřirozená, lidské přirozené poznání převyšující pravda, se však člověku zjevuje přímo a to tak, že Bůh ji člověku oznamuje způsobem lidské přirozenosti přiměřeným a člověk ji přijímá jako neklamné poučení nejvyšší moudrého a vševědoucího Boha.

b) Přirozené poznání se liší od nadpřirozeného (aspoň částečně) i předmětem. Mnohé pravdy jsou předmětem přirozeného poznání a nikdy nemohou být předmětem náboženské víry, na příklad výzkumy přírodních věd. Opačně pak obsahuje náboženská víra mnohé pravdy, které nikdy nebudou výsledkem vědeckého bádání, a to jsou všechna mysteria víry, na příklad tajemství Boží trojosobnosti. Částečně však má věda a víra společný předmět: jsou totiž určité pravdy, které může člověk přijímat z různého důvodu: buď proto, že jsou rozumem dokázány, nebo proto, že Bůh je zjevil, na příklad existence Boží. Ačkoliv lze existenci Boží poznat přirozeným rozumem, přece křesťan vyznává: » Věřím v Boha. « Může tedy jedna a táž pravda

být předmětem jak vědy, tak i víry. Nadpřirozené pravdy nelze sice jako takové rozumem dokázat, poněvadž jsou nad rozum, ale lze rozumem dokázat jejich věřitelnost, že totiž rozumu neodporují a s ním souhlasí. To ovšem neznamená, že lze náboženství zracionalisovat, i když je pravda, že náboženství má i svou stránku rozumovou.

Různé názory o poměru vědy a víry lze zhruba zařadit do tří skupin : a) věda a víra si odporují ; b) věda a víra nemají nic společného ; c) věda vede k víře.

a) Zásadní rozpor mezi vědou a vírou není možný již proto, že pravda je a může jen být jedna. Pravda nemůže odporovat pravdě. Tak zvané spory mezi vědou a vírou vznikají obyčejně tím, že se pokládá za vědecký poznatek, co je pouhou vědeckou domněnkou, nebo tím, že se pokládá za pravdu víry, co pravdou víry není. Jinými slovy, je možný spor mezi pravdou a vírou a ovšem také mezi vědou a pověrou ; rovněž i mezi určitým výkladem vědeckých faktů a určitým výkladem náboženské pravdy. Tak pověstný konflikt Galileiho s římskými kongregacemi nebyl ve skutečnosti konflikt vědy a víry, nýbrž konflikt nové vědecké hypotézy (za takovou se tehdy heliocentrický názor pokládal) se starou hypotézou ptolemaiovskou, zastupovanou v tom konfliktu theologi držícími se slovního výkladu některých míst Písma. Nebyl to tedy konflikt vědy a víry, nýbrž konflikt člověka hledajícího novou vědeckou pravdu s lidmi uvádějícími nesprávné náboženské důvody pro starý vědecký názor.

Podobně je to s konfliktem evoluční teorie a slovním výkladem první kapitoly Genese. Kdyby nějaký » obyvatel « Měsíce přišel na naši Zemi a byl uveden do přednáškové síně, kde by právě někdo mluvil o vývoji dopravních prostředků, mohl by slyšet větu : » Včera jsme jezdili s koňmi, dnes jezdíme autem a zítra budeme létat v letadle. « První dojem toho Měsíčníka by byl, že za tři dny jsme od koňského potahu dospěli k letadlu

a že už teď všichni létáme v letadle. Kdyby potom ten Měsíčan zůstal delší dobu mezi námi a prostudoval dějiny technického vývoje, přesvědčil by se, že výrok toho přednášeče nelze brát doslovně a že ty » tři dny « znamenají delší, ne zcela přesně určitelná období vyjádřená v názorné zkratce tří dnů. Ale ovšem o tom, že my lidé jsme to vše vskutku vynalezli, by nemohl pochybovat. V podobné situaci byli čtenáři Písma před objevem geologických vrstev země. Stvoření v šesti dnech brali doslovně. Pokrokem věd poučený čtenář však vidí v biblickém šestidení didaktickou zkratku, do níž jsou zahrnuty dlouhé periody přírodního rozvoje, a poznává, že ta zpráva má účel naučný: Bůh stvořil svět, a výchovný: Člověk má šest dní pracovat a sedmý den odpočívat. Základní pravda, že Bůh je původce přírody, je tím novým poznáním nedotčena.

Ti, kdož stále tvrdí, že církev byla vždy nepřítelkou vědeckého pokroku, nejen že nerozlišují mezi církví a syny církve, kteří byli zároveň i syny své doby, ale hlavně zapomínají, že největšími nepřáteli vědy byli vždy vědci sami a že málokterému průkopníku vědeckého pokroku bylo dopřáno dožít se vítězství své myšlenky. Mnozí umřeli neznámi, mnozí zahynuli v bídě, mnozí spáchali sebevraždu. V *Revue doloriste* č. 9. 1946 podává Auguste Lumière, badatel o tuberkulóze, jakýsi přehled martyrologia vědy:

» Semmelweiss objevil původ horečky omladnic a ochranu proti ní. Jeho představený, profesor Klin, na něho žárlil, vypudil ho z kliniky, a Semmelweis umřel v zoufalství. Zločinný odpor proti jeho objevu zavinil smrt tisíců a tisíců rodiček. — Léta odporoval Berthelot atomové teorii Laurentově a Gerhardtově, bez níž je organická chemie ilusorní. Tím zavinil, že německá chemie získala náskok, jež ostatní svět nebyl schopen dohonit. — Jean Denis navrhoval a s úspěchem vykonával krevní transfusi již 1667; ale poněvadž nebyl lékařem, zahrnovali jej profesori pařížské fakulty posměchem a pohřbili tak vzácnou techniku krevní transfuse na dvě sto-

letí. — Přesnou metodou a s úžasnou trpělivostí konal Řehoř Mendel pokusy s křížením rostlin ve své klášterní zahrádce, až objevil pravidla a zákony dědičnosti, jež dnes nesou jeho jméno. Jeho odpůrce Naegeli pokládal jeho bádání za nesmysl. Teprve šestnáct let po jeho smrti byl zjištěn nesmírný význam jeho objevů. — Auengruber vynalezl vyšetřování poklepem. Ale teprve za třicet osm let byl uznán význam jeho diagnostické metody. — William Harvey objevil krevní oběh. Avšak lékařské autority jeho doby zavrhnly jeho myšlenku. — Že korály jsou živočichové, dokázal Peyssonel, ale v Akademii věd nechtěl Réaumur uznat jeho důkazy. Peyssonel opustil vlast a odešel do Ameriky. Neví se ani, co se s ním stalo, a jeho jméno se neuvádí v příručkách zoologie. — Akademie věd zavrhl vynález žárovky, který předložil inženýr Chanzy, pod záminkou, že vynálezce, dav si svůj objev předem patentovat, projevil zistné úmysly. A tak se později stal Edison vynálezcem žárovky, jejíž úspěch pak byl světový. — Horace Wells zavedl anesthesii, ale byl odmítnut a spáchal sebevraždu. — Laplace pokládal za nemožné, aby na naší zemi mohly dopadnout meteory. Vesničany, kteří tvrdili, že na jejich pole dopadly kameny, prohlásil za pověřčivé. Institut de France pak udělil důtku starostovi obce Juillac, který v dopise Institutu úředně potvrzoval, že v jeho vesnici bylo pozorováno padání kamenů. Když objevitel místního znecitlivění Carl Ludwig Schleich seznámil účastníky sjezdu chirurgů v dubnu 1892 s teorií i praxí lokální anesthesie, tázal se předseda sjezdu Bardeleben přítomných, zdali někdo z nich pokládá za pravdu, co Schleich přednesl. Z osmi set účastníků ani jediný nezvedl ruku (*Besonnte Vergangenheit. Lebenserinnerungen 1859-1919. Ernst Rowohlt, Berlin 1922, p. 170-172*).

b) Myšlenka, že věda a víra jsou dvě naprosto rozdílné oblasti, které nemají nic společného, má základ v názorech Albrechta *Ritschla* a Augusta *Sabatiera*, podle nichž věda pozoruje a srovnává vnější zjevy, ale na náboženský život nemá vlivu. Náboženský člověk žije v Bohu a miluje bratry — toť vše. Mezi vědou a vírou nemůže být spor prostě proto, že vnitřní a vnější svět nemají nic společného. To také znamená, že není souvislosti mezi přirozeným a nadpřirozeným poznáním,

takže náboženství může vědu prostě ignorovat. V duchu Ritschlova dualismu je pak snadné kritisovat vědu a z její neschopnosti odpovědět na všechny otázky, z jejího »bankrotu« a du bois-reymondovského *Ignorabismus* vyvozovat potřebnost a záslužnost víry podle formule Poněvadž nevíme, musíme věřit.

Jistěže věda nemůže nahradit víru a člověk kolísající mezi dobrem a zlem nemůže čekat, až biologie a psychologie budou hotovy se svou prací a dodají mu vědecké pohnutky k správnému mravnímu životu, ale věda může a má přispívat k vyvrácení bludů, předsudků, pověr a nejasností, které bývají překážkou víry, a tak upevnit *praeambula fidei*, to jest rozumové předpoklady náboženské víry, která není slepé přijetí nějaké nauky, nýbrž souhlas se slovem Božím opírající se o svědectví přirozeného rozumu. Ostatně, kdyby mezi vědou a vírou vskutku nebylo souvislosti, těžko by se vysvětlilo, proč četní vědci byli a jsou zároveň lidé hluboce věřící.

c) Vědecké poznání není dovršené a dokonalé. Má-li věda nějaké základní dogma, je to zjištění, že věda neví, kam směřuje. Věda sama uznává, že dosud nepoznává celou skutečnost a že tedy jsou oblasti, do nichž se jí dosud nepodařilo proniknout. Ve své nejvnitřnější podstatě věda žárlivě střeží své právo nevědět. Pokládá-li však věda za svůj cíl převést zjevy na prazjev, zákony na prazákon, směřuje-li k sjednocení poznatků a jednotnému výkladu světa, vidět ve světě harmonii a řád, není neoprávněné říci, že věda vede k Bohu, i když je zřejmé, že Boha lze nalézt cestou úvahy filosofické. Filosofie je most mezi vědou a náboženstvím. Věda sama jako taková Boha nalézt nemůže. Je v situaci člověka, který vidí rub gobelinu a může přesně pozorovat každou nitku a vzájemný poměr těch nitek, ale jaký obraz ty nitky vytvářejí na líci, může jen tušit. Z toho, že to jen tuší a že ten obraz přesně určit nedovede, nevyplývá ovšem, že tam žádný obraz není. Meze vědy nejsou pouhé záporny : jsou to spíše náznaky transcen-

dentální skutečnosti, bez níž ty meze samy by byly nemyslitelné. Ovšem výraz »věda vede k víře« nelze brát v tom smyslu, že vědeckým poznáním dospívá člověk přímo k víře v Boha. Kdo z jakýchkoli důvodů v Boha nevěří, nemůže nebo nechce věřit, nemůže mu ani fyzika, ani chemie ani biologie dokázat, že v něho věřit musí. Ale jisté je, že nevěra nemůže už dnes vyvozovat svá dogmata z vědy, jak se stalo zvykem od dob renaissance, už proto ne, že svět není takový, jak si ateističtí filosofové představovali. Námitky proti existenci Boží nemají opory v moderní fyzice, námitky proti stvoření a účelnosti nemají opory v moderní biologii a námitky proti existenci, svobodě a nesmrtelnosti duše nemají opory v moderní psychologii.

BIBLIOGRAFIE

- C. Acqua, *I grandi problemi della biologia generale*. Libr. di Scienze e Lettere, Roma 1934.
- Friedrich Alverdes, *Die Totalität des Lebendigen*. J. A. Barth, Leipzig 1935.
- Hans André, *Urbild und Ursache in der Biologie*. Oldenbourg, München und Berlin 1931.
- Gaston Bachelard, *La philosophie du non*. Presses universitaires de France, Paris 1940.
- Gaston Bachelard, *Le nouveau esprit scientifique*. Alcan, Paris 1937.
- Bernhard Bavink, *Conquêtes et problèmes des sciences naturelles d'aujourd'hui*. Éd. de la Baconnière, Neuchatel 1946.
- Bernhard Bavink, *Die Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion*. Felix Meiner, Leipzig 1939.
- Bruno Bauch, *Das Naturgesetz*. Ein Beitrag zur Philosophie der Naturwissenschaften. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1924.
- J. D. Bernal, *The Social Function of Science*. George Routledge, London 1944.
- Claude Bernard, *Le cahier rouge*. Gallimard, Paris 1942.
- Jan Bělehrádek, *Očima biologie*. Život a práce, Praha 1946.
- František Běhounek, *K jádru hmoty*. Jednota československých matematiků a fysiků, Praha 1948.
- František Běhounek, *Svět nejmenších rozměrů*. Jaroslav Tožička, Praha 1945.
- Niels Bohr, *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*. Friedrich Vieweg, Braunschweig 1958.
- Max Born, *Physik im Wandel meiner Zeit*. Friedrich Vieweg, Braunschweig.
- Emil du Bois-Reymond, *Ueber die Grenzen des Naturerkennens*. Die sieben Welträtsel. Veit, Leipzig 1884.
- Pierre Boutroux, *Das Wissenschaftsideal der Mathematiker*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1927.
- P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*. The Macmillan Co., New York 1928.
- Paul Buchner, *Spezialisierung und Entwicklung*. J. A. Barth, Leipzig 1940.

- E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*. Kegan Paul, London 1925.
- Rudolf Carnap, *Physikalische Begriffsbildung*. Braun, Karlsruhe 1926.
- Paul Chauchard, *L'humanisme et la science*. Spes, Paris 1961.
- G. Cotronei, *Biologia e zoologia generale*. Soc. An. Ed. Universitas, Roma 1945.
- Élie de Cyon, *Dieu et sciences*. Alcan, Paris 1910.
- William Cecil Dampier, *A History of Sciences*. At the University Press, Cambridge 1948.
- Hugo Dingler, *Die Methode der Physik*. Reinhardt, München 1938.
- Hugo Dingler, *Der Zusammenbruch der Wissenschaft und der Primat der Philosophie*. Ernst Reinhardt, München 1926.
- Albína Dratvová, *Filosofie a přírodovědecké poznání*. Unie, Praha 1946.
- Hans Driesch, *Biologische Probleme höherer Ordnung*. J. A. Barth, Leipzig 1941.
- Hans Driesch, *Die Maschine und der Organismus*. J. A. Barth, Leipzig 1935.
- Arthur Eddington, *New Pathways in Science*. Cambridge University Press, 1935.
- Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*. At the University Press, Cambridge 1939.
- Albert Einstein, *Můj světový názor*. Orbis, Praha 1934.
- Albert Einstein, *Theorie relativity speciální i obecná*. F. Borový, Praha 1923.
- Federigo Enriques, *Il problema della vita*. Zanichelli, Bologna 1937.
- Federigo Enriques, *Probleme der Wissenschaft*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910.
- Antonin Eymieu, *La part des croyants dans les progrès de la science au XIXe siècle*. Perrin, Paris 1928.
- Antonin Eymieu, *Le naturalisme devant la science*. Perrin, Paris 1911.
- Miroslav Fendrych, *Přírodní vědy*. Studie o jejich povaze, klasifikaci a terminologii. (Tisk Unie), Praha 1946.
- Max Fischeisen-Köhler, *Wissenschaft und Wirklichkeit*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1912.
- Émilie Fiszer, *Unité et intelligibilité*. J. Vrin, Paris 1936.
- Philippe Frank, *Le principe de causalité et ses limites*. Flammarion, Paris 1937.
- R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*. Desclée de Brouwer 1932.
- E. Gehrcke, *Physik und Erkenntnistheorie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1921.

- Agostino Gemelli, *Religione e scienza*. Vita e Pensiero, Milano 1920.
- André George, *Dílo Ludvíka de Broglie a fyzika dneška*. Dobré dílo, Stará Říše na Moravě 1937.
- J. Guilleminot, *Les nouveaux horizons de la science*. G. Steinhil, Paris 1913.
- Theodor L. Haering, *Philosophie der Naturwissenschaft*. Versuch eines einheitlichen Verständnisses der Methoden und Ergebnisse der Naturwissenschaft. Rösl, München 1923.
- Konstantin Hasert - Oskar Katann, *Divy světového řádu*. O původu a smyslu vesmíru, života a člověka. Vyšehrad, Praha 1937.
- Werner Heisenberg, *Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie*. S. Hirzel, Leipzig 1942.
- Johannes Hessen, *Das Kausalprinzip*. Filser, Augsburg 1928.
- Igor Hrušovský, *Teória vedy*. Úvod do všeobecnej metodologie. SUS, Bratislava 1941.
- Edgar Hunger, *Von Demokrit bis Heisenberg*. Quellen und Betrachtungen zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Friedrich Vieweg, Braunschweig 1960.
- Emanuel Chalupný, *Logika věd*. Základní orientace. Jan Pohořelý, Praha 1945.
- Paul Janet, *Problèmes du dix-neuvième siècle*. Calmann-Lévy, Paris 1872/74.
- James Jeans, *Nové základy přírodovědy*. Dělnické nakladatelství, Praha 1948.
- James Jeans, *Prostorem a časem*. Dělnické nakladatelství, Praha 1947.
- James Jeans, *Vesmír kolem nás*. F. Borový, Praha 1931.
- James Jeans, *Zázračný svět hvězd*. Dělnické nakladatelství, Praha 1947.
- Karl Alois Kneller, *Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft*. Herder, Freiburg im Br. 1904.
- Jules Lachelier, *Le fondement de l'induction*. Alcan, Paris 1871.
- E. Lazerges, *Les grandes hypothèses de la science moderne*. Nathan, Paris 1924.
- J. Lefèvre, *Manuel critique de biologie*. Masson, Paris 1938.
- L. Allende Lezama, *Los elementos*. Epistemologia y metodologia de las ciencias. El Ateneo, Buenos Aires 1947.
- Oliver Lodge, *Věda a pokrok lidstva*. Jan Laichter, Praha 1933.
- Oliver Lodge, *Vývoj a stvoření*. Jan Laichter, Praha 1933.
- Jan Martinovský, *Základy přírodovědeckého názoru světového*. Kropáč & Kucharský, Praha 1947.
- J. Matisse, *La question de finalité en physique et en biologie*. Hermann, Paris 1937.

- Otakar Matoušek, *Člověk kritizuje přírodu*. Václav Petr, Praha 1941.
- Vlastimil H. Matula, *Hmota a její proměny*. Vesmír, Praha 1945.
- J. Lewis May, *God and the Universe*. The Christian Position, A Symposium by S. C. Carpenter, M. C. D'Arcy, Bertram Lee Wolf. John Lane the Bodley Head, London 1931.
- Émile Meyerson, *De l'explication dans les sciences*. Payot, Paris 1921.
- Th. Moreux, *Les énigmes de la science*. Doin, Paris 1926.
- Paul Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910.
- Albert Niedermeyer, *Wahn, Wissenschaft und Wahrheit*. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1935.
- W. Ostwald, *Esquisse d'une philosophie des sciences*. Alcan, Paris 1911.
- Joseph Petzoldt, *Das Weltproblem*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1912.
- Émile Picard, *Das Wissen der Gegenwart in Mathematik und Naturwissenschaft*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1913.
- Émile Picard, *L'histoire des sciences et les prétentions de la science allemande*. Perrin, Paris 1916.
- Jacques Picard, *Essai sur la logique de l'invention dans les sciences*. F. Alcan, Paris 1928.
- Jacques Picard, *Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences*. F. Alcan, Paris 1928.
- Max Planck, *Das Prinzip der Erhaltung der Energie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1908.
- Max Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*. J. A. Barth, Leipzig 1936.
- Max Planck, *L'initiation à la physique*. Flammarion, Paris 1941.
- Max Planck, *Religion und Naturwissenschaft*. J. A. Barth, Leipzig 1938.
- Max Planck, *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaft*. J. A. Barth, Leipzig 1942.
- Max Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. S. Hirzel, Leipzig 1933.
- Henri Poincaré, *La valeur de la science*. Constant Bourquin, Genève 1946.
- Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1914.
- J. Puijula, *Problemas biológicos*. Casals, Barcelona 1941.
- G. Rabbeno, *Fisica moderna e raziocinio*. Partenia, Roma 1946.

- Emanuel Rádl, *Moderní věda*. Čin, Praha 1926.
- Emanuel Rádl, *Romantická věda*. Jan Laichter, Praha 1918.
- Hans Reiner, *Die existenz der Wissenschaft und ihre Objektivität*. Max Niemeyer, Halle 1934.
- Johannes Reinke, *Naturwissenschaft, Weltanschauung, Religion*. Herder, Freiburg im Br. 1925.
- Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1926.
- Eugenio Rignano, *Qu'est que la vie ?* Alcan, Paris 1926.
- Daniel Rops - A. D. Sertillanges, *L'avenir de la science*. Plon, Paris 1945.
- Bertrand Russel, *The Analysis of Matter*. Kegan Paul, London 1927.
- Vilém Santholzer, *Tajuplný svět atomů*. Některé problémy moderní fyziky. Orbis, Praha 1946.
- Vilém Santholzer, *Uvolněné atomy*. Za svobodu, Praha 1946.
- Hans Schmalfuss, *Stoff und Leben*. J. A. Barth, Leipzig 1937.
- Herbert J. Schrader, *Osmý den stvoření*. Odeon, Praha 1967.
- Erwin Schrödinger, *Ist die Wissenschaft milieubedingt ?* J. A. Barth, Leipzig 1932.
- Erwin Schrödinger, *Ueber Indeterminismus in der Physik*. J. A. Barth, Leipzig 1932.
- Erwin Schrödinger, *Was ist Naturgesetz ?* R. Oldenbourg, München-Wien 1962.
- Erwin Schrödinger, *Was ist Leben ?* Die lebende Zelle mit den Augen des Physikers betrachtet. A. Francke, Bern 1946.
- F. K. Studnička, *Úvod do plasmotologie*. Přírodovědecké nakladatelství, Praha 1952.
- J. W. N. Sullivan, *Gallio or the Tyranny of Science*. Kegan Paul, Trench, Trubner, London 1927.
- Josef Šafařík, *Sedm listů Melinovi*. Z dopisů příteli přírodovědci. Družstevní práce, Praha 1948.
- Jacob von Uexküll, *Bedeutungslehre*. J. A. Barth, Leipzig 1940.
- Ivan Úlehla, *Od fyziky k filosofii*. Orbis, Praha 1963.
- Vladimír Úlehla, *Za oponou života*. Život a práce, Praha 1940.
- Pierre Vendryès, *L'acquisition de la science*. Albin Michel, Paris 1946.
- Pierre Vendryès, *Vie et probabilité*. Albin Michel, Praha 1942.
- Maurice Vernet, *Le problème de la vie*. Plon, Paris 1947.
- Paul Volkmann, *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1910.
- J. Kapistrán Vyskočil, *Věda a filosofie*. Jejich povaha a vzájemný poměr. V. Kotrba, Praha 1927.
- Emil J. Walter, *Erforschte Welt*. A. Francke, Bern 1946.

- Ewald Wastmuth, *Der Mensch in der Mitte*. Von den Bedingungen und Beschränkungen der Erkenntnis und den Folgerungen hieraus auf die Theorien der neuen Physik. Lambert Schneider, Berlin 1936.
- Aloys Wenzl, *Metaphysik der Biologie von heute*. Felix Meiner, Leipzig 1938.
- Aloys Wenzl, *Metaphysik der Physik von heute*. Felix Meiner, Leipzig 1935.
- Aloys Wenzl, *Philosophie als Weg von den Grenzen der Wissenschaft an die Grenzen der Religion*. Felix Meiner, Leipzig 1939.
- Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*. The New American Library, New York 1951.
- Otto Willmann, *Die Wissenschaft vom Gesichtspunkte der katholischen Wahrheit*. Ferd. Schöningh, Paderborn 1928.
- Josef Winternitz, *Relativitätstheorie und Erkenntnislehre*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1923.
- Theodor Wulf, *Bausteine der Körperwelt*. Springer, Berlin 1935.
- Ernst Zimmer, *Umsturz im Weltbild der Physik*. Knorr et Hirt, München 1938.

6. FILOSOFIE

V dnešním světě nemá již filosofie dobré jméno. Pohrdají jí především lidé praktičtí, kteří věří, že jen činnost hospodářská a technická má skutečný význam pro život; s patra na ni pohlízejí i muži vědy, kteří proti nejistotám a » snům « filosofie stavějí bezpečné poznatky zkušenostních věd; a konečně se od ní odvracejí i mnozí lidé náboženští, kteří konečnou a plně uspokojující odpověď na nejhlubší otázky života nalézají jen v oboru zjevených pravd Božích.

Hodnota filosofie jistě není v tom, že by přímo sloužila hmotným zájmům člověka. Avšak hmotné zájmy nejsou jediné zájmy člověka: Ne samým chlebem živ je člověk. Jen ti, kdo žijí z ducha, mají i zájmy duchovní. A jen pro ty může filosofie něco znamenat. A také je pravda, že ve filosofii není stringentních jistot. Proti každému ano lze ve filosofii postavit nějaké ne. Evidence věty: » Všichni lidé jsou smrtelní « není matematická. Z toho, že zemřeli všichni lidé před námi, usuzujeme, že zemřeme i my a že zemrou všichni, kteří přijdou po nás. K matematicko-empirickému důkazu té věty by bylo nutné vyčkat, až všichni lidé zemrou nebo všechny lidi povraždit — ale pak by ovšem nebylo, nikoho, kdo by to dokazoval a komu by to dokazoval.

Filosofie se obírá lidskými problémy. Lidé se shodují v odpovědi na otázku, co je sněhová vločka, i v odpovědi na otázku, jak žije mravenec. Ale neshodují se v odpovědi na otázku, co je člověk a jaký má být člověk. Obzor lidských otázek je příliš široký a mnohotvárný, aby se na ně mohlo odpovídat s toutéž přesností

a jednoznačností, s jakou se odpovídá na otázky úzkého oboru speciálních věd. Něco jiného je zkoumat sloučeniny uhlíku a něco jiného pátrat, zdali a jak člověk poznává vnější skutečnost, je-li člověk ve svém jednání svoboděn, končí-li tělesnou smrtí existence člověka etc. Proto hodnota filosofie nevyplývá z přesnosti, určitosti a nevývratnosti jejích závěrů, nýbrž z toho, co je jejím předmětem: filosofie zkoumá celý svět, přirozenost, původ a určení člověka, a to je víc než počítat tyčinky v květu blatouchu nebo pozorovat žížaly.

A konečně je pravda, že filosofie nedává plně uspokojující odpověď na všechny lidské otázky a že tu odpověď je třeba hledat i v oblasti náboženství. Ale zjevené pravdy předpokládají přirozené poznání rozumové. Filosofie sice nemůže vytvořit náboženskou víru, ale může odklízet překážky té víry: nevědomost, předsudky a pověry. A v tom smyslu slouží filosofie náboženské víře. Klaní-li se divoch slunci nebo kusu dřeva, není třeba důvodů theologických, aby byl přesvědčen o nesmyslnosti svého počínání: na to stačí důvody rozumové.

Ať pohrdáme filosofií nebo ji ctíme, ať chceme nebo nechceme, jsme všichni filosofové, protože jsme lidé. Konec konců má každý člověk nějaký názor na svět a na život. Buď věří v osud nebo Prozřetelnost, v svobodu nebo nutnost, lásku nebo sobectví, v nepřekonatelný pud nebo sebezapření. A často věří v to nebo ono pod vlivem určité výchovy, určitých individuálních sklonů nebo předsudků, neuvědoměle a neodůvodněně.

» Nemáme možnost filosofovat nebo nefilosofovat, máme jen možnost buď filosofovat nazdařbůh — a často velmi špatně a nevědět, že filosofujeme — anebo se snažit filosofovat dobře a vědomě a opírat se o myšlenky největších myslitelů lidstva a tak poznávat příčiny věcí « (Maurice Gex, *Initiation à la philosophie*. F. Rouge, Lausanne 1946, p. 32).

Zdá se, že lidé naší doby neodmítají ani tak filosofii samu, jako spíše onu podobu, kterou na sebe vzala, když se během devatenáctého století stala odbornou vědou a byla stržena obecným specializačním procesem. Je pravda, že ten proces ji nemohl tak docela odvrátit od velkých, obecných a posledních problémů lidského ducha, ale také je pravda, že filosofická práce se počala tou měrou třístit na nezměrné množství částkových problémů, že se rozhled po hlavních oborech filosofie stal velmi obtížným, ne-li nemožným. A ještě horší bylo, že mluva novodobých filosofů se stala i vzdělancům téměř nesrozumitelnou.

Snad není náhodné, že právě v dobách, kdy filosofie měla nejširší vliv — to jest v císařské době římské a pak ve století tak zvaného osvícenství se filosofové obírali především tím, co každý chce vědět, totiž jak správně žít — a že v těch dobách moralisující filosofové psali řeči každému srozumitelnou. Mluvit a psát srozumitelně se však dnes pokládá takřka za prohřešek proti důkladnosti, vědeckosti a odbornosti. Sloh umělkovaný, cizími slovy a výrazovými novotvary vyšperkovaný, napomáhá vytvářet opar učenosti a vědeckosti. Odborní filosofové se jednak stydí, jednak neumějí mluvit a psát pro neodborné posluchače a čtenáře. Nedovedou anebo nechtějí se vmýšlet v duševní stav těch, které poučují, a nevědí, že mistrovství je právě ve způsobu, jak se věc podává. I prostý člověk, ba i dítě dává někdy hluboké otázky, na které není snadné odpovědět. A snížit se k úrovni prostých lidí a dětí není hanba, nýbrž čest. A nejen čest, i umění.

Není bez významu, že ode dávna se dostávalo filosofii mocných podnětů od těch, kteří stáli mimo oblast běžné nebo školské filosofie. Řecká filosofie byla již na vysoké úrovni, když Sokrates, řemeslník bez vzdělání, který také nikdy nic nenapsal, dal filosofii své doby zcela nový směr obrátiv pozornost od záhad přírodních k záhadě člověka. A jeho vliv byl tak mocný, že nejen

Platon a Akademie, nýbrž celá řada filosofických škol byla jím uvedena v život. A podobně i muži, kteří stojí u kořenů novodobé filosofie, Descartes a Locke, byli od soudobých profesionálních filosofů pokládáni za pouhé diletanty. Stejně tak i jiní — Leibniz, Hume, Kant, Comte, Spencer, Schopenhauer — buď vůbec nebyli profesory filosofie, nebo pokud jimi byli, dobyli si v dějinách filosofie místa jen tím, co vytvořili mimo školu, to jest mimo svůj učitelský úřad.

1. *Podstata filosofie*

Podle Aristotela není filosofie věda poietická, to jest věda o tvoření, nýbrž věda teoretická, jež zkoumá první počátky a příčiny. Ve všech dobách lidé filosofovali, poněvadž se něčemu divili (*Metafysika* I/2). Filosofie má tedy základ v údivu. I podle Platonovy nauky je údiv zdrojem filosofie (*Theaitetos* 155 D). Stručně lze říci, že potřeba filosofie a vloha k ní záleží v tom, že člověk je znepokojen záhadou světa a života. Lze dokonce říci, že člověk se diví všem věcem, i obyčejným a všedním, a tudíž hledá obecný základ jevů. Badatelé zvláštních věd » se diví « jen zvláštním a vybraným jevům a snaží se převést je na jevy obecnější a nalézt jejich vzájemné vztahy. Divoch se diví zatmění měsíce. Vzdělaný a civilisovaný se mu nediví, poněvadž zvláštní věda, to jest astronomie, mu již vysvětlila, že zatmění měsíce je způsobeno stínem, který vrhá země na měsíc. Zvláštní vědy tedy směřují k překonání údivu. Ale filosofie, jakožto věda obecná, z údivu takřka nevychází.

Je známo, že zvláštní vědy podporují lidské sebevědomí a vzbuzují dojem, že lidský duch je schopen rozřešit všechny záhady světa. Jen filosofii je vlastní postoj pokory. Vždyť už samo jméno (*filosofia* = láska k moudrosti) je výrazem pokorného smýšlení. Sokrates

netvrdí o sobě, že je moudrý (*sofos*), nýbrž skromně prohlašuje, že je pouhým milovníkem moudrosti (*filosofos*). Newton, když mluví o hranicích lidského poznání, přirovnává se k dítěti, které si hraje na břehu mořském a raduje se, nalezne-li pěknou lasturu — zatím co nemá ponětí o celém nekonečném oceánu.

Avšak i když si uvědomujeme, že lidské poznání má hranice, neznamená to, že lidský rozum není schopen poznat pravdu. Lidské poznání je omezené, ale poznání to je. Sofisté, odpůrci Sokratovi, pochybovali o schopnosti lidského rozumu poznat pravdu. Jejich myšlení vyústilo v poznávací skepsi. Aby unikl tak nebezpečnému závěru, hledal Sokrates záruku poznání v člověku samém. Prohlédaje hlouběji v přirozenost lidského ducha dospěl k první zásadě vši moudrosti: »Poznej sebe sama!« Poznání je podle něho úkon ducha, který doznává: »Vím, že nic nevím.« Ale to doznání již předpokládá, že idea pravého poznání jest již známa a že k němu dospět lze a to cestou logického uvažování. Zásady jeho logiky zůstaly v platnosti po dvacet století. Poznání má podle Sokrata za předmět pevný a stálý prvek, který se tají v ojedinělých věcech. Cílem poznání je výměr toho prvku. Metoda Sokratova, kterou rozvinuli jeho následovníci, se stala Platonovou dialektikou a Aristotelovou sylogistikou a přetrvala věky. Věta: »Vím, že nic nevím« není popřením lidského poznání vůbec, nýbrž jen uvědoměním jeho hranic. A tak se filosofie zakládá na paradoxu: jednak na nedůvěře v lidský rozum, jehož poznání je omezené, jednak na důvěře v týž rozum, jehož poznání i ve svých mezích je možné, skutečné a pravdivé.

Ze studia dějin filosofie si lidé často odnášejí dojem, že není objektivní pravdy, poněvadž filosofové si navzájem odporují, a dějiny filosofie se tak jeví jako dějiny lidských bludů. Nesmí se však zapomínat, že není bludů naprostých. To, co je beze zbytku bludné, je cele v rozporu s rozumem a tudíž nesmyslné a absurdní. Blud

však není naprostá nepravda, nýbrž pravda částečná. Blud má dvojí stránku: kladnou a zápornou. Blud je pravdivý ve svých afirmacích, nepravdivý ve svých negacích. Tak materialismus je pravdivý, pokud zdůrazňuje realitu hmoty a hmotnou podmíněnost života duchového, avšak nepravdivý, pokud popírá existenci ducha. Rovněž i jeho antipod — spiritualismus je pravdivý, pokud hlásá reálnost a prvenství světa duchového, avšak nepravdivý, pokud popírá nebo podceňuje význam skutečnosti hmotné. Celá pravda není ani v materialismu, ani ve spiritualismu, nýbrž v synthese kladné stránky obojího.

Nebezpečí bludů nelze přezírat. To nebezpečí je v tom, že každý blud obsahuje nějaké zrnko pravdy. A tou částečkou pravdy bývá nesoudný rozum sváděn, aby spolu s pravdou přijal i nepravdu. Jako vůle člověka je nutně zaměřena k dobru, takže člověk nemůže chtít nic jiného než dobro, tak i rozum člověka je nutně zaměřen k pravdě. A jako se vůle někdy přiklání ke zlu ne proto, že je to zlo, nýbrž proto, že se mu to zlo z nějakého hlediska jeví jako dobro, tak i rozum přijímá někdy za pravdu, co je bludné, poněvadž se mu to jeví jako pravdivé. A jako zlo není samostatnou realitou, nýbrž může existovat jen na nějakém dobru (na příklad choroba na organismu), tak i nepravda má parazitní povahu — cizopasí vždy na nějaké pravdě.

Bludná nauka představuje zpravidla nějaký extrém. Jako některé neřesti jsou upřílišené ctnosti (lakota = upřílišená šetrnost, opovážlivost = upřílišená statečnost), tak i intelektuální bludy jsou často jen přemrštěné, či jak Chesterton říká, splašené pravdy. Lidský duch je neharmonický a často z jedné krajnosti upadá do druhé. Na individualismus odpovídá kolektivismem, na realismus idealismem, na materialismus spiritualismem.

Nelze však popřít, že některé bludy mají i jakýsi prozřetelnostní význam. Jsou-li někdy určité pravdy

pomíjeny nebo znehodnocovány, rodí se zpravidla nový myšlenkový směr, který ty pravdy znovu zdůrazňuje : přitom se často zachází do opačné krajnosti — ale tím právě bývá vyburcována kritika a dospívá se tak nepřímo k objasnění, zdůvodnění a přesnějšímu vyjádření pomíjené nebo popírané pravdy.

A tak musíme i chyby a bludy, jak se jeví v dějinách filosofie, pokládat jaksi za nutné a užitečné a dívat se na ně asi tak, jako se lékaři dívají na dětské nemoci, které nepřímo přispívají k utvrzení zdraví, poněvadž daly organismu příležitost, aby si vytvořil látky, které jej chrání proti pozdějším nákazám. Anebo se na ně můžeme dívat tak, jak se díváme na mladická poblouznění v životě vynikajících jedinců, která přispěla k tomu, že tito lidé dospěli k určitému stupni sebepoznání a nabyli zkušeností, kterých nelze jinak nabýt a které nelze ničím jiným nahradit.

Studium dějin filosofie může být plodné a užitečné, jen když je ovládáno snahou poznat pravdu. V soustavách a výrocích je pravda často jakoby roztroušena nebo ztajena ještě v nějakém nedokonalém a zárodečném stavu. A smyslem studia dějin filosofie je spojit ty rozptýlené paprsky v jediný světelný proud a pracovat tak na oné synthese, kterou Leibniz označil jako filosofii věků (*philosophia perennis*).

Mnozí ovšem poslouchají přednášky z dějin filosofie a chtějí jen vědět, co už všechno na světě bylo řečeno. Už Schopenhauer měl zkušenost, že daleko více posluchačů je na přednáškách z dějin filosofie než na přednáškách o filosofii samé. Vysvětloval si to tím, že málokomu se chce myslit, i když jinak kdekdo chce mít pravdu (*Recht*). I když jsou filosofové mezi sebou beznadějně nejednotni v hledání nadosobní pravdy, je nesporné, že tu pravdu hledají. Jejich ustavičné a stále se opakující spory nejsou důkazem, že to hledání je zbytečné, nýbrž jen důkazem, že to hledání je obtížné a mučivé. Ve skutečnosti je ve filosofii mnohem více

stálosti a jistoty než ve vědě. Nová vědecká teorie zpravidla jen nahrazuje teorie dřívější, ale je opět jen teorií, kdežto filosofické problémy a základní filosofické ideje, které byly jednou objeveny, jsou trvalým dědictvím lidského ducha.

Sama o sobě nemá filosofie nic společného s užitečností. Ale právě proto je nanejvýš potřebná, neboť člověk není živ jen chlebem a z chleba. Žije i z nadčasových hodnot a směřuje k vyšším cílům, neboť jeho praktické a denní rozhodování závisí na stanovisku, které zaujímá k těm hodnotám a cílům. Filosofie hledá pravdu pro pravdu samu, ne pravdu pro nějaký zisk. Filosofie hledá pravdu bez ohledu na to, co se děje ve světě — ale právě to je její význam zejména v době, kdy se za pravdu pokládá jen to, co je ověřitelné užitekem nebo úspěchem. Filosofie, tím že hledá pravdu nepodmíněnou a na společenských zájmech nezávislou, předpokládá duchovní svobodu a hájí své právo posuzovat názory a činy lidí. Není bez významu, že Napoleon pohrdal ideologií a že diktátoři zpravidla nenávidí filosofy. Je pravda, že ve srovnání s filosofií se jeví věda jako obor nadmíru užitečný. Vytváří totiž hodnoty, které dávají člověku moc nad přírodou. Zapomíná se však, že věda nedává člověku moc nad člověkem.

K čemu mají vědecké objevy a technické vynálezy sloužit, zdali zkáze lidstva nebo jeho prospěchu, není už otázka vědecká nebo technická, nýbrž mravní, otázka, jež nenáleží do oblasti vědy, nýbrž do oblasti moudrosti. Nelze určit, co má člověk dělat, není-li známo, co je člověk a jaká je jeho přirozenost. A nevíme-li, jaká je přirozenost člověka, nemůžeme ani vědět, co je ve shodě s tou přirozeností, čili co je mravně dobré. Bez určitých mravních zásad není lidský život možný. Ty zásady stanovit, tříbit a hájit není věcí vědy ani techniky, nýbrž morální filosofie. Důstojnost lidské osoby, lidská práva, rovnost lidí, svoboda, zákon, tolerance, jednota lidstva, mír mezi národy — to jsou ideály,

normy a principy, jež zdůvodňovat a objasňovat je výhradním a výsostným úkolem filosofie.

» Filosofové, i když se mýlí, jsou na výšinách inteligence jakýmsi zrcadlem nejhlubších snah, jež jsou skrytě činné v lidském duchu v každém období dějin ; (čím jsou větší, tím mocněji a účinněji zrcadlo). A poněvadž jsme bytostí myslící, jsou nám ta zrcadla nezbytná. Konec konců je pro lidskou společnost lepší, má-li Heglovy bludy s Heglem než kdyby měla Heglovy bludy bez Hegla — myslím skryté, roztroušené a společnost prostupující bludy, jež mají heglovskou ražbu, ale jsou bezejmenné a nepoznatelné. Velký filosof, který se mýlí, se podobá majáku na úskalí, jenž je výstrahou námořníkům : kormidlujte, abyste se mně vyhnuli. Uschopňuje lidi, aspoň ty, kteří jím nebyli svedeni, aby rozpoznali bludy, jimiž jsou zachvázeni, vystříhali se jich a bránili se proti nim. To je podstatnou potřebou společnosti, pokud to není společnost ryze zvířecí, nýbrž společnost bytostí obdařených rozumem a svobodou « (Jacques Maritain, *On the Use of Philosophy*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1961, p. 4-5).

Vlivem Comtovým se dnes filosofie pokládá za překonané stadium ve vývoji lidstva a její úkol se spatřuje jen v registraci její minulosti a jejích omylů a nanejvýš v pěstění empirické psychologie. Zcela se přehlíží, že ve skutečnosti nese filosofie odpovědnost za všechny vědy, které se z ní vyvinuly, anebo se ta odpovědnost přenáší na obecnou sociologii, která má být náhražkou filosofie. A tak je filosofie zatlačena do postavení ryze obranného, z něhož se nedostane, dokud si neudělá pořádek ve svém vlastním domě.

Co je filosofie, je otázka filosofická. Filosofie dospívá a dozrává, teprve když si dává tu otázku. Není pravé filosofie bez kritiky filosofie. Význam Kantova kriticismu je právě v tom, že je to filosofování o filosofii, které přispělo k důkladnějšímu studiu dějin filosofie a k hlubšímu přemýšlení o podstatě, smyslu a hodnotě filosofie, ale ovšem způsobilo i určitou krizi, poněvadž novodobí

filosofové z kantismu vyšli namnoze jen dokazují, že filosofie není možná. Tu krisi ještě přiostruje stanovisko dialektické theologie, která se vrací ke klasickému luterství a podceňování rozumového poznání.

Řada moderních filosofů od Friedricha Diltheye se snaží vyložit soustavy různých filosofů jako reakci na soudobou duchovní, mravní a politickou situaci, jinými slovy vysvětlit je z příčin psychologických. Avšak přihlížíme-li k obsahu těch soustav, je otázka, pochází-li ten obsah z vnitřní povahy filosofického myšlení nebo je jen odleskem určité psychosociální struktury. Na tu otázku odpovídá Émile Bréhier v závěru své studie o kauzalitě v dějinách filosofie, že

» historické, psychologické a sociální okolnosti mohou vysvětlovat, jak a proč se určitý člověk oddal filosofii, ale že nevysvětlují filosofii samu, která se svému vlastnímu původci jeví jako neosobní myšlenkový celek. Vnější a cizorodé okolnosti mohou filosofickou činnost zdržovat, podněcovat nebo k ní dávat příležitost, ale nemohou ji vytvářet ani určovat, poněvadž jsou to obecné příčiny, které v sobě neobsahují rozumový řád. Příčiny toho druhu mohou mít vliv jen na to, co je ve filosofii případkové, ale ne na její podstatu « (Émile Bréhier, *La philosophie et son passé*. Presses universitaires de France, Paris 1940, p. 75).

Podle *Diltheyových* rozborů nemůže být filosofie určena ani předmětem ani metodou. Ti, kdo tvrdí, že vlastním oborem filosofie je teorie poznání, dušezpyt nebo encyklopedický souhrn věd, vystihují jen to, co v určité době a z určitého hlediska se jako předmět filosofie jeví a co po různých diferenčních procesech jejím předmětem zůstává. Tážeme-li se však dějin, co je filosofie, vidíme střídání předmětu i metody. Jediné, co v těch proměnách zůstává, je určitá funkce, kterou má filosofie v lidské společnosti a její kultuře. Filosofický duch však není vázán jen na určitou soustavu. Jeho první snahou je poznat a vysvětlit všechny obory

skutečnosti, hodnot a ideálů. Druhou jeho snahou je uvést vše poznané v souvislost. Zvláštní vědy se jen znenáhla odlučují od filosofie. Ale sjednocovací tendence filosofického ducha se projevuje dál v encyklopedických zájmech a generalisacích zvláštních věd, jež přesahují svůj vlastní obor. A konečně třetí snahou filosofického ducha je dobýt určité soustavě obecného uznání a to jak v oblasti poznání, tak v oblasti jednání (Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1931, p. 206-8).

To ovšem neznamená, že poslední slovo má historicko-psychologický relativismus. Úkolem historicko-psychologické metody je ukázat, že i to, co se nejvíc cení z minulosti filosofie, je podmíněno historicky a psychologicky, a tak postavit hráz proti pouhé repristinaci a přísahání na slova starých učitelů. Srovnávací studium dějin filosofie má podobný význam jako srovnávací jazykozpyt. Srovnávací jazykozpyt zjišťuje nejen rozdíly, nýbrž i shody různých jazyků a tak pomáhá odhalit i vlastní podstatu řeči. Tak i historicko-psychologický postup ve studiu dějin filosofie, i když si dává za úkol studovat vývoj názorů na svět a na život a vykládat filosofii jako zpředmětnění určitých částkových a perspektivních tendencí lidského ducha, otevírá i cestu k poznání základních, všem filosofickým soustavám společných prvků, které jsou podle Jasperse » přítomnou minulostí « a které právě tak jako pravda sama nejsou něčím dnešním, nýbrž odkazem filosofie věků: *philosophia perennis* ji nazývá Leibniz.

Filosofie, slovo řeckého původu, značí lásku k moudrosti (*filosofia*). V nejstarších dobách se nazývali mudrci (*sofoi*) všichni, kdo toužili poznat svět a běh věcí. Třebas ten název byl čestný a významný, pocitovali lidé brzy svou slabost a nedostatečnost v řešení nejrozhodnějších životních otázek. Proto již *Pythagoras* se zřekl domýšlivého jména » mudrc « a nazýval se

skromně jen *filosofos*, milovník moudrosti. Podnět k tomu dala návštěva knížete Kleonta v Elidě. Kleon se divil moudrosti Pythagorově, ale Pythagoras prohlásil, že není mudrc, nýbrž jen milovník moudrosti a že moudrý jest jen Bůh. Tak svědčí Herakleidos z Pontu podle zprávy Diogena Laertia I, 12. Novotný soudí, že svědectví Herakleidovo nestačí, abychom mohli pokládat za jisté, že Pythagoras vytvořil slovo *filosofos* a rozlišil jeho význam od slova *sofos*; po prvé je užití slova *filosofos* doloženo u filosofa Herakleita. Rozdíl mezi *filosofos* a *sofos* činí Platonův Sokrates a snad jej činil i Sokrates historický. V *Obraně* 23 A praví Sokrates, že vskutku moudrý je Bůh, kdežto lidská moudrost má jen malou cenu a žádnou; a ve *Faidru* 278 D soudí o dokonalém básníku, skladateli řečí a politickém spisovateli, že nazývati ho moudrým je podle jeho zdání mnoho a že ten název sluší jedinému Bohu, avšak nazývati takového člověka buď přítelem moudrosti, *filosofos*, nebo tak nějak, že by se pro něho lépe hodilo a také by lépe znělo. Výklad, kterým vymezuje Sokrates svou moudrost v *Obraně*, že totiž vyniká nad jiné lidi tím, že si uvědomuje své nevědění, není prost ironie. Ale zdá se, že u historického Sokrata i u jeho žáků byl vskutku jakýsi ostych před velikým slovem *sofos*; když si Platon na prahu kmetného věku v 7. listě 324 E vzpomíná na Sokrata, dává mu přívlastek »nejspravedlivější muž své doby«, nikoli »nejmoudřejší« (František Novotný, *O Platonovi* III. Jan Laichter, Praha 1949, p. 366-7).

Platon sám vzletně nazývá filosofii snahou po božské moudrosti. Tutéž myšlenku vyjadřuje opis pojmu filosofie před Platonem známý a od pozdějších dob přijatý: připodobnění Bohu. Podle svatého *Tomáše* sice moudrost vlastní dokonalost člověka (*propria est eius perfectio, prout est rationalis*), ale jako je člověk jen nedokonalým obrazem absolutní bytosti, tak i člověku dosažitelná moudrost je jen nedokonalou nápodobou

absolutní moudrosti božské. Pojem filosofie nelze oddělit od pojmu moudrosti. Rozdíl není v podstatě, nýbrž ve stupni dokonalosti. Je-li filosofie láska k moudrosti, může být chápána jen jako připravenost a otevřenost ducha pro pravdu a jako touha po pravdě. V nejširším a obecném smyslu existuje filosofie jen jako proces, jako hledání, touha a úsilí. Její vznešenost je v jejím cíli a tím je moudrost. A její bída je v tom, že je to poznání jen lidské.

» Filosofie není moudrost ani nemoudrost, nýbrž střed mezi obojím : není to moudrost, poněvadž to by bylo ryzí nazírání, kterého v tomto životě nemáme ; a není to nemoudrost, poněvadž filosofie není nic bez účasti na onom nazírání, na moudrosti a pravdě. Nazýváme-li filosofa mudrcem, je ten úsudek oprávněn tou účastí ; nebyl by však oprávněn, kdybychom jako mudrce označovali toho, kdo je mimo růst moudrosti — ale takového mudrce není « (Paul Häberlin, *Das Wesen der Philosophie*, Ernst Reinhardt, München 1934, p. 98-99).

2. Moudrost

Starověk, který chápal, že moudrost je rozumová dokonalost zahrnující nejmocnější bádavé síly lidského ducha, a který ani zdaleka nepřipouštěl, že by zvláštní vědy mohly převyšovat moudrost nebo být v rozporu s ní, znal trojí typ moudrosti. Především to byla moudrost indická, která byla moudrostí osvobození a spásy dosažitelné ne tak božskou milostí jako spíše postupným a vzestupným rozvojem vlastních přirozených sil lidského ducha a současnou tělesnou askesí.

Zcela jiného druhu byla moudrost řecká. To nebyla moudrost spásy, nýbrž moudrost rozumové dokonalosti (*perfectum opus rationis* — S th 2-2, q 45 a 2). Nebyla to moudrost pozemská a vezdejší. Řecká moudrost se nerozvíjela jako východní moudrost v mezích

hieratických tradic, nýbrž mimo ně a často proti nim. Netázala se jak vedanta, jak je možné, aby něco existovalo a nebylo to Bohem, a netvrdila, že viditelný svět je jen klamně zdání: nevycházela z Nejvyšší bytosti, nýbrž z viditelných věcí, z hmatatelné skutečnosti, vzniku, pohybu a mnohotvárnosti bytí. Řecká moudrost měla lidské rozměry. Nepředstírala, že nás osvobodí v jednotě s Bohem, nýbrž jen prohlašovala, že nás přivede k rozumovému poznání Boha. A největší její přednost je v tom, že definuje samu sebe, s jistotou rozlišuje mezi filosofií spekulativní a praktickou, že vymezuje předmět a povahu metafysiky, fysiky a logiky, že stanoví hierarchii věd, že podřizuje zvláštní vědy vědě obecné, vědě o jsoucnu a jeho příčinách. Přesto je řecká moudrost jen nárys: ani v metafysice ani v etice se nedobírá konečných jistot. A nakonec se opírá o moudrost východní a ústí v synkretismus svého helénsko-římského údobí.

A konečně měl starověk moudrost starozákonní, moudrost Mojžíše a proroků. To není lidská moudrost jako moudrost řecká — před Filonem se národ izraelský nezabýval filosofií v pravém slova smyslu. Je to moudrost spásy a svatosti, vykoupení, svobody a života věčného — ale na rozdíl od indické moudrosti nedosahuje tu člověk spásy vlastní silou. Je to moudrost daná Bohem vyvolenému lidu:

» Tenť je Bůh náš,
nemůže být jiný přirovnán k němu.
Ten vynalezl všechnu cestu k moudrosti
a dal ji Jakobovi, miláčkovi svému « (*Baruch* 3, 36-7).

Té moudrosti nenabývá člověk vlastním úsilím. Musí být dána, musí sestoupit s nebe. Písmo Starého zákona oplývá chválou moudrosti. Moudrost se tam objevuje jako stvořená i nestvořená, ztotožňuje se s Bohem a je zároveň prvním stvořením a pravzorem všech

věcí. Je spjata s ideou Boha transcendentního, jehož myšlenky nejsou myšlenky naše a jehož cesty nejsou cesty naše (*Isajáš* 55, 8) a Boha mocného, proti němuž je člověk pouhý červ (*Job* 25, 6, *Ž.* 21, 7), jenž může být ochráněn a zachráněn jen pomocí Boží.

Je-li východní moudrost vzestupná, řecká vezdejší a starozákonní sestupná, je moudrost křesťanského středověku sestupná a vzestupná zároveň. V křesťanství je dvojí pohyb. V Kristu Ježíši sestupuje Bůh k člověku, aby v témž Kristu mohl člověk vystoupit k Bohu. První pohyb je sestup, druhý vzestup. Činnost božská i lidská, jak se domníval Luther. Ve vzájemném poměru toho dvojího pohybu vidí *Maritain* nejhlubší základ

» historického dynamismu, kterým se tak podivuhodně vyznačuje křesťanský Západ, účinné energie, která popřevši svůj nejvyšší princip a řídící moc mohla jen zdivočet a zpusťovat lidskou bytost. Rozhodně, když si člověk myslel, že ten druhý pohyb je první, když v době antropocentrického humanismu, který je jen uskutečněním pelagianismu, zapomněl, že z Boha vychází první podnět lásky jakožto z dobra, jakožto z bytí, a počínal si, jako by pokrok tvora měl přednost před sestupem božské plnosti (*descensus divinae plenitudinis in eam*), křesťanský svět nakažený trojím kvasem renaissance, racionalismu a jeho jansenistického nebo protestantského protějšku (který znehodnocuje člověka ve věcech božských, ale tím více ho vyvyšuje ve věcech pozemských), křesťanský svět se opravdu musil rozpadnout « (*Jacques Maritain, Science et sagesse. La-bergerie, Paris 1936, p. 44-45*).

Podle klasického učení svatého *Tomáše* je trojí moudrost: moudrost vlitá nebo moudrost milosti, moudrost theologická a moudrost metafysická. Ta trojí moudrost se od sebe bytzně liší, ale tvoří stupnici. První je nadpřirozené poznání Boha ve světle víry a poznání věcí stvořených, pokud mají vztah k Bohu takto poznávanému. Principem té víry je víra utvářená láskou (*fides formata*) a dary Ducha svatého. Je to moudrost lásky

a sjednocení s Bohem. A je to nadpřirozený dar, plnost božství sestupující v člověka. Jejím vrcholem je mystická kontemplace. Druhá je moudrost theologická, jež záleží v poznání Boha na základě zjevených pravd uvedených v soustavu přirozeným rozumem a v poznání věcí stvořených, pokud mají vztah k Bohu takto poznánému. Je to moudrost víry, jež užívá rozumu. Je přirozená v tom smyslu, že se rozvíjí rozumovou činností, ale nadpřirozená ve svém kořenu, poněvadž existuje a žije jen z víry. Třetí je moudrost metafysická, jež záleží ne v poznání Boha jakožto Boha, nýbrž v poznání jsoucna jakožto jsoucna a v poznání Boha, pokud je Bůh příčinou jsoucna. Je to moudrost rozumová a svou podstatou přirozená a rozvíjí se vzestupem lidského rozumu k nejvyšším pravdám. Ta trojí moudrost navzájem souvisí :

» Nižší moudrost se vztahuje k vyšší, a to ne proto, že by byla sama neschopna poznat svůj předmět, ale proto, že předmět sám, čím lépe jej poznává, tím více v ní probouzí touhu po vyšším poznání a tím více v ní prohlubuje prázdno, které sama o sobě není způsobilá vyplnit. Tu touhu nemá proto, že svůj předmět poznává špatně a nemá ji v té míře, v jaké svůj předmět špatně poznává, nýbrž má tu touhu proto, že svůj předmět dobře poznává. A tak čím více pije, tím více žízní. Čím více poznává metafysika jsoucno, tím více by chtěla vidět příčinu jsoucna a čekajíc chtěla by předběhnout úsudek a v usuzování samém, na vrcholu své duchovní oblasti, kterou jí i bohové závidí, by chtěla třímat konečné výsledky a naprosto jistá znamení, rozumové krystalizační body, zřejmější a sugestivnější než jsou body skýtané smysly vědám přírodním ; ty jí dá theologie. Čím více poznává theologie Boha jakoby zdáli, tím více by ho chtěla poznávat jakoby zkušenostně. A čím více mystická moudrost poznává Boha zkušenostně, tím více touží po patření. A pokaždé dává vyšší stupeň duši to, k čemu nižší stupeň dal podnět, aby hledala ... « (Jacques Maritain, *Science et sagesse*, p. 51-52).

Novověk již nemá středověké harmonie a synergie trojí moudrosti. Místo theologie zaujímá metafysika. *Descartes* vychází z metafysiky, aby založil fysiku, jejímž účelem je učinit nás » pány a vládci přírody«. Metafysika se nadýmá, ale zároveň ztrácí sílu, aniž by si to uvědomovala, buduje velké soustavy v závislosti na pozitivní vědě doby. Descartovu revoluci domýšlí Kant a hlásá nemožnost metafysiky jakožto vědy. Věří však ještě v přírodní filosofii, která však je mu totožná s newtonskou fysikou. Podle staré filosofické tradice je přírodní filosofie ještě moudrost anebo aspoň určitá stránka moudrosti, moudrost *secundum quid* v daném řádu. Ale poslední zbytky filosofie v moderní vědě pohlcuje matematika. Věda však není moudrost. Neříkáme botanická nebo linguistická moudrost, říkáme botanická věda a linguistická věda. To neznamena, že by věda neměla hodnotu sama o sobě: je plodem ducha a úsilím o pravdu — a v tom je její cena a důstojnost.

Jistě že nemá smysl vracet se do středověku a tím méně odmítat dílo moderní vědy. Naopak, úkolem budoucnosti je obnovit duchovní soulad vědy a moudrosti. Věda sama zve ducha k té práci, neboť se zbavuje zbytků materialismu, který skrýval její pravou tvář a volá po přírodní filosofii. Základem té práce bude kritika poznání, jež odhalí v hlubinách ducha specificky a hierarchicky odlišné stupně vědění, z nichž jeden sice nemůže nahrazovat nebo zastupovat druhý, jež však vzájemně souvisí a vzájemně se doplňují prostoupeny tímž úsilím ducha nalézt pravdu, od prostého laboratorního pozorování až k metafysickým a theologickým spekulacím.

3. *Filosofické poznání*

V obecném smyslu je možno definovat filosofii jako lásku k moudrosti. Tak vymezena je filosofie výrazem lidské touhy po jednotném a uceleném názoru na

svět a na život. Je však možno ji definovat i ve smyslu zvláštním jako poznání věcí z nejvyšších příčin získané přirozeným rozumem. V tom smyslu je filosofie obecná věda zabývající se nejobecnějšími pojmy a vztahy, nejjednoduššími a nejprvnějšími principy, jež jsou základem všech ostatních tak zvaných zvláštních věd. Od těch věd se liší tím, že proniká k nejzazším a zároveň nejvyšším příčinám věcí a pozoruje je z obecného, všem společného hlediska. Lidský duch teprve tehdy poznává, proč věc je taková, jaká je, zná-li její nejvyšší příčiny. Příčinou se zde rozumí buď to, z čeho věc má svou existenci, anebo dostatečný důvod, pro který věc z jiné věci pochází. Pátráním po nejbližších příčinách úkazů, zjevů a věcí se zabývají vědy zvláštní. Filosofické poznání věcí z nejvyšších příčin je získáno přirozeným světlem rozumu: tím se filosofie liší od teologie, která rovněž určuje nejvyšší příčiny věcí, ale nikoli už z pouhého rozumu, nýbrž i z nadpřirozeného zjevení.

Od scholastického výměru *philosophia est scientia rerum per earum ultimas causas naturali rationis lumine comparata* se více nebo méně odchyľují různé definice novodobé. Descartes nazývá filosofii »dokonalým poznáním všech věcí, jež může člověk vědět i a jež slouží životu«. Francis Bacon prohlašuje filosofii za obecnou vědu, jejímž předmětem je Bůh, člověk a příroda. Hobbesovi je filosofie poznání příčinných souvislostí, pokud jsou přístupné přirozenému rozumu. Christian Wolff pokládá filosofii za vědění o všech věcech, jak a proč jsou možné. Kant definuje filosofii jako »rozumové poznání z pouhých pojmů«. Fichte označuje filosofii jako »vědosloví«, poznání všeho poznání. Schelling a Hegel pokládají filosofii za »vědu o abso-lutnu« nebo za »vědu rozumu sebe sama chápajícího«. Schopenhauerovi je filosofie »vědou v pojmech«. Herbart ji považuje za zpracování pojmů jinými vědami poskytnutých, Comte podobně za »všeobecnou soustavu lidských poznatků«, Spencer za »úplné sjednocení

vědění », Mill za » vědecké poznání o člověku jako jsoucnu rozumovém, mravním a sociálním », Durdík za » vědu, která na základě výsledků ostatních věd hledí sestrojiti jednotný názor světa ».

V poslední době se užívá výrazu filosofie i ve smyslu nevlastním, jako by to nebyla věda, nýbrž jen povšechný a společný pojem pro hypotetické a nedokázané části jednotlivých věd. Tak se mluví o filosofii práva a dějin, o filosofii náboženství, řeči, umění. Přitom se rozumí filosofií vždy něco nejistého, pochybného a problematického v té neb oné vědě, co ještě nelze dokázat. Filosofické poznání je sice všeobecné, ale nemá povahu nejistoty a problematičnosti, nýbrž je poznáním jistým, které je základem jistoty i pro ostatní vědy, které se časem od filosofie odloučily. Nejvíce se blíží filosofii matematika, poněvadž odezírá nejen od individua jako jiné vědy, nýbrž i od druhu, obírá se závislostmi číselných a prostorových útvarů a pracuje s jednoduchými, abstraktními pojmy týkajícími se velikosti, pořádku a souvislosti zvolených prvků a myšlených tvarů.

» Obecně se uznává, že matematické pojmy nejsou vzaty ze smyslového světa, v němž se nikdy nevyskytují v dokonalé podobě: nejsou však ani výsledkem abstrakce; neboť jsou prosty všech známek vnímatelných smysly, jimiž se vyznačuje naše vnímání reálných předmětů. A konečně se mohou matematické vědy pokládat za nepředmětné v empirickém smyslu i proto, že žádná fysická zkušenost nemůže dokázat správnost nebo nesprávnost jejich předpokladů (Pierre Boutroux, *Das Wissenschaftsideal der Mathematiker*. B. G. Teubner, Leipzig-Berlin 1927, p. 175).

Ale i ostatní vědy závisí na filosofii, poněvadž každá zvláštní věda předpokládá první rozumové principy. Bez těch principů a priori přijatých a bez důkazů za evidentní pokládaných jsou vědy nemožné. Tak předpokládají přírodní vědy skutečnost vnějšího světa a zá-

kon kauzality. I když se zdálo, že vlivem kvantové teorie bude nutné obětovat zásadu přísné kauzality, a i když vynikající fyzikové tomu byli nakloněni, přece ani moderní fyzika se nevzdává příčinnosti, třebaže ji nemůže dokázat :

» Kdyby se vskutku dokázalo, že je třeba se vzdát zásady přísné kauzality, byl by tím cíl fyzikálního bádání značně posunut dozadu a vznikla by tak nevýhoda, kterou nelze dost vážně posoudit. Neboť příčinné určenosti, máme-li vůbec možnost volby, je podle mého názoru třeba dát za všech okolností přednost prostě proto, že určitá odpověď na nějakou otázku je vždy cennější než neurčitá « (Max Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*. J. A. Barth, Leipzig 1936, p. 43-44).

Zjišťujeme-li, že vědy závisí na filosofii, neznamená to, že závisí na něčem, co snad je o sobě mimo oblast zkušenosti. I filosofie čerpá ze smyslové zkušenosti, ať se jedná o filosofii přírody nebo o metafysiku. I filosofie je věda, a to věda všeobecná, a nemohla by se jako taková ustavit, kdyby nevycházela ze smyslové zkušenosti. Ale je třeba si uvědomit, že se zkušenost ve filosofii uplatňuje jinak než ve vědách přírodních, kde základem všeho poznání je měření. Zkušenost, o kterou se opírá filosofie, zahrnuje poznání obecných skutečností řádu smyslového i rozumového, jehož jistota převyšuje jistotu pozitivních věd rozvíjejících se v oblasti podstatně nestálé, neurčité a složité. Filosofie nashromáždila zkušenostní materiál, který není plodem všední nebo vulgární, nýbrž ryze filosofické zkušenosti nabyté zdravým rozumem (*sensus communis*), zachycujícím neprostřední evidenci základních pojmů a skutečností jako jsou jsoucno, myšlení, vývoj, souvislost, čas, prostor, příčinnost, řád, povinnost. Ta zjištění však nepřijímá filosofie trpně, nýbrž posuzuje je, tříbí, vymezuje a odlišuje od smyslové zkušenosti, která je jejich podkladem.

Ovšem kdyby filosofie setravávala v oblasti ryze smyslové zkušenosti, nelišila by se podstatně od přírodních věd, jejichž předmět je vždy smyslový. Filosofie je však věda obecná usilující o poznání skutečnosti z jejích prvních či nejvyšších příčin, které arci nejsou smyslové a které jsou přístupné jen rozumu. Veškeré filosofické poznání počíná sice smyslovou zkušeností, ale jeho vlastním předmětem jsou příčiny a principy věcí, nikoli věci, jak je poznáváme smysly.

Kde se zastavuje věda? A kde počíná filosofie? Často se říká, že filosofie je »za vědou« a že tedy existuje určitá mez, kterou kdyby věda překročila, vstoupila by na půdu ryze filosofickou. Taková představa vychází z předpokladu, že existují dva v sobě uzavřené světy, které naprosto se nemohou navzájem pronikat ani tvořit nějakou jednotu: svět ducha a svět hmoty. Kdyby tomu opravdu bylo tak, pak by vskutku překročením hranic hmoty se vcházelo do říše ducha, a to buď ve smyslu radikálního dualismu Descartova, podle něhož nadmyslno je něco zvláštního nad zjevy, nebo v duchu transcendentálního idealismu Kantova, podle něhož nadmyslno, *noumen*, je pod zjevy nebo za nimi. To pojetí je však absurdní, poněvadž popírá jednotu skutečnosti a činí ji nepochopitelnou.

Ty otázky nejsou řešitelné jinak než na základě jednoty jsoucna. Metafysický prvek je sice odlišný od prvku smyslového, ale není od něho odloučen. Metafysický prvek je obsažen v prvku smyslovém, a to ne jako věc ve věci, nýbrž jako princip nebo koprincip bytí. Nadmyslno není ani tak nad smyslovým poznáním nebo za ním, jako spíše v něm, ovšem ne v uskutečnění, nýbrž jen v možnosti podobně jako pojem je obsažen potenciálně ve vjemu.

Z toho pak vyplývá, že věda nemá hranic. Vědec jako takový může narazit jen na meze zcela akcidenční, jež souvisí s nedostatečností jeho prostředků. A dále, že věda zakládající se jen na smyslové zkušenosti č,

přesněji na měřitelných vztazích mezi jevy, jest jen jednou stránkou výkladu skutečnosti. Ten výklad je reálný a autentický, ale ne poslední a úhrnný. Ten podává teprve filosofie.

V otázce poměru filosofie k zvláštním vědám je třeba se varovat dvojí krajnosti: a) Hegel a jeho škola prohlašují filosofii za jedinou a absolutní vědu, která v sobě zahrnuje všechny obory poznání a poznatelnosti. » Absolutní « filosofie vychází ze zásady, že všechna věda plyne z jediného principu a řídí se touž metodou. Zto- tožňujíc nekonečný rozum s rozumem konečným dovo- zuje svou soustavu a priori z rozumu bez jakéhokoliv zřetele k empirismu a tvrdí, že vše, co je nad smyslové poznání, je klam, a upírá tudíž filosofii vědecký ráz a jakoukoliv oprávněnost.

Oběma výstřednostem se vyhneme, řekneme-li, že empirické vědy poskytují filosofii látku, aby podle rozu- mových zásad pronikla skrze zjevy k bytnosti věcí a aby vyhledala nejvyšší a poslední důvody všeho, co jest. Dosáhne-li tak filosofie svého cíle, může opět své prin- cipy převádět na jednotlivé vědecké obory. Spojení věd s nejvyššími principy je jednotlivým vědám na prospěch, poněvadž principy zvláštních věd, aby byly pravé, musí odpovídat principům nejvyšším. Tím spojením pak nabývají vědy zvláštní zřejmosti, nového a vyššího světla, v němž se může plodně rozvíjet i vzájemný vztah různých vědních oborů, které by jinak byly do sebe uzavřeny.

4. *Rozvrh filosofie*

Filosofie nezbytně předpokládá empirickou psycho- logii. Svým předmětem a obsahem je empirická psycho- logie filosofii tak blízká jako žádná jiná empirická věda. Jejím úkolem je zkoumání duševního života a jeho projevů, ne ovšem jeho podstaty. Filosofie se nemůže

obejít bez empirické psychologie již z toho důvodu, že empirické vědy jsou základem, na kterém buduje svou soustavu. Ten jediný důvod však nestačí, aby empirická psychologie byla pokládána na část filosofie, poněvadž pak by bylo nutné přičlenit k filosofii všechny empirické vědy. Filosofie je věda o nejvyšších příčinách věcí. Věci jsou skutečná jsoucna, věci jsou pravdivé, pokud jsou předmětem poznání, a jsou dobré, pokud jsou cílem snažení. Jsoucno je podle toho trojí : a) věčné (*ens reale*), které je nezávislé na našem myšlení a které objektivně v sobě existuje, b) ideální (*ens ideale*), jak existuje v našem myšlení, a c) mravní (*ens morale*), jež je předmětem naší vůle.

Podle tohoto trojího druhu jsoucna se rozeznává trojí odvětví filosofie :

a) Metafysika, jež zkoumá jsoucno samo (proto sluje též ontologií) bez všelikého vztahu, jak je v sobě, a zjišťuje jeho nejvyšší příčiny :

» Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to co mu o sobě náleží. Ta věda není totožná se žádnou tak zvanou vědou zvláštní. Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá z něho vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náleží, jako například vědy matematické. Ježto však hledáme počátky a nejvyšší příčiny, je zjevno, že musí jako počátky náležeti určité přirozenosti o sobě. Jestliže tedy badatelé, kteří hledali prvky toho, co jest, hledali ty počátky, musí také ty prvky náležeti jsoucnu nikoli mimochodem, nýbrž pokud je jsoucnem. Proto je také naším úkolem, abychom zkoumali první příčiny jsoucna jako jsoucna « (Aristoteles, *Metafysika* 4, 1. Přel. Ant. Kříž. Jan Laichter, Praha 1946, p. 96).

Metafysika zaujímá přední místo ve filosofii. *Aristoteles* ji nazývá *próte filosofia*, první filosofii čili filosofii po výtce, ba dokonce ji nazývá theologií, poněvadž metafysikou dospíváme k poznání nejvyšší příčiny, Boha. Pokud dokazuje nejprvnější a nejvyšší příčinu jsouc-

na, kterou nazýváme Bohem, je metafysika totožná s přirozenou theologií. Ovšem předmětem metafysického poznání není Bůh jako takový (*sub ratione deitatis*) jako ve vlastní theologii, nýbrž Bůh jako první příčina a absolutní Jsoucno. Podle různosti věcného jsoucna dělí se metafysika na metafysiku obecnou čili ontologii a na metafysiku zvláštní, jež kromě přirozené teologie zahrnuje i kosmologii a racionální psychologii. Kosmologie (přírodní filosofie) a psychologie se smějí řadit k metafysice jen potud, pokud se hledá nejvyšší příčina obou těch oborů jsoucna v metafysice přírody a metafysice ducha.

b) Jsoucno ideální je předmětem logiky a noetiky. Činnost rozumu hledajícího pravdu je podrobena nezměnitelným zákonům. V rozumovém poznání je třeba rozeznávat dvojí prvek: obsah a tvar. Kdykoliv myslíme, myslíme vždy » něco « a to » něco « je obsahem naší myšlenky. Ale přitom musíme přihlížet i k určitému způsobu, kterým si to » něco « myslíme, a ten způsob nazýváme tvarem myšlení a poznání. Pravím-li na příklad: » Člověk je živočich rozumný, « myslím člověka jako živočicha obdařeného rozumem — a to je obsah mé myšlenky. Ale ten obsah si myslím tím způsobem, že » člověk « je podmětem, » živočich rozumný « je výrokem té věty, a to je tvar (forma) té myšlenky větou vyjádřené. Má-li nějaká myšlenka být pravdivá, musí jak její obsah, tak její tvar být pravdivý, to jest musí být správné nejen to, co tou myšlenkou myslíme, nýbrž i způsob, jak ji myslíme. Je-li obsah myšlenky správný, nazýváme jej pravdou materiální, správnost tvaru či formy pak pravdou formální. Dbá-li rozum ve svém postupu pravidel formální logiky, je jeho myšlení formálně správné. Nemusí však přitom být už proto i materiálně pravdivé, poněvadž k poznání pravdy nestačí, aby se naše myšlení řídilo logickými zákony, nýbrž je třeba, aby se shodovalo s objektivním předmětem, jenž má být poznán. Proto je třeba zjistit a vymezit

i zákony, na nichž naše myšlení závisí, má-li být pravdivé i materiálně, to jest má-li obsahovat i objektivní pravdu. A to je úkolem logiky materiální, nazývané též kritikou.

K logice formální a materiální se druží noetika, která vysvětluje vznik idejí a průběh našeho poznání. Má-li být naše poznání objektivně správné a pravdivé, musí být přizpůsobeno objektivní pravdě. Pravda stojí proti člověku zcela samostatně a nezávisle. Že země je kulatá, je objektivní pravda, která byla pravdou již před člověkem. Člověk tu pravdu nevytvořil, nýbrž ji pouze poznal. Poznáním nemůže člověk změnit pravdu, nemůže k ní nic přidat ani jí nic odnímt. Poznává-li člověk nějakou pravdu, objevuje a subjektivně si přisvojuje, co již existovalo, ale jemu dosud bylo neznámo. To subjektivní přisvojování objektivní pravdy je podmíněno ideami, jimiž člověk objektivní pravdu poznává a myslí. Proto je třeba, aby měl člověk správný názor na původ idejí. Vznik idejí vysvětluje noetika (*noein* - poznávati). Nauka o vzniku idejí určuje pak směr a průběh dalšího poznání. Různosti jednotlivých filosofických soustav se zakládají na různosti jejich nauk noetických. Chceme-li poznat směr a povahu kterékoliv filosofie, musíme se seznámit s její noetikou. V noetice tkví jak pravda, tak blud každé filosofické soustavy.

c) Podstatu a zákony mravnosti čili správného jednání člověka jako bytosti individuální i sociální zkoumá etika. Poněvadž člověk není jen jedinec, nýbrž i úd společnosti, je úkolem etiky určit i sociální vztahy člověka. A proto ze zásad etiky vycházejí a se rozvíjejí vědy sociální, právní a politické. Etika je podstatně spojena s metafysikou, poněvadž nejvyšší principy svobodného lidského jednání mají své odůvodnění jen v metafysice. Mravní zásada musí mít reálný podklad. Tak Kantův »kategorický imperativ«, o němž člověk neví, kdo je jeho původce, je stavba na písku. Etika se musí opírat o tak zvané »*ens morale*«, to pak opět o »*ens reale*«

a tím je v nejvyšším smyslu » *ens a se* «, bytost absolutní, Bůh. Další etická pravidla, zákony a právní normy, jsou sice vzhledem k svému rozvoji a vzdálenosti od nejvyšších principů předmětem věd zvláštních, avšak svůj nejhlubší základ mají ve filosofii.

5. Cesta k pravdě

Pravdu připisujeme nejen pojmům, nýbrž i znakům (slovům), jimiž pojmy vyjadřujeme, jakož i věcem samým, které jsou předmětem našeho poznání. Podle toho pak mluvíme o pravdě pojmů či idejí, o pravdě slov a o pravdě věcí a rozeznáváme pravdu: a) logickou, která záleží ve shodě pojmu s poznávanou věcí, b) mravní, která záleží ve shodě myšlenky se slovem nebo jiným vnějším znakem myšlenky, a: c) metafysickou (ontologickou), která záleží ve shodě věci s božskou ideou od věčnosti v božském rozumu obsaženou; pravda metafysická je pojem identický se jsoucnem: veškeré jsoucno je metafysicky pravdivé, poněvadž je poznatelné. Pravda je tedy vždy nějaká shoda zahrnující v sobě vztah k poznání a proto ji svatý Tomáš Akvinský vymezuje jako shodu věci s rozumem (*conformitas rei et intellectus* — S th 1 q 26 a 2). O pravdě logické jedná materiální logika, o pravdě mravní etika, o pravdě metafysické ontologie.

Ve smyslu logickém je pravda shoda našeho poznání s poznaným předmětem (*adaequatio intellectus ad rem*). Logické pravdy nabývá rozum již jednoduchými postřehy, představami a pojmy, avšak jen nedokonale. Úplně a dokonale ji poznává teprve logickým soudem, jíž nějaké věci (podmětu) něco buď přisuzuje nebo upírá.

Kdykoliv náš rozum poznává věci, jak jsou, je jeho poznání pravdivé. Ale jeho přesvědčení o poznané pravdě může mít různé stupně. Rozum sám je vzhledem

k poznání pouhou potencí a sám o sobě není k přijetí nebo popření pravdy determinován. Aby rozum přešel z pouhé možnosti k uskutečnění, musí k tomu být určen: 1. svým vlastním předmětem, 2. vůlí. Kdykoliv rozum něco poznává, má vždy před úkonem poznání volbu mezi dvěma kontradiktorickými opaky. Někdy se nekloní ani k jednomu ani k druhému a to buď pro nedostatek důvodů vůbec nebo pro stejnost důvodů pro oba opaky svědčících. V tom případě je rozum ve stavu pochybnosti (*in statu dubii*). Jindy se však rozum kloní k jedné z obou kontradikcí, a to buď tak, že se k jedné kloní více než k druhé a v tom případě je ve stavu domněnky (*suspicio*), anebo již lne k jedné kontradikci, ač není prost obavy, že i druhá kontradikce je pravdivá — v tom případě je ve stavu mínění (*opinio*). Často však bývá rozum poznáním předmětem tak determinován, že volí jednu z kontradikcí bez obavy, že by i opak mohl být pravda. V tom případě je ve stavu jistoty.

Rozum sice svou povahou nutně směřuje k pravdě tak jako vůle k dobru, ale někdy se přiklání k bludu, ovšem jen proto, že ten blud se mu zdá pravdou. Přijímá-li rozum nějaký blud, činí to jen potud, pokud ten blud má nějakou podobu pravdy (*species veri*). Kdyby se blud nezahalil rouškou pravdy a kdyby v něm nebyla nejmenší stopa pravdy, nemohl by jej rozum mít za pravdu. Rozum nepřijímá blud jako blud podobně jako vůle nesměruje k zlu jako k zlu, nemá-li to zlo v nějakém ohledu podobu dobra. Není bludů ryzích: v každém bludu je nějaká část pravdy a pro tu část pravdy se rozum k tomu bludu přiklání — často s odůvodněním, že »něco na tom je«. Blud je správný ve svých afirmacích, nikoli ve svých negacích. Tak má materialismus pravdu ve zdůraznění hmotné skutečnosti, ne však v popření duchového řádu. Podobně spiritualismus je pravdivý ve zdůraznění ducha, ne však v popření nebo znehodnocení tělesnosti.

Nejeví-li se nám pravda s úplnou evidencí, ale přitom se opírá o takové důvody, že všechna pochybnost o ní je zřejmě nerozumná, je úkolem vůle, aby pochybnost, která o pravdě vznikla, zamítla a tak přiměla rozum k souhlasu. Ten úkol vůle nevystupuje příliš do popředí, jde-li o pravdy, které nemají význam pro mravní život, jako jsou poučky matematické a geometrické. Jsou však pravdy, které jsou zároveň důležitým zákonem lidského života, na příklad existence Boží, nesmrtelnost duše, rozdíl mezi dobrem a zlem. Záleží-li člověku a priori na tom, aby se zbavil těch » nepohodlných « pravd, protiví se jim vůle a nutí rozum, aby ty pravdy odmítl. Kdyby s pravdou, že vnitřní úhly v trojúhelníku tvoří 180° , souvisela nějaká mravní povinnost, na příklad povinnost mluvit pravdu, je jisté, že by lháři dokazovali, že ty úhly tvoří 160° nebo 200° . Také je známo, že lidé, kteří se odchýlili od základních mravních zákonů, bývají náchylni k takovému životnímu názoru, v jehož světle by jejich špatné činy mohly být nějak ospravedlněny. Mnohé intelektuální bludy mají původ v mravní nezřízenosti. Výstražnou » thesí « končí Bourget svůj román *Le démon de midi*: » *Compre-nons-le bien. C'est la clef de tant d'énigmes, le mot de tant d'intelligences, de tant de destinées. Cet enseignement, c'est qu'il faut vivre come on pense, sinon, tôt ou tard, on finit par penser comme on a vécu.* « — » Je třeba, abys žil, jak myslíš, jinak dříve nebo později budeš myslit, jak jsi žil « (Paul Bourget, *Le démon de midi*. Plon, Paris 1914, II., p. 253).

Jistota našeho poznání má své meze. Ty meze se však nesmí příliš zúžovat ani příliš rozšiřovat. Meze jistoty zúžuje skepticismus, který je buď obecný, když zamítá všechnu jistotu vůbec, nebo částečný, když připouští jistotu poznání v oboru věd empirických, ale popírá jistotu poznání metafysického. Obecný skepticismus odporuje sám sobě, protože pochybuje sice o jistotě poznání, ale právě tu pochybnost pokládá za

nezvratně jistou. Důsledný skeptik by měl pochybovat i o svých pochybnostech a dokonce i o pochybnostech v pochybnostech, slovem měl by se upochybovat. I sama věta : » Vše je relativní « — zní absolutně. Avšak i částečný skepticismus popírající jistotu poznání nadmyslného je lichý, poněvadž popírání metafysiky znamená omezení prvních rozumových principů jen na smyslový svět a zahrnuje negaci jejich obecnosti a nutnosti.

Od skepticismu zásadního se liší skepticismus metodický, který neuvádí v pochybnost všechnu pravdu a všechny zdroje poznání, nýbrž vyslovuje jen pochybnost o tom neb onom poznatku, ale jen za tím účelem, aby ten poznatek lépe zdůvodnil a objasnil. Metodická skepse je tedy jen prostředek k dokonalejšímu poznání pravdy. Užívá jí i svatý Tomáš Akvinský ve své *Summē theologicke*, ve svých *Quaest. disp.*, *Quodlib.*, *Comment. in lib. Sent.*, kde každý článek se začíná námitkami a pochybnostmi : ty pak se na konci článku postupně vyvracejí.

Zdroje našeho poznání jsou : a) vnitřní smysl, b) vnější smysly, c) rozum, d) autorita.

a) Vnitřním smyslem se rozumí organická i duchová schopnost poznávat vlastní tělesný i duševní stav. Má-li člověk zdravý rozum, je poznání vnitřním smyslem naprosto jisté a spolehlivé. Ani skeptikové o něm nepochybovali. Otec moderní skepse *Descartes* činí to poznání východiskem své filosofie a pokládá je za bezpečné a neklamné : *Cogito, ergo sum*.

b) Vnějšími smysly poznáváme vnější předměty a jejich vztahy, pokud jsou hmotné povahy. Smyslové poznání je neklamné, jsou-li smysly poznávajícího subjektu zdravé, je-li poznávanému předmětu věnována náležitá pozornost a je-li smysl v pravém poměru k předmětu : na příklad jde-li o poznání zrakové, nesmí být předmět příliš blízký nebo příliš vzdálený. A konečně musí být mezi mohutností smyslovou a předmě-

tem příhodné » medium «, jímž předně působí na smysl: tak pro vnímání zrakové je třeba, aby předmět byl přiměřeně osvětlen. Smyslové poznání je omezené. Neví-
díme barvy ultrafialové a infračervené, nevnímáme zvuky příliš velikého nebo příliš malého kmitočtu, vů-
bec nevnímáme elektromagnetické vlny vysílané rozhla-
sovémi stanicemi. Dosah smyslového vnímání a jeho
meze zjišťujeme rozumovým úsudkem, rozumem také
odhalujeme smyslové klamy.

c) Rozdíl mezi smyslovým a rozumovým poznáním
je v tom, že smysly poznáváme jevy věcí, kdežto rozu-
mem to, co se za těmi jevy skrývá, to jest bytnost (*es-
sentia*) věcí. A také je ten rozdíl v tom, že smysly po-
znáváme jen individuální předměty, kdežto rozumem
obecné pojmy. Rozum však nepřestává na pojmech,
kterých nabyl abstrakcí z jednotlivých smyslových před-
stav, nýbrž ty pojmy k sobě přirovnává, aby vystihl
jejich vzájemný vztah. Ten vztah se vyjadřuje logickým
soudem, kterým rozum dvě ideje, podmět a výrok, ja-
kožto souhlasné slučuje nebo jakožto nesouhlasné roz-
lučuje. Přirovnává-li rozum dvě ideje k třetí ideji a
shledává-li mezi nimi nějakou poměrnost, totiž že buď
ty dvě ideje se od třetí různí, nebo jsou s ní totožné,
nebo konečně, že jedna se od ní různí a druhá je s ní
totožná, vzniká rozumový úsudek. Aby byl zdrojem
jistoty, musí být úsudek jak materiálně, tak formálně
správný, to jest věty, z nichž se skládá, musí být co do
obsahu pravdivé a jeho členy tak sestaveny, aby závěr
skutečně z nich vyplýval. Kromě poznání úsudkového
je však rozum schopen i poznání přímého a neprostřed-
ního. Neprostředně poznáváme první rozumové prin-
cipy.

d) K pravdě může člověk dospět buď na základě
vlastního nebo i cizího poznání. V druhém případě je
zdrojem pravdy cizí svědectví čili autorita. Nové pravdy
čerpáme většinou z autority. Víra, kterou člověk různé
pravdy, jak teoretické, tak praktické, od jiných přijímá,

předchází, připravuje a umožňuje vlastní činnost rozumu. Všechno vyučování předpokládá nezbytně víru a stále se o ni opírá. Všechno vědění začíná vírou. Ovšem aby autorita byla zdrojem jistoty, je třeba, aby ten, kdo nějakou nám dosud neznámou pravdu hlásá, tu pravdu znal a tu pravdu také říci chtěl.

» Aby nějaké svědectví zasluhovalo plné víry, je třeba, aby svědek byl vědoucí a poctivý, čili aby pravdu znal a řekl; jestliže svědek nemohl pravdu nepoznat a o ní svědčit nepoctivě, jestliže svědků je více a svědectví je přesto shodné, slučitelné nebo bezpečně rozřešitelné, je poznatek plynoucí z takového svědectví, pokud jde o svědectví historické, pravý a nepochybný. Svědectví nepřímé potřebuje více zkoumání a ověřování než historické svědectví přímé; svědectví písemné nebo čerpané z památek je více ověřování než svědectví ústní. Svědectví vědecké má větší nebo menší váhu pravděpodobnosti podle toho, jak četní, osvědčení a nezávislí jsou svědkové, a jak závažné důvody uvádějí pro svá tvrzení; souhlas lidského pokolení, ačkoliv jest jen druhotným zdrojem poznání podobně jako svědectví doktrinální, je za určitých předpokladů přece neomylným zdrojem poznání, protože se zakládá na stejně rozumné přirozenosti lidské « (Konstantin Miklík, *Kritické studium*. M. R. Junová, Tasov 1947, p. 80).

Abychom v každém jednotlivém případě měli jistotu, že naše poznání je správné, musíme mít určité kritérium, podle něhož lze rozeznat pravdu od bludu. Důvod, pro který rozum poznanou pravdu přijímá, může být obsažen buď v poznaném předmětu a to je důvod subjektivní.

Scholastikové rozeznávají dvojí důvod jistoty a to důvod působící (*causa efficiens*) a důvod dokazující (*causa manifestans*). Důvod jistotu působící (*causa efficiens*) záleží v podnětu (*motivum*), jenž přivádí rozum k souhlasu s pravdou. Důvodem jistotu dokazujícím, který se též nazývá normou nebo kritériem, je průkaz, že podnět přivádějící rozum k souhlasu s pravdou je

pravdivý a správný a tudíž také dostatečný. Podnět jistoty se nesmí zaměňovat s kriteriem pravdy : důvod jistoty působící, neopírá-li se o důvod dokazující, je číře subjektivní. Má-li naše jistota o pravdě být nejen subjektivní, nýbrž i objektivní, je třeba, aby podnět, který nás přivádí k souhlasu s pravdou, pocházel ze skutečnosti, z objektivní pravdy a nikoli z pouhých domněnek, předsudků, z pouhé náklonnosti nebo přechodné nálady mysli.

V čem záleží kriterium pravdy, je otázka, na kterou různí filosofové odpovídají různě. Jedni tvrdí, že nejvyšší kriterium pravdy je jedině v poznávajícím subjektu bez zřetele k poznanému předmětu a vidí to kriterium buď v poznání smyslovém nebo v instinktu, v citu nebo vědomí. Druzí tvrdí, že jediným kriteriem pravdy je božská autorita nebo všeobecné lidské přesvědčení. Avšak kriterium pravdy nemůže být ani číře subjektivní, v našem rozumu obsažené, ani číře vnější, založené na božské nebo lidské autoritě. Aby naše poznání bylo pravdivé a jisté, musí jeho kriterium být objektivně evidentní. Objektivní evidence však není v našem subjektivním poznání, nýbrž především v poznané pravdě samé. Objektivní evidence záleží ve zřejmosti a jasnosti poznaného předmětu, jenž tak působí na náš rozum, že jej rozum nutně poznává takový, jaký jest. A v té objektivní evidenci je nejvyšší důvod jistoty a poslední kriterium pravdy. Rozum poznává pravdu evidentně, je-li přesvědčen, že je niterně nemožné, aby vůbec nebo aspoň v konkrétním případě byl možný opak.

Lidský rozum může poznat mnoho, ale nemůže poznat vše. Lidské poznání má určité meze.

» Někteří se domnívali, že lze vědět vše ; ti ovšem moudří nebyli ; jiní se domnívali, že nelze vědět nic ; ti ovšem také nebyli moudří. Jedni člověku přidávali, druzí ubírali. Kde je tedy moudrost ? Moudré je, aby sis nemyslí, že můžeš vědět vše, což náleží Bohu, a také aby sis nemyslí, že nemůžeš vědět nic, což náleží zvířeti. Je totiž nějaký střed,

jenž je vlastní člověku, a to je vědění spojené s nevědáním, vědění nevědáním mírněné » (Lactantius, *Div. inst.* 3, 6).

Předmětem lidského poznání je veškeré jsoucno. Jsoucno však je poznatelné jen potud, pokud omezená lidská přirozenost připouští jeho poznatelnost. Neprostředně poznává člověk jen sám sebe : vše ostatní poznává prostřednictvím smyslů. V podstatě nám smysly říkají, že věc je a jaká je, ale ne, co věc je. Třebas se rozum umí řadami případností smysly vnímanými prodrat k noumenu věci, přece to noumenon vyjadřuje jen její metafysický obsah, je pojmem rodovým nebo druhovým, tedy obecným, kdežto podstata jednotlivých věcí je nám skryta. Na rozdíl mezi noumenem a věcí o sobě klade důraz Maurice *Blondel* v knize *L'Etre et les êtres* (Félix Alcan, Paris 1935, p. 381).

Lidský duch uvažuje o povaze věcí, poznává jejich nahodilost, konečnost a poměrnost a povznáší se na základě příčinnosti k poznání bytosti nutné, nekonečné a naprosté. To poznání je základem přirozeného náboženství jakož i přirozené etiky. Tím poznáním je však obor přirozené poznatelnosti vyčerpán. Uvažujeme-li o poznání pravdy u jednotlivých lidí, jsou meze rozumu ještě užší, poněvadž poznávací mohutnost je u různých lidí různě vyvinuta a u mnohých lidí tak nedokonalá, že se sotva dovede povznést nad smyslový svět, a také proto, že sám předmět poznání je tajemný, takže každé odvětví lidské vědy se setkává s množstvím záhad, jež nedovede rozřešit. Ačkoli lidské poznání je konečné a omezené, přece v určitém smyslu je neskončené a pokračuje, a to jak ve smyslu záporném, zbavujíc se bludů a klamů, tak i ve smyslu kladném, obohacujíc se novými poznatky. Ale ten pokrok nemusí být nutně nepřetržitý a nemůže jít do nekonečna, jak svědčí sama lidská přirozenost a jak dokazují dějiny lidstva.

6. Řád jsoucna

1) Metafysika

Lidské poznání směřuje k jednotě a obecnosti. Středem, kolem něhož se všechny vědy perifericky seřazují, je metafysika, *philosophia prima*, jejímž úkolem je zkoumat jsoucno v celém jeho rozsahu a dosahu. Jméno » metafysika « pochází asi od *Andronika* z Rhodu, pořadatele spisů Aristotelových, který přírodovědné spisy Aristotelovy nazval *ta fysika* a k nim připojil spisy o jsoucnu a jeho příčinách s názvem *ta meta ta fysika*. to jest spisy, jež následují po spisech o přírodě. A poněvadž knihy té druhé řady se obírají tím, co je za zjevy a nad zjevy, užívalo se později slova metafysika (meta) nikoli ve smyslu » po «, *post*, nýbrž ve smyslu » za «, *trans* k označení vědy o tom, co je za zjevy a nad zjevy. Název by mohl přesněji znít metanoetika, poněvadž jde o poznání nadmyslové, nebo metaontika, poněvadž jde o poznání jsoucna jako jsoucna.

Moderní odpor proti metafysice je jednak dědictví nominalistické nechuti k obecnému, jednak ovoce kritiky *Kantovy*, podle níž je metafysika jako věda nemožná. Strášt okovy *Kantovy* autority a kantovské scholastiky, které svíraly ducha víc než jedno století, je nejbližší a nejdůležitější úkol pravé filosofie. Právě vlivem nominalismu a *Kantovy* autority se v moderní době cení jen empirické a exaktní poznání a technické a užitečné vědění. Metafysika se odbývá posměchem jako » věda o ničem « nebo » jako hledání černé kočky v temné komoře, kterážto kočka tam není «. Novodobý odpor proti metafysice má také základ v *Comtově* učení, že lidské poznání a tudíž i lidská kultura prochází postupně třemi stadii: první je stadium náboženské či theologické: lidé věří v nadpřirozené mocnosti a jejich působením si vysvětlují přírodní zjevy; druhé je metafysické: nadpřirozené mocnosti jsou nahrazeny abstrakt-

ními pojmy ; třetí je pozitivní : lidské poznání se opírá jen o zkušenost.

Positivním stadiem jsou překonána obě stadia předcházející. Experimentální věda se stává »jedinou legitimní formou poznání« (Ernest Renan, *L'avenir de la science*, Calmann-Lévy, Paris 1890, p. 91). Věda je s to nahradit náboženství i filosofii. Věda může vybudovat spolehlivé základy mravnosti. Věda je základ pokroku. Pokrok záleží ve vědecké organizaci života. Náboženství a metafysika jakožto překonané stavy duševního vývoje jsou překážkou toho pokroku. Věda je vše. To přecenění vědy lze s francouzskými autory nazývat scientismem. Základní thema scientismu je holý empirismus a popírání metafysiky. Metafysika hledá nejzazší příčiny jsoucna. Scientismus se spokojuje s nalezením příčin nejbližších. Ba více : nalezne-li fysickou či přirozenou příčinu nějakého zjevu, domnívá se, že první příčina je tím vyřízena. Tak na příklad, řekne-li se vývoj, myslí se, že tím už je vyřízeno stvoření.

Jenže lidskému duchu nestačí vědět, jaké věci jsou ; lidský duch se táže, co jsou odkud jsou a proč jsou. Ke kulturnímu rozvoji lidstva nestačí jen popis jevů, jak jej podává empirická věda : k uspořádání lidského života je potřebí norem mravních, právních, hospodářských, sociálních a politických. Je třeba mít ponětí o cíli a smyslu života. Je třeba znát prostředky k tomu cíli vedoucí. Ale to vše už je mimo rámec empirické vědy. Věda není svědomí. Věda konstatuje. Svědomí nařizuje. Věda říká : toto je. Svědomí : toto má být.

2) Jsoucno (ens)

Metafysika je věda o jsoucnu a jeho příčinách. Jejím předmětem je veškeré a celé jsoucno. V nejobecnějším smyslu je jsoucnem nejen, co skutečně jest, nýbrž i to, co může existovat nebo se myslit. Každé jsoucno, ať skutečné nebo možné či ideální, je jsoucno reálné.

Pojem reality zahrnuje v sobě vše, co si logicky neodporuje a co tedy buď skutečně je nebo aspoň být může. Je tedy ten pojem širší než pojem existence, poněvadž obsahuje jsoucno nejen skutečné, nýbrž i možné. Pojem jsoucna je nejtranscendentálnější; jinými slovy: v analytické řadě je poslední abstrakcí. Co do rozsahu je to pojem nejobecnější, poněvadž zahrnuje vše; co do obsahu nejjednodušší, poněvadž má jen jeden znak, totiž protivu pouhé nicoty. A je to pojem první, z něhož vychází veškerá činnost rozumu. Není to však pojem druhový nebo rodový, poněvadž pak by všechny bytosti byly jediným společným druhem, jehož jedinci by se lišili pouze individuálními znaky. Není to však ani pojem rodový, poněvadž pak by všechny druhy bytostí měly jen jedinou rodovou podstatu a různily by se jen znaky druhovými. Z toho důvodu nelze jsoucno definovat, poněvadž každá definice záleží ve vytknutí nejbližšího rodu a druhového znaku (*genus proximum a nota specifica*). Jsoucno není ani pojem souznačný, poněvadž pak by všechny bytosti náležely k jednomu rodu nebo druhu, což odporuje rozumu. Pojmu jsoucna se užívá jen analogicky. Mezi Bohem, který je absolutní Jsoucno, a ostatními bytostmi je pouhá analogie, nikoli však generická nebo specifická totožnost.

3) Bytnost a přirozenost (*essentia et natura*)

Každé jsoucno objektivně pojaté je vždy jsoucno zcela určité. Všechno, co je nějak určité, předpokládá něco, co je takto určuje, a to něco musí být obsaženo v jsoucnu samém. A ten vtomný (immanentní) důvod každé jsoucno určující se nazývá bytnost (*essentia*). Scholastikové říkají: bytnost (*essentia*) je to, čím jsoucno (*ens*) je tím, čím je, a ne jiným. Bytnost je zároveň i vtomný důvod všech ostatních vlastností jsoucna, ať nutných nebo nahodilých.

Bytnost se rozeznává fysická a metafysická. Fysickou bytností rozumíme bytnost věci v její objektivitě, kdežto metafysickou rozumíme bytnost pouze v rozumovém pojmu. Metafysická bytnost je základem všech znaků a vlastností jsoucna. Tak fysická bytnost člověka je duše spojená s tělem a všechny lidské schopnosti a činnosti. Ale poněvadž příznačnou známkou, kterou se člověk liší od jiných tvorů, je rozumná duše, záleží metafysická bytnost člověka v rozumné duši.

S pojmem bytnosti souvisí pojem přirozenosti (*natura*). Věcně znamená přirozenost tolik, co bytnost, pokud ji myslíme jako činnou nebo trpnou. Věcně jsou pojmy bytnost a přirozenost totožné, jen s tím rozdílem, že při pojmu bytnosti odezíráme od činnosti nebo trpnosti a máme na zřeteli jen to, co věc činí věcí. Rozdíl mezi oběma pojmy není tedy věcný, nýbrž jen poměrný.

Přirozené je vše, co obsahuje bytnost věci, co k ní náleží, co z ní náleduje, plyne, čeho může nějaká bytost svými silami dosíci, čeho potřebuje, aby toho cíle dosáhla. Proti přirozenosti je to, co se přirozené povaze věci protiví. Mimo přirozenost je to, co sice v bytnosti věci není obsaženo, ale může k ní přistoupit a s ní se spojit. Nad přirozenost je to, co bytnosti nenáleží ani konstitutivně, ani konsekutivně, ani dynamicky, ani finálně a co tedy k přirozenosti již dané přistupuje a ji do vyššího řádu povznáší.

4) Možnost a uskutečnění (*potentia et actus*)

Poněvadž jsoucno je nejen to, co vskutku jest, nýbrž i to, co může být, je třeba rozlišovat mezi jsoucnem v uskutečnění (*in actu*) jsoucnem v možnosti (*in potentia*). Možnost (*potentia*) je buď logická (čirá možnost, která neobsahuje logický rozpor), nebo reální (předpokládající věc už skutečně existující), která je schopností něco činit nebo trpět. Je-li schopnost něco

činit nebo trpět obsažena již v přirozenosti věci, nazývá se **potencí přirozenou**.

Potence jako taková je něčím nedokonalým. Proto každá věc je potud dokonalá, pokud je v uskutečnění. Každá bytost je potud činná, pokud je v uskutečnění a potud trpná, pokud je v potenci. Potence sama se nemůže uvést v uskutečnění, nýbrž musí do něho být uvedena jiným principem, který už v uskutečnění je. Scholastikové rozeznávají uskutečnění čiré (*actus purus*) a uskutečnění nečiré (*actus impurus*). Uskutečnění čiré nemá v sobě již žádnou potenci, a to v tom smyslu, že nevyšlo z potence a také žádnou potenci k dalšímu uskutečnění nemá. Takovým čirým uskutečněním jest jen Bůh. Uskutečnění nečiré je uskutečnění, jemuž je přimíšena potence v obojím zmíněném ohledu. Každý tvor je nečirým uskutečněním, poněvadž byl prve v potenci a z ní přešel do uskutečnění a kromě toho má v sobě různé potence, které znenáhla rozvíjí a uskutečňuje.

5) Jsoucnost (*existentia*)

Úkon, kterým věc přechází z možnosti do uskutečnění, je **jsoucnost** (*existentia*). Ten přechod je myslitelný jen u věcí a bytostí stvořených, v jejichž pojmu je obojí: možnost i uskutečnění. Proto u tvorů je bytnost (*essentia*) a jsoucnost (*existentia*) rozdílná. Ale poněvadž Bůh nikdy nebyl bytostí toliko možnou, nýbrž vždy skutečnou a poněvadž v Bohu není žádné možnosti, nýbrž vše ryzí skutečnost, není mezi božskou bytností a jsoucností rozdíl.

6) Vlastnosti jsoucna (*proprietates entis*)

Pojem jsoucna je nejjednodušší, jaký si můžeme myslit. A proto vlastnosti jsoucna se nemohou podstatně lišit, nýbrž jsou věcně totožné se jsoucnem a vyjadřují

jen různé jeho vztahy, v jakých si je můžeme myslit. Ty vlastnosti jsou a) jednota, b) pravda, c) dobro, d) krása.

a) Ontologická jednota je nerozdělenost, jež plyne buď z bytnosti jsoucna — a to je jednota přirozená: tak na příklad rostlina je » *unum per se* « ; nebo vyplývá z vnější příčiny a tak vzniká jednota hromadná (*unitas aggregationis*): na příklad hromada písku, nebo jednota řadová (*unitas ordinis*): na příklad vojsko. Je-li však nějaká věc již svou bytností určitou nerozdělenou jednotou, tvoří jednotu bytnou (*unitas essentialis*). Tak je lidská přirozenost skládající se z těla a z duše jednota bytná či podstatná. Bytná jednota je pak buď individuální, nedá-li se věc rozdělit na několik věcí, nebo specifická, na příklad určitý druh růže, který už nepřipouští dělení na druhy, ale připouští dělení na nesčetné množství jedinců téhož druhu.

Vše, co je, co v pojmu nezahrnuje spor, je tím, čím je, svou vlastní bytností. Ta bytnost však je nerozdělena. Kdyby byla rozdělena, byla by každá část buď zase touž bytostí, která byla rozdělena, což je nemožné; anebo by každá část byla bytostí jinou a v tom případě by rozdělená bytost zanikla.

Avšak pokud zůstává touž bytostí, je její bytnost nerozdělena. Je tedy patrné, že vše, co jest, je jedno, a pokud to jest, jest to jedno (*Omne, quod est, unum est, et in quantum est, in tantum unum est.*) Jsoucno a jednota se zaměňují (*Ens et unum convertuntur*). Proto také, čím věc má více jsoucna, tím více má jednoty. Rostlina má více jsoucna a vnitřní jednoty než nerost, zvíře více než rostlina, člověk více než zvíře — a Bůh, poněvadž je čiré uskutečnění, je plnost jsoucna a plnost jednoty.

Od jednoty ontologické se liší jednota matematická. V pojmu jednoty ontologické, jež je totožná se jsoucnem, je nerozdělenost, kdežto jednota matematická, jsouc principem počtu, vyjadřuje vztah ke kolikosti (kvantitě), která z jednoty vzniká a jednotou se určuje.

Mýlí se Pythagoras a z pozdějších filosofů Balmes, když pokládají matematickou jednotu za transcendentální vlastnost jsoucna.

b) Pravda ontologická je pojem s bytností věci totožný. Veškeru bytnost nazýváme pravdou ontologickou, poněvadž je schopna být poznána. Pokud jde o věci stvořené, záleží jejich metafysická pravda ve shodě s ideami božskými. Mezi věcí a pravdou není reálný rozdíl. Kdyby ten rozdíl byl, musila by shoda s rozumem propůjčovat věci nějakou novou vlastnost. Tomu však není tak. Proto platí pravidlo : vše, co jest, je pravdivé, a pokud to jest, je to pravdivé (*Omne, quod est, verum est, et in quantum est, in tantum verum est*). A dále: čím věc má více jsoucna, tím více má pravdy. Jsoucno absolutní je plnost pravdy.

Rozum je dvojitý : božský a lidský. Prvotně jsou věci pravdivé ve vztahu k rozumu božskému. Všecky stvořené věci jsou takové, jak je Bůh od věčnosti myslí, a jsou tedy svou bytností toliko odlesky věčných Božích idejí. Druhotně jsou věci pravdivé i vzhledem k rozumu stvořenému. Tážeme-li se, který rozum je základem pravdy, odpovídáme, že nikoli rozum stvořený, poněvadž kterákoli věc, i když ji stvořený rozum nemyslí, přece je poznatelná, to jest odpovídá ideji nějakého rozumu. A od koho mají věci svou jsoucnost, od toho mají také svou pravdivost, to jest od Jsoucna absolutního.

c) Jako pravda rozumu, tak je dobro přiměřeno vůli. Shoda věcí s vůlí je důvod, proč ji nazýváme dobrou. Aristoteles a po něm scholastikové učí, že dobro je to, co všichni si žádají. Podle toho je dobro jsoucno přiměřené žádosti (*ens appetitui conveniens*). Prvou a nejobecnější vlastností dobra je jeho žádoucnost. Mezi dobrem a jsoucnem není věcného rozdílu. Ten rozdíl by byl, kdyby žádoucnost dávala jsoucnu nějakou novou vlastnost. Tomu však není tak : žádoucnost znamená pouze vztah k vůli. Platí tedy pravidlo : vše, co jest dobré, a pokud to jest, je to dobré (*Omne, quod est,*

bonum est, et in quantum est, in tantum bonum est). A čím více má věc jsoucna, tím více má i dobra. Jsoucno absolutní je pak zároveň i plnost dobra.

A poněvadž je dvojí vůle, k níž dobro může mít vztah, božská a lidská, rozeznává se dobro ontologické a psychologické. Dobrem ontologickým je vše, co je přiměřeno vůli Boží. Metafysicky je nějaká věc přiměřena vůli Boží, je-li taková, jakou ji Bůh chce mít. Fysicky, srovnávají-li se hmotné vlastnosti a vztahy té věci s fysickým světovým řádem. Mravně, srovnávají-li se vlastnosti nějaké bytosti s vůlí Boží, která je zdrojem mravního zákona.

Ve smyslu psychologickém je dobrem to, co je přiměřeno naší přirozenosti a co tudíž je žádoucí. Dobrem pravým je to, co nejen v sobě, nýbrž i pro toho, kdo si je žádá, je dobrem, na příklad ctnost. Dobrem zdánlivým je to, co buď v sobě není dobrem, nebo není dobrem pro toho, kdo si je žádá, na příklad peníze pro marnotratníka. Něco nám může být žádoucí samo pro sebe, poněvadž to může naši přirozenost tělesně i duševně zdokonalit. To je dobro počestné (*bonum honestum*). Něco nám může být žádoucí ne samo pro sebe, nýbrž pro jiné dobro, k němuž nám dopomáhá. To je dobro užitečné (*bonum utile*). A konečně nám může být něco žádoucí jen pro požitek a zábavu, kterou nám poskytuje — a to je dobro zábavné (*bonum delectabile*).

Opakem dobra je zlo. A poněvadž dobro se ontologicky ztotožňuje se jsoucnem, není zlo něco kladného, nýbrž je to pouhý nedostatek povinného dobra (*defectus boni debiti*), to jest dobra, které nějaké bytosti chybí, ačkoliv by je podle své přirozenosti nebo podle svého účelu měla mít. Je-li člověk zbaven ruky, je to zlo, poněvadž k přirozenosti člověka náleží, aby měl dvě ruce. Chybí-li však člověku křídla, není to zlo, poněvadž k přirozenosti člověka nenáleží, aby měl křídla. Z toho také plyne, že zlo je vždy jen na dobru, předpokládá nějaký podmět, který je zbaven nějaké dokonalosti.

A poněvadž vše, co jest, je dobré, není ve smyslu metafysickém či ontologickém žádného zla. Je jen zlo fysické nebo mravní. Zlo fysické je nedostatek shody se zákony řádu mravního. Od zla ve smyslu fysickém a mravním je třeba lišit zlo ve smyslu psychologickém. Zlo ve smyslu psychologickém je vše, co odporuje naší přirozenosti, zejména co překáží souměrnému rozvoji našich schopností a sil tělesných, duševních a mravních. Bytně se však zlo psychologické neliší od zla fysického a mravního, poněvadž vše, co odporuje naší přirozenosti, odporuje jí vzhledem k jejímu tělesnému nebo duševnímu účelu.

d) Krása je nadsmyslná, transcendentální vlastnost věcí a proto nemůže být poznána smysly. Smysly můžeme sice pozorovat krásné předměty, ale vlastnost, pro kterou je nazýváme krásnými, tedy krása, je předmětem poznání rozumového. Každý smysl se vztahuje jen k svému vlastnímu předmětu, zrak k barvám, sluch k zvukům etc. a proto mohutnost, která poznává krásu jako společnou vlastnost předmětů všech jednotlivých smyslů, musí být povýšena nad smysly, musí být rozumová. Kdybychom neměli rozum, nebyli bychom schopni poznat krásu.

Objektivně je krásné vše, co je v sobě dokonalé. Čím dokonalejší je věc, tím je také krásnější. Objektivně jsou pojmy dokonalosti a krásy totožné. Kromě toho je příbuznost mezi krásnem a dobrem. Úplné a dokonalé dobro je zároveň krásné, takže se nezbytně líbí. Ačkoliv pojem dobra a krásna se věcně neliší, je mezi nimi přesto rozdíl logický. Dobrou se nazývá věc, pokud je přiměřena a žádoucí vůli, kdežto krásnou se nazývá, pokud se vztahuje k poznání. Dobra si přejeme dosíci, kdežto krásno chceme nazírat. Vzhledem k své bytnosti je každá věc krásná. Věc niterně ošklivá je čirá nemožnost. Ta niterná krása věcně s bytností věcí totožná je obecnou vlastností všeho jsoucího. Proto o ní platí: Vše, co jest, je krásné, a pokud to jest, je to krásné (*Omne*,

quod est, pulchrum est, et in quantum est, in tantum pulchrum est.) Bytná krása nám není u všech věcí známa, poněvadž jsme ve svém poznání omezeni a nedovedeme plně chápat bytnost všech věcí.

Krása naprostá je Bůh jakožto bytost nejdokonalější. Věci stvořené, majíce jsoucno jen údělné a obdobné, jsou krásné jen potud, pokud jsou odleskem krásy božské. V řádu fysickém záleží krása v tom, že každá věc se svými silami vyvíjí a tak uskutečňuje svou ideu. V řádu duchovém záleží krása v činnostech a vztazích rozumných bytostí a ve shodě těch činností a vztahů s mravním božským zákonem.

Ve smyslu subjektivním je krásno to, co je-li nazíráno, se líbí (*Pulchrum est, quod visum placet* — tak definuje krásno svatý Tomáš Akvinský S th 1 q 5 a 4 ad 1). » Nazíráním « se tu nerozumí vidění okem tělesným, nýbrž vidění okem duchovým. Schopnost takto nazírat nepřisluší nějaké zvláštní estetické mohutnosti, jak se domnívají novější filosofové. Vědecká metodologie přikazuje, aby se principy a příčiny bezdůvodně nerozmnožovaly. Podobně jako dobro je i krásno předmětem jak rozumu, tak vůle. Ale záliba v krásnu se liší od záliby v dobro tím, že se nám líbí, poněvadž je krásnem, a ne proto, že bychom z něho měli prospěch. A poněvadž lidský duch je spojen s hmotou v podstatné jednotě lidské přirozenosti, poznává krásno nejen ryze duchové, ale také krásno v tvaru hmotném. A v tom smyslu lze definovat krásno jako zobrazení ideje smyslovým tvarem. Aby však předmět byl skutečně krásný, musí idea smyslovým tvarem vyjádřená být pravdivá. Neboť jen tak platí, co svatý Augustin říká o krásnu, že totiž je to odlesk pravdy (*splendor veri*).

7) Nejvyšší rodové pojmy jsoucna (categoriae entis)

Vycházejí ze skutečného a individuálního jsoucna, jak je předmětem našeho empirického poznání, vyvodil

z něho *Aristoteles* nejvyšší rodové pojmy čili kategorie, a to: 1. substanci (podstatu), 2. kvantitu (kolikost), 3. kvalitu (jakost), 4. relaci (vztah), 5. místo, 6. čas, 7. polohu, 8. habitus, 9. činnost, 10. trpnost. Ale ty kategorie nejsou souřadné, jak je na první pohled patrné, poněvadž všech devět kategorií po substanci následujících může být uvedeno na jednu hlavní kategorii případnosti (*accidens*). Všechny kategorie nutně předpokládají podstatu, na které jedině se mohou jevit. Lze tedy rozeznávat jen dvě kategorie : 1. podstatu a 2. případnost.

Jak vnitřní, tak vnější zkušenost učí, že přes mnohé změny v nás i mimo nás něco zůstává beze změny. To, co se na bytosti nemění, nazýváme podstatou ; to, co je na ní podrobeno změně, případností. Podstata je tedy jsoucno, které samo o sobě a v sobě existujíc nepotřebuje jiného subjektu, v němž by existovalo. Pravíme-li, že podstata existuje sama sebou (*per se*), znamená to pouze, že podstata neexistuje skrze jiné jsoucno, ale ne že existuje od sebe (*a se*). Pojmy » skrze sebe « a » od sebe « existovat jsou zcela různé.

Pojem podstaty se naskytuje ve dvojím smyslu : 1. konkrétním a 2. abstraktním. V konkrétním smyslu znamená podstata konkrétní bytost samu : na příklad papír, na němž píšu. Konkrétní podstatu nazývá *Aristoteles* » podstatou prvou « (*próte usia*). Kdykoliv empiricky poznáváme nějaký konkrétní předmět, rozeznáváme na něm : a) jeho vnější, smysly vnímatelné vlastnosti, které jsou podrobny změnám, a b) substrát čili nosiče těch vlastností, který se sám nemění. Vlastnosti, které neexistují o sobě, nýbrž na svém nosiči, se nazývají případnostmi (*accidentia*), poněvadž neexistují o sobě, nýbrž jen připadají k podstatě. Avšak jejich trvalý a neměnný nosič, který pod nimi stojí (podstata), se nazývá podstatou ve smyslu abstraktním. *Aristoteles* ji nazývá podstatou druhotnou (*deutera usia*). Co se podstaty konkrétní týká, může být buď specificky úplná, když totiž vylučuje jak každý jiný subjekt, tak

každou druhou podstatu, s níž by se spojovala a tak teprve druhové povahy nabývala : nerost, rostlina, zvíře; nebo může být druhově neúplná, když sice vylučuje každý druhový podmět, v němž by nabývala existence, ale je přirozeně k tomu určena, aby s jinou rovněž specificky neúplnou podstatou se sloučila a tak teprv třetí specificky úplnou přirozenost vytvořila. Tak není ani tělo ani duše lidská v sobě podstatou úplnou, nýbrž teprve ve vzájemném spojení duše a těla.

Z toho plyne i rozdíl mezi podstatou jednoduchou a složenou. Jednoduchá podstata se neskládá z několika podstat specificky neúplných, na příklad lidská duše, anděl, Bůh, kdežto podstata složená obsahuje několik podstat specificky neúplných. Dále jest rozeznávat mezi podstatou duchovou a hmotnou : Podstata duchová má existenci i vlastní činnosti na hmotě nezávislé, kdežto podstata hmotná, i když je jednoduchá, jako na příklad životní princip rostlinný a zvířecí, může vždy existovat a působit jen v tělesnosti.

Od podstaty se liší případnost. Případností se nazývá jsoucno, které neexistuje samo sebou a skrze sebe, nýbrž potřebuje ke své existenci jiného podmětu, na němž by existovala, není však jeho částí. Případnost se neliší od podstaty jen pojmově, nýbrž i věcně. Případnost není podstata, je to realita od podstaty sice rozdílná, ale k podstatě připadající.

Úplná podstata, která tak sama sebou a v sobě existuje, že je úplně samoprávná, svézákonná a jinému nesdělitelná majíc svůj vlastní vyrovnaný princip činnosti, nazývá se podkladem čili suppositem (*ens subsistens*). Způsob existence, jímž úplná podstata se stává svéprávnou a jinému nesdělitelnou, se nazývá subsistencí. Je-li však úplná podstata, která subsistencí dochází svézákonnosti, obdařena rozumem a svobodnou vůlí, nabývá důstojnosti osoby. Osoba je tedy podstata rozumná, úplná, svézákonná a druhému nesdělitelná. Způsob existence, jímž rozumná podstata v nějakém

lidském jedinci dochází svézákonnosti, se nazývá osobností (*personalitas*).

8) Příčiny jsoucna (*causae entis*)

Jsoucna jsou v různém vzájemném vztahu. Věcně se vztahuje bytost k bytosti, když od ní pochází, vzniká nebo od ní nabývá dokonalosti. Tak se vztahuje obraz k malíři, žák k učiteli. Ten vztah nazýváme příčinností. Obecně rozumíme příčinou každý princip, který nějakým způsobem je důvodem existence nějaké věci. A poněvadž příčina může být rozličným způsobem důvodem existence nějaké věci, rozeznáváme různé příčiny. Jsou to : a) příčina účinná (*causa efficiens*), b) příčina látková (*causa materialis*), c) příčina útvárná (*causa formalis*), d) příčina vzorová (*causa exemplaris*) a e) příčina účelová (*causa finalis*). Maluje-li malíř obraz, je jeho tvůrčí duch účinnou příčinou, plátno a barvy příčinou látkovou, podoba muže, kterou obraz znázorňuje, příčinou útvárnou, idea obrazu příčinou vzorovou, zisk, sláva nebo cvičení účelovou příčinou toho obrazu.

Na prvním místě mezi všemi příčinami je příčina účinná. Ostatní příčiny nejsou tak důležité a proto se někdy nazývají jen podmínkami. To, co účinná příčina svou činností způsobuje, nazýváme účinem. Účin je vždy nějaké jsoucno, poněvadž nicota nemůže být učiněna. O příčině a účinu platí zásady :

- a) Není účinu bez příčiny.
- b) Nic nemůže být účinnou příčinou své vlastní existence.
- c) Dvě bytosti si nemohou být navzájem účinnou příčinou.
- d) Účin je vždy úměrný své příčině : nemůže být větší ani menší než příčina.
- e) Každý účín je obsažen ve své příčině.
- f) Co je příčinou příčiny nějakého účinu, je zároveň příčinou toho účinu.

g) Stejné příčiny působí vždy stejné účiny. (O bytostech svobodných však ten zákon neplatí, poněvadž právě na základě své svobody se mohou rozhodnout k různým činnostem.)

Od účinné příčiny se liší podmínka (*conditio*) a příležitost (*causa occasionalis*). Podmínka je to, čeho je potřebí, aby příčina mohla způsobit účín. Je-li ta podmínka taková, že jí je sice k činnosti potřebí, ale může být něčím jiným nahrazena, nazýváme ji podmínkou vůbec; nemůže-li však být ničím nahrazena, nazývá se podmínkou naprostou (*conditio, sine qua non*). Aby oko vidělo, potřebuje jako naprosté podmínky světla. Příležitostí se nazývá okolnost nebo souhrn okolností, které jsou k nějaké činnosti vhodné, ale které samy účín nepůsobí. Tak je tma příležitost ke krádeži, ale ke krádeži samé nespolupůsobí.

Účinná příčina se rozeznává :

1. Příčina prvotná (*causa prima*) a příčina druhotná (*causa secunda*). Prvotná příčina nezávisí na žádné jiné příčině, kdežto druhotná má ke své působnosti potřebí jiné příčiny a na ní nutně závisí. Prvotnou příčinou je Bůh, druhotnými příčinami jsou bytosti stvořené.

2. Příčina obecná (*causa universalis*) a příčina zvláštní (*causa particularis*). Obecnou se nazývá příčina, která může způsobit všechny možné účiny a také skutečně je působí, a to potud, pokud druhotné příčiny jen jejím spolupůsobením mohou být činné. Obecnou příčinou je Bůh. Zvláštní příčiny jsou ve svém oboru omezeny, takže mohou působit jen takové účiny, k jakým směřují svou přirozeností. Zvláštními příčinami jsou bytosti stvořené.

3. Příčina hlavní (*causa principalis*) a příčina nástrojná (*causa instrumentalis*). Hlavní příčina působí účín svou vlastní činností. Příčina nástrojná nemá vlastní činnost, nýbrž působí jen jako nástroj příčiny hlavní.

4. Příčina přímá (příčina sama sebou — *causa per se*) a příčina případná (*causa per accidens*). Přímá příčina působí buď podle svého úmyslu nebo podle přirozeného zákona, jemuž její činnost je podrobena. Kdykoli však nějaká příčina působí nějaký účín mimo svůj úmysl a mimo svou přirozenou působnost, nazývá se příčinou případnou. Případnou příčinu nazývá Aristoteles náhodou. Náhodou se nazývá účín, který se děje proti očekávání, nebo také účín, jehož příčina je nám neznáma. Náhodu jako účín beze vší příčiny ve smyslu starých kasualistů nelze připustit, poněvadž by to bylo popření zákona kausality.

5. Příčina stejnorodá (*causa univoca*), příčina různorodá (*causa aequivoca*) a příčina obdobná (*causa analogica*). Má-li příčina stejnou specifickou bytnost, nazývá se příčinou stejnorodou. Liší-li se příčina specificky od účínu, sluje různorodou. Otec je stejnorodou příčinou svého syna, kdežto malíř je vzhledem k svému obrazu příčinou různorodou. Od obojí té příčiny se liší příčina obdobná. Mezi obdobnou příčinou a jejím účínem není vztah stejnorodosti ani různorodosti, nýbrž jen vztah podobnosti. Tak je Bůh obdobnou příčinou všeho tvorstva, jež bylo stvořeno podle božských idejí a tudíž je odleskem božské bytnosti.

6. Příčina nutná (*causa necessaria*) a příčina svobodná (*causa libera*). Nutná je příčina, která nemůže nepůsobit, jsou-li splněny všechny podmínky nezbytné k její činnosti. Příčina svobodná však může, i když jsou splněny všechny podmínky její činnosti, působit nebo nepůsobit, působit tak anebo jinak.

7. Příčina fysická (*causa physica*) a příčina mravní (*causa moralis*). Fysická příčina působí svůj účín bez rozdílu, děje-li se to nutně či svobodně, hlavně či nástrojně. Písař je na příklad právě tak fysickou příčinou písma jako pero. Mravní příčina nemá sama sebou vliv na účín, nýbrž snaží se jen rozumnou příčinu k účínu přimět a naklonit. Ta mravní příčina může zase být

bud' nutná nebo svobodná. Kdo radí, poroučí nebo hrozí, je mravní příčinou svobodnou. Peníze, odměna, trest jsou mravní příčinou nutnou.

8. Příčina částková (*causa partialis*) a příčina celková (*causa totalis*). Celková příčina je sama s to, aby způsobila účín. Nestačí-li však jej způsobit sama, je příčinou částkovou.

9. Příčina nejbližší (*causa proxima*), příčina vzdálenější (*causa remota*) a příčina poslední (*causa ultima*). Něco může být příčinou nějakého účínu přímo. V tom případě je to příčinou nejbližší. Něco však může být příčinou příčiny nějakého účínu a v tom smyslu je to vzdálenější příčinou toho účínu. Dospějeme-li v kausální řadě až k příčině, která již není účínem jiné příčiny, nazýváme ji příčinou nejvyšší nebo poslední. Nejvyšší či poslední příčinou všech věcí je Bůh.

7. *Budoucnost metafysiky*

Nikdo menší než Louis *Pasteur* (1822-1895) v řeči pronesené při svém přijetí do Akademie prohlašuje v přítomnosti Renanově, že názor, podle něhož by věda mohla rozřešit všechny problémy, je klamný a táže se, ve jménu kterého nového vědeckého objevu lze z lidské duše vyrvat vznešené zájmy metafysické a náboženské. Jako největší nedostatek vytýká pozitivismu, že neuznává nejvýznamnější z pozitivních pojmů, to jest pojem nekonečna :

» Lidský duch puzen nepřekonatelnou silou nikdy nepřestane se tázat : Co je za zjevy ? Chce se zastavit v čase nebo v prostoru ? Bod, v němž se zastavuje, je veličina jen konečná, jen větší než všechny předcházející, a jakmile se lidský duch na něj zahledí, už se vrací neúprosná otázka a tak stále, aniž může umlčet hlas své zvědavosti. Nemá ceny říkat : za zjevy jsou prostory, čas nebo veličiny bez konce. Nikdo těm slovům nerozumí. Ten, kdo prohlašuje existenci nekonečna — a nikdo

se tomu konec konců nemůže vyhnout — soustřeďuje v tom tvrzení víc nadpřirozena než je ho obsaženo ve všech zázracích všech náboženstev » (*L'Officiel*, 28 avril 1882, p. 251, *Discours de Pasteur à sa réception à l'Académie française* 27 avril 1882 ; cf René Valléry-Radot, *La vie de Pasteur*. Hachette, Paris 1911).

Není pochyby, že základní prvky poznání vycházejí ze zkušenosti. Ale také je pravda, že empirická fakta nutkají k dalšímu rozumovému procesu. Zkušenostní fakta mohou stačit vědci jako vědci. Ale nemohou mu stačit jako člověku : je vnitřně puzen, aby princip kausality aplikoval i na poznání nejvyšší a první příčiny všech příčin. Jen takové poznání doceluje snahy lidského ducha jako pravé a dovršené poznání. Z hlediska empirického, pozitivistického a scientistického je takové poznání nemožné a neužitečné. V určitém smyslu však je pravda, že metafysika je věc ne užitečná :

» Je neužitečná, říkal starý Aristoteles : neslouží ničemu, poněvadž je nad vši služebností ; neužitečná, protože nadužitečná, dobrá v sobě a pro sebe. Chápejte přece, že kdyby byla k tomu, aby sloužila vědě jevů a pomáhala jejím výtěžkům, byla by už svou definicí marná, poněvadž by chtěla jít za tu vědu a nebyla by lepší než ona. Každá metafysika, ať Descartova, Spinozova nebo Kantova, je zásadně bludná, měří-li se ne tajemstvím toho, co jest, nýbrž stavem pozitivní vědy v tom neb onom okamžiku. Pravá metafysika, zachová-li svou povahu a své rozměry, může říci : mé království není z tohoto světa. Svá axiomata uchopuje i proti tomuto světu, který se snaží jí je zastřít : co říkají jevy, lživý proud zkušenosti, než že to, co je, není, a že je víc v účinku než v příčině ? Svě závěry tvoří stoupajíc od viditelného k neviditelnému, uvádí je v řád rozumových souvislostí, který je zakotven v tomto světě a přesto jej přesahuje, a který nijak neodporuje soustavě smyslových následností, které zkoumá experimentální věda, přitom však zůstává té následnosti naprosto cizí : pohyb mého pera po papíře — ruka — obraznost a vnitřní smysly — vůle — inteligence a první hybatel, bez něhož si nelze představit činnost žádného tvora : taková řada

si v ničem neodporuje, ale nijak nepřispívá k determinacím cévohybných nervů ani k představovým asociacím, když píší. Metafysika žádá určitou očistu inteligence ; předpokládá také určitou očistu vůle, aby měl člověk sílu přilnout k tomu, co neslouží, k neužitečné Pravdě. Neboť nic není člověku potřebnější než neužitečnost. Nepotřebujeme pravd, které by nám sloužily, ale potřebujeme pravdu, které bychom sloužili my « (Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Desclée-de Brouwer, Paris 1935, p. 8-9).

Metafysika slouží zkušenostním vědám, i když je jinak povýšena nad všechnu služebnost. A její význam není jen v tom, že vypracovává pojmy potřebné pro vědeckou činnost, nýbrž hlavně v tom, že se snaží na základě jednotné soustavy nejvyšších principů jsoucná vytvořit jednotný obraz veškeré skutečnosti a vysvětlit ji z nejzazších příčin.

Ten obraz lze vytvořit trojí cestou, a to cestou: a) intuice, b) spekulace a c) zkušenosti. Ty tři cesty se však navzájem prolínají a nezřídka i zcela rozcházejí.

a) Metafysika intuitivní usiluje přímým vhledem vniknout k podstatě a smyslu skutečnosti. Avšak i když se nepopírá význam intuice pro pokrok lidského poznání, je těžko připustit, že intuitivní metafysika obtojí ve zkoušce kritického rozumu, když se pokouší vysvětlit svět jen z posice poznávajícího subjektu.

b) Metafysika spekulativní se snaží vytvořit obraz skutečnosti prací usuzujícího rozumu. Zpravidla však nepřihlíží v dostatečné míře ke zkušenosti.

c) Metafysika empirická se snaží vytvořit jednotný obraz světa na základě výsledků zkušenostních věd. Taková metafysika nemá ovšem vlastního předmětu, spadá v jedno s přírodní filosofií, anebo je pouhým součtem vědeckých poznatků.

Zhruba lze říci, že metafysika má dva póly. Jednak chce vytvořit rámec, v němž by měly své místo všechny jisté a pravděpodobné výsledky lidského poznání, jednak chce objasnit a uplatnit základní pojmy a principy

filosofického myšlení. Obrazně lze říci, že metafysika je síť — a síť je charakterisována jak oky, tak provázky, z nichž je upletena. Síť bez ok by nebyla síť. Síť je k tomu, abychom se zbavili vody a chytili rybu. A chceme-li chytit rybu určité velikosti, je hlavní starostí, aby oka nebyla příliš veliká ani příliš malá, neboť jinak se kromě ryby do sítě nabere všelicos jiného. Proto je třeba bedlivě přihlížet k látce, která má být do té sítě pojata. Bez zřetele k empirii je metafysika síť s oky příliš velkými, kterými skutečnost, jež má býti vysvětlena, proklouzne. Blondel přirovnává nereálnou metafysiku k inflačnímu oběhu bankovek, jež nemají dostatečného krytí ve zlatě :

» I pojmové poznání je hodnota, která musí být krytá, vyměnitelná, ověřitelná ; jestliže se jen trochu odchýlí od svých opor, jestliže se rozplemení, rozšíří a rozbují, zabíjí se tím důvěra, křehká duše našich poněžních symbolů, ba sám princip jejich účinnosti, který by mohl být nevyčerpatelný a nezranitelný. Nuže, naše abstraktní a pojmové poznání (tím je třeba rozumět i naše vjemy, naše pozitivní vědy a ideologické konstrukce) jsou jako ty papírové peníze, zdravé, plodné, potřebné, aby usnadňovaly směnu statků, ba i anticipovaly reálné hodnoty, pokud jsou rozvážně spravovány, ale rázem vinné a záhubné, jakmile normální smysl těch výhod je porušen « (Frédéric Lefèvre, *Filosofický průvodce Maurice Blondela*. Stará Říše 1940, p. 128/129).

Jako věda o jsoucnu a jeho nejzazších příčinách vrcholí metafysika v přirozené theologii, která na rozdíl od theologie nadpřirozené, uvádějící v soustavu pravdy zjevené, dospívá k poznání Boha ve světle přirozeného rozumu. Aristoteles, pokládaje metafysiku za vědu o prvních příčinách a počátcích, podává přehled dřívějších filosofických názorů, podle nichž byl počátek všeho spatřován ve vzduchu, ohni, zemi, vodě, anebo za podklad všeho bylo považováno » jedno «, » rozum «, » láska «, » idea «, » číslo « ; a po kritickém zhodnocení

těch domněnek dovozuje, že k poznání pravdy nelze dospět bez znalosti příčiny a že příčin nemůže být nekonečná řada, poněvadž víme-li něco jen tehdy, když jsme poznali příčinu, nebylo by vůbec žádného poznání, kdyby příčin bylo nekonečné množství, neboť není možné v konečném čase projít to, čeho do nekonečna přibývá. A z toho plyne, že naše myšlení se musí zastavit u příčiny prvotní, která už není účinem žádné příčiny předchozí.

Totéž vyvozuje Aristoteles z úvahy o pohybu. (Tu je třeba připomenout, že pohybem nerozumí Aristoteles jen místní změnu ve fyzickém světě, nýbrž změnu vůbec, tedy i změnu ve světě organickém a duševním.) Vše, co se hýbe, je hýbáno od jiného. Hýbáno pak může být jen něco, co je v možnosti, hýbat může jen něco, co je v uskutečnění. V řadě těch přechodů z možnosti do uskutečnění není možné postupovat do nekonečna a je třeba dospět k prvnímu hybateli nehybnému, který je ryzím uskutečněním (*actus purus*) a bytostí naprosto dokonalou a věčně žijící (*Metafysika* XII, 7).

K první příčině vede i zamyšlení nad řádem světa. Základem toho zamyšlení musí být zřejmě vědecké poznání světa, byť bylo jen částečné. Tomu, kdo zná část, nepřiznáváme právo, aby pronášel soud o celku. » Co vědí o Anglii ti, kdo znají jen Anglii? « napsal básník, ale ještě větším právem se můžeme tázat: Co vědí o světě ti, kdo znají jen jeho fyzikální stránku? Pokládá-li jej nějaký vědec jen za samočinnou mechanickou soustavu, nelze takovou soustavu chápat jinak, než že ta soustava se všemi svými složitými vztahy se uskutečnila vlastními silami. Jsou vědci, kteří takovou představu zastávají a kromě toho jdou tak daleko, že do toho mechanismu zahrnují i duševní život člověka a lidské dějiny.

Avšak dejme tomu, že ti vědci dobře rozumějí svému speciálnímu předmětu a jsou to třeba astronomové, kteří znají zákony pohybu kosmických těles.

A nejen to : dovedou ve spojení s techniky vytvářet umělé družice. Kdyby následkem nějaké kosmické poruchy došlo k nebezpečným změnám v pohybech planet nebo hrozila katastrofa celé sluneční soustavy, dovedli by ti naši astrofysikové — v předpokladu ovšem, že by byli vybaveni neomezenými silami — obnovit porušený řád té soustavy. Ta obnova nebo rekonstrukce by byla dílem lidského ducha. Podle toho lze dovodit, že vlastní a původní konstrukce té soustavy a její řád musí být rovněž dílem ducha, ovšem ducha absolutního.

Někteří filosofové vykládají metafysiku psychologicky a tvrdí, že metafysika je vlastně jen životní vyznání diktované různými vědomými a nevědomými, individuálními a nadindividuálními sklony citového a volního života. V různých obměnách se objevuje Fichtův výrok »jakou kdo má filosofii, závisí na tom, jaký je kdo člověk«. Jako kdysi Feuerbach vykládal náboženství jen jako výtvar lidského ducha a pojem Boha jako objektivaci lidských tužeb, vykládá Friedrich Albert *Lange* tím způsobem i metafysiku jako »básnění v pojmech« (*Begriffsdichtung*). A nalézá nemálo pokračovatelů, kteří odvozují metafysiku z příslušnosti k určitému kulturnímu kruhu nebo k určité rase, z dědičného typu, z výrobních vztahů, z pudu sexuálního, z pudu uplatňovacího, slovem z vloh, vlivů prostředí, zážitků a jimi více nebo méně podmíněných snah a obav, potřeb a úzkostí. Tak končí vývoj »empirické« metafysiky v čiré subjektivitě. Budoucnost metafysiky je však v návratu k objektu, jak jej předvídá a hlásá Peter Wust :

»Úsilí ducha o synthesu, jež nás dnes vede opět více k poznání obecného, musí proniknout veškeru vědu a v první řadě filosofii, aby se nebezpečný pluralismus osamocených věd a skeptické a relativistické tříštění duchového života nestupňovalo do nadozírna. To prospěje i filosofii, takže nenásledujíc jako dosud úzkostlivého a nihilistického rozlučovacího sklonu Kantova, nebude se ztrácet v jednostrannostech logismu nebo psychologismu. Teprve až padnou přehrady dělící jednotlivé

filosofické obory, až budeme odlučovat jen za tím účelem, abychom zajistili jasnost a ryzí třídění jednotlivých pojmových oblastí, a až potom přikročíme k synthese, abychom získali přehled o celku a vhléd do celku, potom, ale teprve potom odhalíme společné kořeny, z nichž jednotlivé obory čerpají výživu. Toho však lze dosáhnout jen metafysikou veškerého jsoucna, tedy jen metafysikou ontologickou « (Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*. Felix Meiner, Leipzig 1920, p. 261).

BIBLIOGRAFIE

- Aristoteles, *Metafysika*. Přel. Ant. Kříž. Jan Laichter, Praha 1946.
- Jaime Balmes, *Kriterio aneb umění jak dospěti pravdy*. Gustav Franci, Praha 1947.
- Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*. Manesse Verlag, Zürich 1945.
- Ludwig Baur, *Metaphysik*. Kösel-Pustet, München 1935.
- E. Becher, *Naturphilosophie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1914.
- Claude Bernard, *Philosophie*. Manuscrit publié par J. Chevalier. Boivin, Paris 1937.
- Jacques de Bivort de la Saudée, *Gott, Mensch, Universum*. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Styria, Graz-Wien-Köln 1956.
- In. A. Bláha, *Filosofie mravnosti*. Píša, Brno 1922
- Maurice Blondel, *L'Etre et les êtres*. F. Alcan, Paris 1935.
- J. M. Bocheński, *La philosophie contemporaine en Europe*. Payot, Paris 1962.
- Émile Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*. Ch. Delagrave, Paris 1908.
- Émile Bréhier, *La philosophie et son passé*. Presses universitaires de France, Paris 1940.
- Alois Dempf, *Christliche Philosophie*. Verlag der Buchgemeinde, Bonn 1938.
- Friedrich Dessauer, *Leben - Natur - Religion*. Das Problem der transzendenten Wirklichkeit. Friedrich Cohen, Bonn 1926.
- P. Dezza, *Filosofia*. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1943.
- Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1921.
- Wilhelm Dilthey, *Weltanschauungslehre*. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1931.
- Franz Ehrle, *Scholastika a její úkoly v naší době*. Alois Jemelka, Praha 1937.
- Federigo Enriques, *Zur Geschichte der Logik*. B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1926.

- Joseph Feldmann, *Schule der Philosophie*. Auslese charakteristischer Abschnitte aus den Werken bedeutendster Denker aller Zeiten. F. Schöningh, Paderborn 1925.
- Johann Fischl, *Logik*. Styria, Granz-Wien-Altötting 1952.
- Alfred Fouillé, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*. F. Alcan, Paris 1896.
- Maurice Gex, *Initiation à la philosophie*. F. Rouge, Lausanne 1946.
- Joseph Geyser, *Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur*. F. Schöningh, Münster i. W. 1915.
- Joseph Geyser, *Einige Hauptprobleme der Metaphysik*. Herder, Freiburg im Br. 1923.
- Étienne Gilson, *Christianisme et philosophie*. J. Vrin, Paris 1936.
- René Grousset, *Les philosophies indiennes*. Les systèmes. Desclée de Brouwer, Paris 1931.
- Theodor Haecker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit*. Jacob Hegner, Leipzig 1937.
- Paul Häberlin, *Das Wesen der Philosophie*. Ernst Reinhardt, München 1934.
- Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1951.
- Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1954.
- Fritz Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*. Geist (Leben) Existenz. Quelle et Meyer, Leipzig 1929.
- Werner Heisenberg, *Physik und Philosophie*. Hirzel, Stuttgart 1959.
- Ernest Hello, *Philosophie et athéisme*. Perrin, Paris 1921.
- Johannes Hessen, *Die Methode der Metaphysik*. Dümmler, Berlin und Bonn 1932.
- Vladimír Hoppe, *Přirozené a duchovní základy světa a života*. Miloš Procházka, Praha 1925.
- Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Max Niemeyer, Halle 1913.
- Paul Janet - Gabriel Séailles, *Histoire de la philosophie*. Les problèmes et les écoles. Delagrave, Paris 1921.
- Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie*. Zürich 1950.
- Régis Jolivet, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine*. Téqui, Paris 1932.
- Régis Jolivet, *Traité de philosophie*. Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1945/48.
- Josef Kratochvil, *Meditace věků*. Dějinný vývoj filosofického myšlení. Barvič & Novotný, Brno 1930/32.
- Josef Kratochvil, *Rukověť filosofie*. Občanská tiskárna, Brno 1939.

- Josef Král, *Československá filosofie*. Melantrich, Praha 1937.
- Oswald Külpe, *Die Realisierung*. S. Hirzel, Leipzig 1923.
- Oswald Külpe, *Úvod do filosofie*. Melantrich, Praha 1929.
- Louis Liard, *La science positive et métaphysique*. Alcan, Paris 1879.
- F. Lombardi, *Problemi fondamentali della filosofia europea*. Castellani, Roma 1947.
- Johann Lotz - Joseph de Vries, *Die Welt des Menschen*. Pustet, Regensburg 1940.
- Jacques Maritain, *De la philosophie chrétienne*. Desclée de Brouwer, Paris 1933.
- Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*. Desclée de Brouwer, Paris 1935.
- Jacques Maritain, *Eléments de philosophie*. I. Introduction générale. II. L'ordre à la philosophie. Pierre Téqui, Paris 1946.
- Jacques Maritain, *On the Use of Philosophy*. Three Essays. Princeton University Press 1961.
- Jacques Maritain, *Science et sagesse*. Labergerie, Paris 1936.
- Désiré Mercier, *Métaphysique générale ou ontologie*. F. Alcan, Paris 1923.
- August Messer, *Die Philosophie der Gegenwart*. Quelle et Meyer, Leipzig 1922.
- Konstantin Miklík, *Kritické studium*. M. R. Junová, Tasov 1947.
- Josef Müller, *System der Philosophie*. Franz Kirchheim, Mainz 1933.
- Lubomír Nový, *Filosofie v neklidné době*. Československý spisovatel, Praha 1965.
- E. Peillaube, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas*. Marcel Rivière, Paris 1926.
- Reginald Omez, *L'occultisme devant la science*. Éditions du Cerf, Paris 1963.
- Josef Pospíšil, *Filosofie podle zásad svatého Tomáše Akvinského*. Tiskárna benediktinů rajhradských, Brno 1913.
- L. de Raeymaeker, *Metaphysica generalis*. E. Warny, Lovanii 1935.
- Emanuel Rádl, *Útěcha z filosofie*. Čin, Praha 1946.
- Sebastianus Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*. Herder, Friburgi Brisgoviae 1920.
- Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. J. C. B. Mohr, Tübingen 1922.
- René Le Senne, *Introduction à la philosophie*. Presses universitaires de France, Paris 1947.

- J. Fulton Sheen, *God and Intelligence in Modern Philosophy*. Logmans Longmans, Green and Co., New York 1928.
- Max Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*. Der Neue Geist Verlag, Leipzig 1919.
- Miloslav Skácel - Jan Skácel, *Základy vědecké filosofie*. Gustav Franci, Praha 1945.
- Alexander Spesz, *Hranice poznania*. Erudita Societas Slovaca, Bratislava 1941.
- Miloš Srb, *Živá skutečnost*. Filosofický pohled na život a svět. Orbis, Praha 1940.
- Albert Stöckl, *Lehrbuch der Logik*. Neu bearb. von B. Wohlmuth, Franz Kirchheim, Mainz 1905.
- C. A. Strong, *A Creed for Sceptics*. Macmillan, London 1937.
- F. J. Thonnard, *Précis d'histoire de la philosophie*. Desclée Co., Paris-Tournai-Rome 1946.
- F. J. Thonnard, *Précis de philosophie en harmonie avec les sciences modernes*. Desclée Cie Paris-Tournai-Rome 1950.
- Tomáš Trnka, *Záhada poznání*. E. Beaufort, Praha 1946.
- Josef Tvrđý, *Logika*. Melantrich, Praha 1937.
- Josef Tvrđý, *Úvod do filosofie*. Komenium, Brno 1947.
- Ivan Ůlehla, *Od fysiky k filosofii*. Orbis, Praha 1963.
- Jourdain Webert, *Essai de métaphysique thomiste*. Desclée, Paris 1927.
- Otto Willmann, *Aus der Werkstatt der Philosophia perennis*. Herder, Freiburg im Br. 1914.
- Peter Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*. F. Meiner, Leipzig 1920.

7. NÁBOŽENSTVÍ

Novodobí pěstitelé » náboženské vědy « od Feuerbacha počínajíc se většinou domnívají, že lze mluvit o Bohu, o náboženství a o Církvi jako o předmětech, k nimž nás nepoutá nic než vědecký zájem. Je známo, že zaměstnává-li se duch dlouhá léta jen zkoumáním hmotných věcí a vědomě si nehledí toho, co není fyzické, může být nakonec tak zaujat a přesycen fyzickými fakty a mechanickými výklady a tak zbaven smyslu pro jiné skutečnosti, že oblast duchovních hodnot je mu zcela cizí. Znamé Darwinovo doznání, že po letech výlučně přírodovědného bádání pozbyl vší schopnosti vnímat poesii a hudbu a mít z nich potěšení, je jasným dokladem toho procesu.

Nenáboženský člověk nám může právě tak málo říci o náboženství jako nehudebník o hudbě, třebaš Wilhelm *Busch*, geniální kreslíř a vtipkař, ale člověk neschopný rozumět hudbě. V knížce *Maler Klecksel* zesměšňuje Busch zřejmě svůj vlastní koncertní zážitek:

» Sedíme družně ženy, muži,
v křesílkách potažených kůží.
A lidské teplo vane duší —
jenom ten hluk nás pořád ruší;
vrzání, skřípot, pískot, brumlání
těch nástrojů nám hrůzu nahání.
Ti v černých fracích jsou jak diví,
tvář nadouvají, prsty křiví,
a kapelník, hle, mistr v cukání
svou hůlčičkou je stále pohání! «

(W. Busch, *Sämtliche Werke*, Braun - Schneider, München 1943, V/428).

Vzhledem k nepoměrně jemnějšímu zjevu, který nazýváme náboženstvím to není jinak :

» Jak mnoho těch, kteří se podle svého mínění vědecky obírali náboženstvím, neslyšeli nic než vrzot, skřípot a pískot a neviděli nic než zkřivené prsty, vzduť líce, muže v černých fracích, dirigujícího » mistra v cukání « (*Zappelmann*) nebo » mistra v léčení « (*Medizinmann*), což už je jedno. Může dokonce někdo být i člověkem náboženským, ale přitom nemusí mít pro určité náboženství ony duševní předpoklady, které by ho uschopňovaly, aby o něm řekl něco podstatného a věčného « (Michael Pfliegler, *Der Mensch der Kirche*. Amandus-Edition, Wien 1946, p. 7.)

Věda se nezabývá nutně zjevy, jež jsou nejcennější a nejvýznamnější pro život jako celek, nýbrž jen zjevy, které jsou pro její cíl nejvhodnější. Postupuje metodou výběrovou. Volí určité skutečnosti pro pozorování a jiné skutečnosti, byť přítomné, pomíjí. Věda je síť a síť je charakterisována jak děrami, tak provázky, z nichž je udělána. Síť bez děr by nebyla síť. Síť je k tomu, abychom se zbavili vody, právě tak jako k tomu, abychom chytili rybu. Můžeme jít dále a říci, že věda ani není příslušná k hledání pravd určitého druhu právě proto, že pro zaměření k částem často pomíjí celek.

Je to asi tak jako kdyby mladý muž hodlaje se seznámit s určitou dívkou opatřil si o ní » vědecké « údaje, to jest, kolik ta dívka váží, jak je vysoká, jaké je její tělesné a duševní zdraví. Ty údaje dohromady by představovaly dívku » v číslech «, ale ne dívku skutečnou. Ten mladý muž by učinil lépe, kdyby zanechal » vědecké « metody a hleděl se s tou dívkou seznámit osobně tradičním způsobem. Večer v její společnosti by mu o ní řekl víc než všechna věda světa. To neznamená ovšem, že vědecká metoda není nic, ale znamená

to, že je dobře ji doplnit přímým patřením a osobní zkušeností.

Středem moderního vědeckého zájmu o náboženství je otázka jeho původu. Předpokládá se, že podaří-li se zjistit, jak náboženství vzniklo, bude tak zjištěna i jeho pravá podstata. Otázka, jak vzniklo náboženství, je na první pohled historická. Ale právě historie neví, kdy a kde povstalo náboženství a prostě prohlašuje, že kde byl a je člověk, tam bylo a je náboženství. Byly a jsou národy bez filosofie a bez vědy; ale není a nebylo národa bez náboženství.

Pod vlivem vývojové teorie, nových prehistorických objevů a výzkumu života primitivních národů se pokoušeli různí badatelé určit prvotní tvar náboženství a jeho další vývojové stupně. Tak byl za prvotní tvar náboženství prohlašován fetišismus (De Brosses, A. Comte, J. Lubbock), víra v duchy (E. B. Tylor, H. Spencer, E. Rohde, W. Ellhausen), totemismus (E. Durkheim, S. Reinach), magie (K. Th. Preuss, A. Vierkandt, E. Lehmann). Zastánci tak zvané panbabylonské teorie (E. Stucken, H. Winckler, A. Jeremias) viděli původ náboženství v babylonském uctívání hvězdného nebe. Na základě srovnávacího jazykozpytu zjistil Max Müller podobnost, ba totožnost božských jmen a bájí o bozích u různých národů a vyslovil teorii o přirozeném náboženství. Ethnologická škola (A. Lang, W. Graebner a W. Schmidt S. V. D.) dokazuje na základě bohatého materiálu o životě, zvycích a názorech primitivů, že monotheismus je původní, ovšem historicky a přímo již nezjistitelná forma náboženství lidstva. Francouzská škola sociologická (E. Durkheim) vidí v náboženství zjev sociální, který nevzniká v duši jedince, nýbrž jedině z vlivů zbožněné nebo s Bohem ztotožněné společnosti na jedince.

V nejnovější době, kdy ve filosofii převládá intuícionismus a psychologismus a těžiště poznání se přenáší do citu a » životního vzmachu«, není divu, že i nábo-

ženství se pojímá a v duchu Schleiermachově vysvětluje jen jako » citová závislost na nekonečnu « (Otakar Pertold, *Základy všeobecné vědy náboženské*. Kladno 1920, p. 39) nebo jen jako vyšší podoba pudu sebezáchovného (Auguste Sabatier, *Nástin filosofie náboženství na základě psychologickém a historickém*. Praha 1904, p. 16). Bergson pokládá náboženství za obrannou reakci přírody proti rozkladné moci rozumu, která zjevuje člověku jeho bídu, bezmocnost a smrtelnost. Proti té moci vybavila příroda člověka schopností bájevitou, která vytváří představy o vyšší a člověka chránící bytosti a představy o nesmrtelnosti. To však platí, jen když máme na zřeteli náboženství » statické « a mravnost » uzavřenou ». Náboženství a mravnost mají však ještě druhou stránku : náboženství může být i » dynamické « a mravnost » otevřená ». Po té stránce je nelze vysvětlovat úvahami sociologickými. Vyvěrají z intuice, jak ji známe ze života velkých mystiků a světců. Tu intuici pokládá Bergson mylně za pouhé přirozené prodloužení (*le prolongement naturel*) životního rozmachu, tedy za jakousi vyšší biologickou funkci (Henri Bergson, *Dvojí pramen mravnosti a náboženství*. Jan Laichter, Praha 1936).

Z rámce evolučního biologismu nevybočuje ani psychoanalytická teorie *Freudova*, podle níž náboženství není nic jiného než maskovaná sexualita. Člověk zatlačuje své sexuální touhy a představy do nevědoma : následkem toho potlačení je vědomí viny, jež je základním rysem náboženství i mravnosti.

Dohady o původu náboženství jsou tak početné a přitom tak protichůdné, že už tím budí krajní nedůvěru, zvláště když jejich původci své názory mění. *Frazer* podal za svého života neméně než tři teorie na vysvětlení totemismu. *Usener* původně tvrdil, že představa velkých bohů je nejpůvodnější, aspoň v řecko-latinském starověku. Později teprve odlukou a abstrakcí vznikli menší, tak zvaní pojmoví bohové (*Begriffsgötter*). Jednoho dne po probdění noci se svěřil svým poslucha-

čům, že dospěl k opačnému přesvědčení, totiž že na počátku byli malí bohové s omezenou působností a že teprve jejich sloučením vznikli bohové velcí.

» Původní « stránka náboženství, kterou všichni hledají, se vyskytuje spíše v neprostředním okolí badatele než v temnu minulosti. A kromě toho není ani metodicky správné vysvětlovat podstatu nějakého zjevu jen z jeho dřívějších forem. Chceme-li na příklad vědět, co je modlitba, musíme ovšem zkoumat modlitby starých a primitivních národů : ale s nemenším zájmem musíme zkoumat i modlitbu v současném křesťanství.

Ve své knize *Das Heilige* (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1936) ukazuje Rudolf Otto, že jádrem náboženství je » svaté «. To » svaté « je prvotní, původní a neodvoditelný zjev. Bůh je člověku bytost svatá, to znamená » zcela jiná «, nepochopitelná, tajemná a vznešená. V náboženské zkušenosti člověka vystupují do popředí dva protikladné prvky, pro které volí Otto latinské názvy : *tremendum* a *fascinatum*.

Bůh je člověku hrozný i milý, strašný i okouzlující, vzdálený i blízký, hněvný i milosrdný. » Sladký děs «, » šíp lásky «, » rozkošný bol « mystiků nebo Augustinovo *Et inhorresco et exardesco* (*Confessiones* XI,9) jsou výrazy toho dvojího pocitu člověka před Bohem. Lidský rozum a lidská mluva mohou vyjádřit vztah k Bohu jen v pojmech a slovech, která se vzájemně ruší. Bůh je » jasná temnota « (Dionysius Mysticus), » zářící tma « (Eckhart) a naše vědění o něm jest jen » učená nevědomost « (Nicolaus Cusanus).

Podle Ottova názoru je náboženství *synthesa* racionálního a iracionálního prvku v ideji Boha a proto také kategorie *a priori*. Náboženství je svébytný obor, tedy nikdy jen pouhá součást » kulturního života «. Ottova kniha, významná hlavně ve své popisné části, je přímým vyvrácením názoru, že » svaté « je jen souhrn » pravdivého, dobrého a krásného «. Skutečnost, že kulturní hodnoty na určitém stupni nabývají náboženského

posvěcení, nesmí svádět k domněnce, že » svaté « není zvláštní a samostatná hodnota.

» Ne zásluhy o kulturu, ne vztah k „hranicím rozumu“ a „humanity“, které si lidé troufají stanovit předem a bez náboženství, konec konců nic vnějšího nemůže být měřítkem ceny nějakého náboženství. Měřítkem zde může být jen to, co je jeho nejvlastnější a nejvnitřnější podstata, jen idea „svatého“ a jak dokonale jednotlivé dané náboženství té ideji je právo « (Otto, *Das Heilige* p. 200).

Je tudíž třeba odmítnout každou thesi, která pokládá náboženství jen za » doplněk « kulturních hodnot. Obránci pozitivního náboženství se ovšem snažili dokazovat význam a hodnotu náboženství z toho, co náboženství » vykonalo « pro vědu, umění, literaturu, filosofii, kulturu a pro pokrok lidstva vůbec. Vznikla tak ohromná literatura o vztazích náboženství k různým oborům kultury, ale v té literatuře zaniká vlastní podstata náboženství. Náboženství je měřeno pozemskými hodnotami. Absolutno je měřeno relativnem. Bůh zůstává neznámým X všech těch » vztahů « a » poměrů «, poměru státu k X, hospodářství k X, umění k X, vědy k X. Ale právě z obsahu toho X žije pravé náboženství a teprve ve službách toho obsahu všechny ty věci nabývají významu a smyslu.

Zdůrazňujeme-li, že hodnota náboženství nevyplývá z jeho poměru ke kultuře, není tím popřeno, že je to právě náboženství, jež i kulturním činností propůjčuje nejvyšší jednotu a konečný smysl. Je tím jen popřeno, že náboženství není nic jiného než ona » jednota « a onen » smysl «. Neboť náboženství propůjčuje onu jednotu jen ze svého vlastního pevného stanoviska a mocí svých vlastních specifických hodnot a jen tím způsobem je může propůjčovat.

Důraz na svébytnost a samostatnost náboženství neznamena izolaci náboženství a přetržení oněch pout, jimiž náboženství souvisí s dějinným životem a kultur-

ními obory. Ne rozluka náboženství a kultury je ideálním stavem. Ale o ten stav se nesmí usilovat na útraty náboženství: má-li být náboženství vedoucí silou a pravým kvasem kulturního života, musí uplatňovat svou samostatnost, nepoplatnost a svébytnost. A tím i svou svrchovanost.

1. *Podstata náboženství*

V objektivním smyslu má náboženství základ v existenci Boha člověku se zjevujícího. Bez toho ontologického základu by bylo náboženství pouhým oborem psychologie a historie. Jako si odpovídají bytí a poznání, tak si odpovídají Boží zjevení a náboženská víra. Zjevení je božské světlo pronikající do lidského života. Náboženská víra je ohlas Božího zjevení v lidstvu. Náboženství nevzniká tak, že by člověk nejprve svým rozumem hledal Boha a svým vlastním úsilím ho našel, nýbrž tak, že Bůh se člověku zjevuje a dává se nalézt. Lidský rozum by nemohl nalézt Boha, kdyby se Bůh nějakým způsobem neprojevoval. Bůh se zjevuje jednak přírodou, která jest jeho dílem (zjevení přirozené), jednak prostřednictvím osob, které jsou od něho poslány, aby lidem oznámily i to, čeho se pouhý lidský rozum dobrat nemůže (zjevení nadpřirozené).

Přijímá-li člověk to poselství Boží, není to jen trpná oddanost, nýbrž činný a svobodný souhlas se slovem Božím a ochota jednat podle Boží vůle. A ta činnost člověka je subjektivní stránka náboženství, v níž se projevuje a uplatňuje celá lidská přirozenost. Tu subjektivní stránku se snažili už staří myslitelé určit na základě etymologickém. Výraz *religio* odvozuje *Cicero* od *relegere* — opět uvažovati, opět probíratí :

» Ti, kteří vše, co se týká kultu bohů, bedlivě uvažují a jaksi znovu probírají, nazývají se nábožní (*religiosi*) ze slova znovu probíratí (*relegendo*) « (*De natura deorum* II/28).

Lactantius odvozuje původ toho slova z *religare* — opět poutati :

» Za té podmínky se rodíme, abychom svému původci, Bohu, spravedlivou a povinnou poslušnost prokazovali, jej jediného znali a následovali. Tím svazkem úcty jsme k Bohu zavázáni a poutáni (*religati*) a odtud i náboženství přijalo své jméno « (*Inst. div.* IV/28).

Svatý *Augustin* souhlasí s *Lactantiem*, ale podává ještě svůj zvláštní výklad :

» Toho (Boha) volíce (*eligentes*) či spíše opět volíce (*reeligen-tes*) — ztratili jsme jej totiž nedbajíce (*negligentes*), — toho Boha tedy opětně si volíce, odkud i náboženství má své jméno, láskou k němu směřujeme, abychom nakonec v něm spočinuli « (*De civ. Dei* X/3).

Svatý *Tomáš* uvádí ty etymologické výklady v syn-thesu, poněvadž obsahem se vlastně shodují :

» Ať má náboženství své jméno od častého uvažování nebo od opětného zvolení toho, co nedbale bylo ztraceno, nebo od opětného připoutání, znamená vlastně vztah k Bohu (*ordinem ad Deum*). On to jest, k němuž máme být připoutáni jako k neochabujícímu principu, k němuž jakožto poslednímu cíli máme směřovat, jež i nedbajíce ztrácíme a vírou a osvědčováním víry opět nalézáme « (S th 2-2 q 81 a 1).

V pojmu náboženství jsou obsaženy tři prvky :
a) poznání, b) uznání a c) vyznání závislosti člověka na Bohu.

a) Závislost za Bohu předpokládá poznání existence Boží. I *Feuerbach* uznává, že pocit závislosti na Bohu je jediný obecný výraz a pojem k označení psychologického nebo subjektivního základu náboženství (*Ludwig Feuerbach, Das Wesen der Religion*. Kroner, Stuttgart 1938, p. 36). Ale ovšem to, na čem člověk závisí, je

podle jeho názoru jen příroda (ibid. p. 28). Co je za přírodou a nad přírodou, se už netáže a mluvit o tom pokládá za nemístnou spekulaci drže se své formule, že v náboženství člověk zpředměťňuje svou vlastní bytnost a že tedy theologie je jen antropologie nebo psychologie (ibid. p. 24).

Známosti o Bohu ovšem nenabýváme a priori, jak se domnívali někteří filosofové, nýbrž a posteriori, tedy ze zkušenosti. Kdyby idea Boha byla člověku vrozena, nebyl by možný teoretický atheismus. Boha sice nevidíme, ale vidíme jeho dílo, stvořený svět a jeho řád. Princip dostatečného důvodu žádá, abychom předpokládali existenci první příčiny světa a to příčiny nekonečné a moudré.

» Co to znamená, řekneme-li, že rozumíme nějaké věci? Znamená to, že kdyby naše síly byly přiměřené, mohli bychom tu věc znovu utvořit. Tvrdíme-li, že nějak rozumíme vesmíru, znamená to, že vesmír, jak a pokud my jej známe, by mohl být dílem ducha podobného našemu. Někdy ovšem přepínáme svou znalost nějaké věci a kdybychom se pokusili ji znovu utvořit, nepodařilo by se nám to. Ale to by bylo jen důkazem, že naše poznání té věci bylo mylné a neměnilo by to význam slova poznání. Nemůžeme se tedy vyhnout závěru, že vesmír, jak my mu rozumíme, může být dílem ducha v určitém smyslu podobného našemu, ale schopného mnohem větší výkonnosti. A můžeme jít ještě dále, poněvadž jsme přesvědčeni, že vesmír je poznatelný i v těch částech, jichž dosud neznáme, a to přesvědčení je základem všeho našeho zkoumání. A tak dospějeme k závěru, že vesmír může být dílem ducha podobného našemu « (Cecil B. Martin, *The Decline of Religion*. George Allen and Unwin, London 1941, p. 83).

Všechny tradiční » důkazy « existence Boží by se správněji měly nazývat důvody, pro které se nám jsoucnost Boží jeví jako neodbytná a nepřemožitelná pravda. Svatý *Tomáš* je pokorně nazývá » cestami « k poznání Boha. Boha lze podle něho poznat z pohybu, z příčin-

nosti, z nahodilosti věcí, z různých stupňů dokonalosti věcí a z účelnosti světového řádu. Ty cesty lze převést na jedinou, poněvadž všechny mají jedno východisko, totiž svět a člověka, a stejný postup na základě příčinnosti. » Důkazy « Boží existence nejsou stringentní jako důkazy matematické a geometrické. Jejich evidence je tudíž jen evidence filosofická. A ve filosofii lze proti každému ano postavit nějaké ne. Konec konců je Bůh *Deus absconditus* skrývající se za clonou světa a proto jeho existence není jen předmětem metafysického poznání, nýbrž zároveň i předmětem náboženské víry.

K metafysickým důkazům Boží existence se druží i důkazy tak zvané » morální «. Uvádějí se obvykle tři: a) z obecného přesvědčení lidstva o jsoucnosti Boží, b) ze skutečnosti svědomí jakožto mravního zákona, který předpokládá Zakonodárce, a c) z touhy člověka po nekonečném a nejvyšším Dobru. Ale žádný z nich není důkazem v pravém slova smyslu, poněvadž ve všech se skrývá sofisma zvané *petitio principii*, předpokládá se totiž to, co má být dokázáno. Mají však cenu potud, pokud potvrzují to, co už jinak je dokázáno.

Význam všech těch důkazů, ať metafysických nebo morálních, není v tom, že by každý člověk teprve na jejich základě v Boha uvěřil, poněvadž většinou lidé přijímají zvěst o Bohu již v dětství z výchovné tradice anebo dospívají k pojmu Boha spontánním úsudkem, že samo sebou se nic neděje a že tudíž existuje Bůh jako první příčina veškerenstva. Ale pravda je, že cestou těch důkazů člověk bezpečně k poznání Boha dospět může a že tedy Bůh je bytost přirozeným rozumem poznatelná.

Náboženství samo není odkázáno na důkaz Boží existence, poněvadž jistotu Boha již v sobě chová. Může sice takový důkaz předcházet a připravovat náboženský úkon a ten úkon může dodatně prokázat svou oprávněnost před soudem rozumu, ale náboženství ho nepotřebuje. Metafysické myšlení vede až k onomu

bodů, kde se myslitel musí zastavit, aby buď zoufal nad neřešitelností otázky po smyslu světa nebo působením Boží milosti v Boha uvěřil. Těmi důkazy a jejich neúprosnou logikou lze nevěřícího přivést takřka na práh víry, ale ten práh musí pomocí Boží překročit sám. Akt víry je úkon rozumu, vůle a milosti Boží zároveň. Cestou metafysiky může člověk poznat Boha jako Původce světa a nejvyšší Dobro, ale nemůže ho poznat jako svého Otce. Metafysicky dokázaný Bůh je Základ světa, první Příčina, první Hybatel, Princip a Cíl všech věcí, mravní Zákonodárce, ale to ještě není Bůh zbožné duše, která se s dětinnou důvěrou oddává nebeskému Otci.

V některých náboženských soustavách nevystupuje ani rozumová stránka příliš do popředí. Hinduismus má asi šest různých filosofických směrů, jež jsou navzájem neslučitelné, ale všechny jsou ortodoxní. Misiónáři zjišťují, že primitivním národům nesejde na naukové stránce náboženství :

» Když dr. Hendrik Kraemer obdržel po mnohém úsilí od holandské vlády dovolení zahájit křesťanskou misii na ostrově Bali, měl v úmyslu podržet co nejvíce z půvabného života domorodců. Domníval se, že valnou část jejich svérázu jakožto slučitelnou s křesťanstvím bude možno zachovat. Baliové však smýšleli jinak. Mnozí z nich byli přístupni přesvědčování — ale náboženství jim nebylo tak věcí víry jako spíše věcí konání. Jeho účel viděli v tom, aby stanovilo obřady svatební a pohřební, oslavy narození, slavnosti ročních dob a vůbec běh života « (William Ernest Hocking, *Living Religions and World Faith*. George Allen & Unwin, London 1940, p 47, 146).

b) Poznání závislosti na Bohu nutně ústí ve formální uznání té závislosti. Poznávám-li Boha jako svého Původce, nemohu k němu být lhostejný. Lhostejný může být člověk jen k tomu, co nezná a o čem neví. Důsledným závěrem z poznání závislosti na Bohu je náboženské přesvědčení projevované slovem i skutkem.

c) Náboženství je i vyznání závislosti na Bohu a to vyznání ne pouhými slovy, nýbrž také a především činy. Ty činy nejsou jen úkony kultu v užším smyslu, jimiž člověk svou závislost na Bohu vyjadřuje, nýbrž i úkony kultu ve smyslu nejširším: veškeré jednání člověka má směřovat k Bohu a celým životem má člověk Boha oslavovat: v celku i v jednotlivostech, přímo i nepřímo se stává život náboženského člověka ustavičnou bohoslužbou.

A podle toho lze věcně vymezit náboženství jako poznanou a uznanou, kultem a poslušností v životě vyznávanou závislost člověka na Bohu, Tvůrci a Pánu.

Subjektem náboženského života je člověk, přesněji řečeno celý člověk. To znamená, že filosofie náboženství předpokládá pravou a celostní filosofickou antropologii. V náboženském životě má účast celá lidská přirozenost a všechny její složky. Celý člověk od Boha vychází, celý člověk má k němu směřovat. Podle toho lze pak rozeznávat různé stránky náboženství.

1. Náboženství má stránku rozumovou: rozumem totiž člověk poznává Boha jako první Příčinu a nejvyšší Dobro. I víra, bez níž se nelze líbit Bohu, má rozumové předpoklady a je v podstatě přijetím nauk sice nadrozumových, ale ne protirozumových. Věrou přijímáme za pravdu mysterium, ale nikoliv absurdum.

2. Náboženství má stránku volní. Náboženství nelze omezovat na pouhou gnosi, na náboženské vědění bez praktických důsledků, ani na pouhou důvěru v Boha, jež by sama bez dobrých skutků člověka ospravedlňovala. Náboženství obsahuje i rozhodnutí vůle sloužit Bohu a jeho přikázání zachovávat. A není to jen rozhodnutí jednou provždy, nýbrž stále a denní rozhodování každého okamžiku a každé situace, pokud jsme *in statu viae*.

3. Náboženství má stránku citovou. Činnost rozumu a vůle je u člověka provázena city. City nejsou povahy ryze duchové: přísluší člověku jakožto synthese

ducha a hmoty. A právě že člověk není pouhý duch, má náboženství i citovou resonanci. Náboženský život se tudíž projevuje i city radosti, touhy, naděje, lítosti a bázně.

4. Náboženství má stránku smyslovou. Člověk celý je duše a tělo. Náboženství není vztah pouhé duše k Bohu, jak se domnívají spiritualisté, nýbrž vztah člověka k Bohu. Proto v náboženském kultu má účast i smyslová stránka lidské přirozenosti. Je člověku přirozené, že své vnitřní smýšlení a cítění vyjadřuje a) slovem, b) gestem, c) uměleckým projevem. Modlitby, obřady a liturgická gesta mají ovšem svou hodnotu jen jako výrazy vnitřní zbožnosti: samy o sobě jsou jen prázdnými a bezduchými formami. Ale vylučovat je zásadně z náboženského života znamená trhat psychofysickou jednotu člověka. Z téhož důvodu má oprávněné místo v náboženském životě i umění. V liturgii má ovšem funkci jen služebnou.

5. Náboženství má stránku individuální, poněvadž je to především vztah jedince k Bohu. Každý jednotlivý člověk je Bohem stvořen a milován. Od věčnosti byl každý jedinec pojat v tvůrčí božský záměr. O každém člověku Bůh ví a každého zná. A zná ho lépe a dokonaleji než on sám sebe. O každého jednotlivého člověka Bůh pečuje a řídí jeho kroky na cestě života. Je tedy náboženství především individuální cesta k Bohu a osobní služba jeho majestátu. Bůh a já — je nejhlubší thema náboženského života.

6. Náboženství má stránku sociální. Nikdo nestojí před Bohem zcela sám. Každý člověk je údem nejrůznějších společenských útvarů: rodiny, rodu, národa, obce, státu, lidské společnosti vůbec. Ty společenské vztahy si nelze od člověka odmyslit. Náboženství není a nemůže být věcí jen soukromou, nýbrž i poměr rodin, národů, států a celé lidské společnosti k Bohu. Zcela bludné je vylučovat náboženství z veřejného života a ignorovat jeho postuláty jako jsou posvátnost života a

rodiny, poctivost v obchodu a živnosti, bratrství, lásku a milosrdenství mezi lidmi a spravedlnost sociální i mezinárodní.

Náboženství je vztah celého člověka k Bohu. Je poznáním, vírou, mravností, citem, kultem vnitřním i vnějším, projevem individuálním i sociálním. Ale ničím z toho není jediné a výlučně. Nositelkou náboženství není jen určitá stránka lidské přirozenosti nebo určitá složka duševního života.

» V určování podstaty náboženství se nesprávným směrem ubírá ten, kdo hledá nejprve tak zvanou „duševní mohutnost“, jíž má být náboženský akt podřízen: rozum, cit, vůle atd. Neboť náboženství je právě tak původně náboženské poznání a myšlení jako i zvláštní druh hodnocení a vyjadřování (v náboženské mluvě, modlitbě a kultu) a náboženského chtění a jednání (ve službě Boží a náboženské mravnosti). I ten, kdo chce vycházet z tak zvaných elementárních duševních skutečností, pobloudí. V každém, nejen náboženském intencionálním aktu, je zahrnuto větší množství různých elementárních jevů, na příklad v každém normálním vnímání jsou obsaženy pocity, útvary, hodnoty a významy a na straně aktu cit, zájem, pozornost, úsudek atd. Jednota zážitku jakožto duševní jednota nemá nic společného s dělením duševna na tak zvané elementární jevy. Věc lze přirovnat ke skutečnosti, že i v morfologických a fyziologických útvarech živého organismu lze rozeznávat různé chemické elementární procesy. Ale tak jako ten, kdo by pozoroval organismus jen jako chemik, by nenašel morfologické a funkční prvky jeho životního procesu, tak ani nenajde jednotné duševní útvary ten, kdo hledá jen psychické elementy« (Max Scheler. *Vom Ewigen im Menschen*. Der neue Geist Verlag, Berlin 1933, p. 527-8).

Náboženství nemá těžiště ani v rozumu, ani ve vůli, ani v citu. Neexistuje žádné ani intelektuální ani intuitivní, ani mravní ani citové náboženství. A existuje-li něco takového, je to vždy jen výseč nebo znetvořenina náboženství. Náboženství zavírá celého člověka se všemi jeho vlastnostmi a schopnostmi, snahami a

úkoly, jako bytost duchovou i tělesnou, časnou i věčnou, individuální i sociální. Náboženství není jen minulost lidstva, nýbrž i jeho přítomnost a budoucnost, není to jen potřeba prostých lidí, ale i vzdělců, ani jen potřeba dětí, nýbrž i dospělých, ani jen potřeba nešťastných, nýbrž i šťastných, ani jen potřeba nemocných, nýbrž i zdravých. Je to potřeba života, či lépe duše života : kvas, který proniká a posvěcuje celého člověka a veškerý jeho život.

Nejpodstatnějším znakem náboženství je životnost. Ve středu náboženství nestojí Bůh filosofů a učenců, nýbrž Bůh Abrahamův, Isákův a Jakubův (Pascal, *Mémoires* 23.XI.1654). Bůh filosofů je pojem. » První Příčina « metafysiky a Bůh náboženství může být reálně totéž, ale pojmově se od sebe podstatně liší. Bůh náboženského vědomí jest a žije v náboženském aktu a ne v metafysickém myšlení. Cíl náboženství není rozumové poznání prazákladu světa, nýbrž spása člověka v životním společenství s Bohem.

Ne Bůh filosofů, nýbrž Bůh živý. Bůh živý je ten, jenž mě a všecko stvořil, zachovává, řídí a miluje. Bůh s námi. Bůh, jenž všechno vidí. Bůh, jenž nenutí, ale zve. Bůh, jenž shovívá a čeká. Bůh, jenž posiluje svou milostí. Bůh, jenž se slitovává a odpouští. Bůh, jenž odplatí každému podle jeho skutků. Bůh, jenž se procházel v ráji a byl hostem Abrahamovým v údolí Mambré a konečně Bůh, jenž tak svět miloval, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, kdo v něho věří, nezhybnul, ale měl život věčný. Tedy ne pouhý Stavitel světa, pouhý Princip, pouhý Zákonodárce, pouhý pojem. Svou sílu, opravdovost a životnost má náboženství teprve tehdy, když vidíme vše v Bohu a Boha ve všem a když se snažíme uvést v nejvyšší a poslední jednotu duši i tělo, pomíjející i nepomíjející, modlitbu i práci, službu Bohu i službu lidem.

2. Náboženství a mravnost

Je-li náboženství vztah celého člověka k Bohu, není možné, aby se oblast mravního života vymykala z toho vztahu a byla něčím nenáboženským. To však neznamená, že náboženství a mravnost je totéž, jak se domníval Kant. Přirozený mravní zákon, který je podle svatého Pavla vepsán do lidských srdcí (*Řím 2, 14*), se nevznáší ve vzduchu, nýbrž vstupuje do našeho vědomí jako zákon Boží. Ten zákon však nepokládáme za závazný jen proto, že je dán od Boha, nýbrž pokládáme jej za daný Bohem proto, že se jím cítíme vázání. Uvědomění, že ten vnitřní zákon je od Boha, zesiluje jeho závaznost a dává vůli mocný podnět ke konání toho, co jí rozum předkládá jako mravní povinnost. Mravní hodnota sama chová v sobě jen jakousi výzvu k uskutečnění. Ale oprávněnost té výzvy a její závaznost může pocházet jen od nějaké osoby. Kategorický imperativ neobsahuje onu nepodmíněnou závaznost, kterou mu připisoval *Kant*. Lidský rozum sám o sobě není zákonodárny. Pokládal-li jej Kant za takový, byla to bezděčná výpůjčka z náboženství, poněvadž rozum nemůže dávat zákony ve svém vlastním jménu, nýbrž jen ve jménu nejvyššího Zákonodárce. Jen ten může zavazovat. A on také může vymáhat plnění zákona sankcemi, to jest odměnou za plnění a trestem za neplnění zákona. Nejmocnější a nejryzejší pohnutkou k plnění mravního zákona je úcta a láska k Zákonodárci, ne pouhá úcta k zákonu ve smyslu Kantově. K zákonu jako pouhé skutečnosti, jevu nebo věci nemohu mít zvláštní úctu.

Mravní autonomismus vlastně ruší náboženství, když na místo osobního a transcendentního Boha dosazuje mravní zákon v člověku. A také přehlíží, že mravnost je nejen podmínka, nýbrž i plod náboženství. Podmínka proto, že mravní čistota zjasňuje duchovní zrak právě tak jako hřích činí člověka pro božské věci nevnímavým. Plod proto, že z náboženské víry prýští

jistota, že Bůh člověku pomáhá svou milostí a že tedy mravní povinnost je splnitelná, i když je těžká. Mravní autonomismus tím, že odlučuje mravnost od náboženství, nejen že zneuznává náboženství, nýbrž i mravnost samu, poněvadž ji zbavuje nejúčinnějších motivů, jež vyplývají z myšlenky na Boha vševědoucího a nejvyššího spravedlivého, a ponechává člověka bez naděje na Boží přispění.

Srovnání mravní kultury středověku s mravním životem pohanů, i těch, kteří stáli nejvyšší, jako Řekové, je empirickým důkazem, že vyšší mravnost je možná jen na základě víry v pomoc Boží. I Řek věřil v přispění bohů a obětoval jim, aby mu poskytli sílu a milost. Ale víra v osud byla mocnější než víra v milost. Řecká tragédie se rozvíjí zcela pod vlivem víry v osud : i nejstatečnější hrdina podléhá nelítostné moci osudu.

Má-li mravnost kořeny v náboženství, znamená to, že etika jako nauka o mravním dobru má theologický ráz. Předmětem etiky nejsou jen věci přirozeným rozumem pochopitelné, nýbrž i skutečnosti nadrozumové a tajemné : svědomí, vina, hřích, svoboda, mravní zákon. Ani Kant přece neřekl, že » chápe « mravní zákon, nýbrž že ten mravní zákon ho naplňuje stále větším obdivem stejně jako hvězdné nebe. Podobně i *Schopenhauer*, když se pokouší odpovědět na otázku Královské dánské společnosti věd, je-li základ mravnosti ve svědomí nebo v nějaké ideji nebo důvodu ; ten základ našel v soucitu, jehož metafysickým pozadím je mu domněnka, že individua je pouhé zdání a že mnohost individuí je pouhá představa ; doznává však, že ten soucit je věc tajemná :

» Soucit znamená, že jsem se s druhým nějak ztotožnil a že tudíž přehrada mezi já a ne-já je na okamžik zrušena : teprve tehdy se stav druhého, jeho potřeba, jeho tíseň a jeho utrpení stává neprostředně i mým : tehdy ho už nevidím, jak ho ukazuje empirický názor, jako něco mně cizího, mně lhostejného a ode mne zcela odlišného ; nýbrž v něm spolutrám, přesto že mé nervy nejsou v jeho kůži. Jen tak se může jeho bol,

jeho láska stát motivem pro mne : jinak může pro mne být motivem jen má vlastní bolest. Ten pochod je, opakuji, mysteriosní : neboť je to něco, co rozum nemůže přímo vysvětlit a co nelze na základě zkušenosti zdůvodnit » (Arthur Schopenhauer, *Sämmtliche Werke*. Inselverlag, Leipzig 1908, III., p. 624).

Jako nelze odlučovat mravnost od náboženství, tak nelze odlučovat etiku od theologie. *Regula agendi* má podle svatého Tomáše základ v *regula credendi*. Člověk je *viator*, poutník jdoucí od Boha k Bohu, a dobro, jež má konat, není něco abstraktního, nýbrž skutečná cesta k Bohu, jedinému Dobru. Pravá etika nemůže být než bohostředná. Nemůže to být jen soustava mravních zákonů, naučení a rad pro život. Nestačí jen předpisovat dobré věci : je třeba i jednající subjekt přimět, aby ve všem a všudy správně jednal. Etika není tudíž jen věda popisná, nýbrž i normativní. Je to teorie praktického života. Jejím úkolem je říkat člověku, jak má žít a co má činit. Ale právě v tom okamžiku, kdy chce sama převzít vedení člověka, projevuje se nejvíc její nedostatečnost. Tu poznává, že člověk je bytost nakloněná i k zlu a náchylná k bludu. Proč je člověk takový a proč přes svou hříšnost je schopen dobra, se plně objasňuje teprve ve světle zjevení Božího : člověk je padlý a milostí Vykoupení povznesený tvor. Etika sama může sice poznat slabost člověka, ale nejhlubší příčinu té slabosti odhaluje teprve theologie naukou o dědičném hříchu. A ne filosofie mravnosti, nýbrž teprve theologie ukazuje člověku i prostředky milosti a spásy.

Pokusy o netheologickou či »vědeckou« etiku se vesměs zakládají na přecenění vědy. Vědě, zejména přírodní, jistě přísluší vážné slovo tam, kde se uvažuje o smyslu života. Je sice možné odlučovat na příklad biologii od filosofie, ale sotva je možné odloučit biologa od filosofa. Konec konců každý biolog si dává otázku, jaký smysl mají jeho poznatky a co z nich vyplývá pro

život. I když ryzí věda je popisná a své výtěžky podává ve formě indikativní, filosofující a ještě spíše popularisující vědec je nakloněn převádět ty výtěžky i ve formu imperativní a vyhlášovat je za mravní normy. Nebezpečí jest jen v tom, že vědecké jednostrannosti a omyly se tak stávají základem názoru na život. Pojmy získané a platné v určitém oboru, na příklad v zoologii, se beze všeho přenášejí i na člověka, určité hypotese, na příklad hypotese vývojová, se zevšeobecňuje a její některé aspekty, na příklad boj o život, se vyhláší za základní zákony života vůbec. Německý národní socialismus je odstrašující doklad, k jakým nestvůrnostem může vést pokus o vybudování života na biologickém základě. Z darwinismu byla převzata these o nelítostném boji o život a o přežití nejzdatnějších a z toho plynoucí přirozený výběr a důvod práva k útlaku a týrání jedinců i národů. Rvavost a bojovnost považovány za smysl života, soucit a láska za slabost cizí germánskému duchu a hodnotám tkvícím v dědičném fondu plemene a krve. Jistěže německý národní socialismus nebyl vlastním, nýbrž podvrženým dítětem biologie — ale sama skutečnost, že bylo možné hledat v biologii zdůvodnění pro takové zvrácenosti, ukazuje při nejmenším, že biologie sama nemůže vytvořit filosofii života, i když je pravda, že k ní může přispět.

Etické směry, které zdůrazňují vědecký ráz etiky, snaží se ji vybudovat jako exaktní vědu přírodní nebo aspoň exaktní vědu společenskou. Věnují tudíž mnoho pozornosti skutečnému mravnímu rozvoji v různých dobách, zajímají se o primitivní stadia společenského života a užívají srovnávací metody při analýze mravních pojmů a faktů. Avšak to, co je nebo se děje, samo sebou se nemůže stát normou toho, co být má. To, co být má, nelze odvodit ze zkušenosti. Tak nelze ze zkušenosti odvodit obecně uznávanou normu lásky k bližnímu. Nelze ji odvodit z dějin. Dějiny jsou spíše ospravedlněním systému Hobbesova, podle něhož přirozený

a trvalý stav lidstva je válka. Nelze ji odvodit z denní zkušenosti. Lidé se většinou k sobě nechovají jako bratři. Ani z rozumu ne. Rozum sám neudává ani jediný důvod, proč bych se měl zřici svého prospěchu pro blaho bližního. Rozum sám, kdyby jeho protiváhou nebyla láska, by vedl k vypočítavému sobectví. Ta norma, uznávaná i nekřesťany, nemá původ ve vědě, nýbrž v křesťanské víře v Boha Otce. Je-li Bůh náš Otec, plyne z toho, že my lidé jsme dítky Boží, tudíž navzájem bratři a sestry a že podle toho se máme jeden k druhému chovat.

Ve své knize *Kultur und Ethik* (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1923) se pokouší Albert Schweitzer řešit problém etiky na základě dějin etiky. Podrobným rozbořem zjišťuje, že etikové všech dob se snažili především nalézt obecné pravidlo mravnosti. Antické myšlení spatřovalo mravní dobro buď v tom, co přináší libost, nebo v tom, co se shoduje s rozumem : ale nepodařilo se mu vytvořit etiku účinné lásky. Novodobé etické myšlení je převahou sociálně-utilitaristické a pokouší se vysvětlit účinnou lásku buď jako zjemnělý egoismus, buď jako pouhý sociální instinkt, nebo ji prostě pokládá za výchovný cíl, který může společnost vnutit jedinci. Ty a podobné zásady pokládá Schweitzer za neuspokojující a vytýká jim hlavně, že se omezují na poměr k člověku a nezahrnují poměr k zvířeti. Navrhuje pak » etiku úcty k životu «, jejíž základní princip zní : » Jsem život, který chce žít, uprostřed života, který chce také žít. « A slibuje si, že vůle k životu řízená úctou k životu je schopna vyvinout velké kulturní síly a uskutečnit ideály lidskosti. Zcela ovšem pomíjí, kde a v čem může mít úcta k životu kořeny : totiž jediné v úctě k tomu, jenž je původcem života. A tak i jeho etika je neúplná : i když zahrnuje úctu k zvířeti, nezná úcty k Bohu, Stvořiteli zvířat a lidí.

Lze sice i vědecky zdůvodňovat mravnost : ale to jsou zpravidla jen důvody pro rozum, nikoli pro vůli.

Tak žádné důvody hygienické ještě nedávají člověku dostatečný podnět, aby si počínal hygienicky. Žádné důvody sociologické nevlévají člověku nadšení, aby kvůli celku se vzdal osobního prospěchu. Bez nadosobního ideálu není mravnosti. Proto i ti, kteří by chtěli vytvořit mravnost bez Boha, dosazují na místo Boha nějaký nahražkový ideál : Vědu, Přírodu, Vlast, Lidstvo. I *Comte* věděl, že žádný mravní zákoník není v praktickém životě působivý, nevlévá-li zároveň úctu a sílu do srdce toho, od něhož žádá poslušnost. Proto také svůj ideál Lidstva povýšil na Boha a svou etiku založil na kultu Velké Bytosti. Učení, které ve jménu vědy mělo skoncovat s náboženstvím, nabylo nakonec náboženské tvářnosti : a tak máme doklad, že bez náboženských idejí není mravnosti.

Proti tomu se obyčejně namítá, že jsou mezi námi i lidé nenáboženští, kteří přesto, že v Boha nevěří, do kostela nechodí a se nemodlí, žijí mravně a příkladně. Není pochyby, že takoví lidé jsou mezi námi. Ale jsou nejen mezi námi, nýbrž i z nás. Nespadli totiž s měsíce. Jsou to synové a dcery zbožných a mravných předků nesoucí v sobě duchovní dědictví minulosti. Jsou mravní ne proto, že nevěří, nýbrž přesto, že nevěří. Život civilisovaného světa je tak proniknut křesťanskými ideami, že ani moderní nevěra je nemůže zcela vykořenit. Mají-li ty ideje nějaká nová jména, jež budí dojem jako by to byly objevy nějakých novodobých myslitelů, na věci nic nemění : humanita, solidarita, altruismus, demokracie, socialismus jsou jen různé učené názvy neznamenantící nic jiného než lásku k bližnímu. Přesný úsudek o tom, je-li možná mravnost bez náboženství, nemáme. Teprve kdyby bez jakékoli stopy vymizely z našeho života všechny náboženské ideje a tendence, ukázalo by se, e-li mravnost možná i bez náboženství.

Známý výrok Schopenhauerův : » Morálku kázat je lehké, morálku zdůvodnit těžké « by bylo možno doplnit : » a morálce učit to nejtěžší. « Sokrates byl přesvěd-

čen, že poučení o ctnosti už samo činí ctnostným. V tom je jen část pravdy. Ctnostný život jistěže počíná poznáním dobra. Ale od toho poznání k činu je cesta daleká. K mravně dobrému jednání je třeba pohnout i vůli, aby se rozhodla učinit, co jí rozum jako dobré předkládá. Ale ani to ještě není vše. Může někdo být poučen o dobru a mít i nejlepší vůli je konat, ale přitom jde světem jako slepý, neboť neví, kde, jak a kdy konat dobro. Může znát příkaz lásky k bližnímu, poněvadž si jej osvojil jako teoretickou poučku, a může mít i srdce na pravém místě, ale nemá-li dar oka, neumí-li se vymyslet, vcítit a vžít v postavení druhého, není schopen účinné lásky k bližnímu podle zásady : » Co chceš, aby druzí ti činili, čiň i ty jim. « Mravní příkazy jsou dány in abstracto — ale z nich a na nich si vytvořit konkrétní morálku musí každý sám, a to tím, že se učí vmýšlet, vcítovat a vžívat v situaci svých bližních.

3. Náboženství a kultura

Náboženství a kultura jsou dvě odlišné oblasti. Kultura je rozvoj a ovoce pozemských snah člověka a zahrnuje jak budování hmotných základů života, tak i hodnot rozumových a mravních. Pojem kultury obsahuje jak hospodářství a techniku, tak vědu, umění, filosofii a mravnost. Slovem, kultura je uskutečňování přirozených hodnot. A v tom smyslu je kultura jako vše lidské a pozemské podrobena proměnám času a hyne s člověkem. Náboženství — a máme zde na mysli náboženství nadpřirozené — se sice též rozvíjí v čase, ale směřuje k věčnosti a jeho cílem je účast na božské přirozenosti a vyvrcholením neprostřední patření na božskou podstatu na věčnosti. Objektivně není náboženství dílem člověka ani plodem země, ani výsledkem kultury. Je z Boha. A je v přísném smyslu slova nadplemenné, nadnárodní a nadkulturní.

Avšak v základu každé kultury tkví otázka : Co je člověk ? Je-li kultura pozemským květem lidského života, je zřejmé, že představa, jakou si člověk utváří sám o sobě, ovlivňuje a proniká kulturu určité epochy mnohem hlouběji než různé ideje vědecké, sociální, hospodářské a technické. A existuje-li náboženství založené někým, komu » nebylo potřebí, aby ho někdo poučoval o člověku, poněvadž sám věděl, co je v člověku « (*Jan* 2, 25), jistě to náboženství je způsobilé zachovat neskreslený obraz člověka a dávat podněty k pravé kultuře. Na rozdíl od starých kultur východních, které se točí v kruhu, směřuje západní kultura ku předu proto, že je oživována křesťanstvím : z jeho živné půdy vzniká evropská věda, evropské umění i evropský sociální a politický dynamismus.

Poměr náboženství a kultury je obdobný poměru milosti a přirozenosti : jako milost neničí přirozenost, nýbrž ji zdokonaluje, tak náboženství neruší kulturu, nýbrž ji povznáší. Náboženství není a nemůže být protilidské ani protipřirozené, i když je nadlidské a nadpřirozené. Je ovšem možné, že člověku zaujatému a uchvácenému božskými věcmi se světské hodnoty, i duchové, jeví jako bezcenné a marné. Asketické knihy, ba i Písmo (kniha *Koheleth*) oplývají výroky o nicotnosti vezdejšího života a marnosti pozemského pachtění. I když výrazem » svět « se zpravidla myslí svět hříšný, vztahuje se to opovržení v určitém smyslu i na svět vůbec. *Tomáši Kompenskému* dokonce i theologické vědění je bez významu ve srovnání s nábožnou kontemplací a životem z víry :

» Co je ti platno, dovedeš-li vzletně řečniti o Trojici, ale přitom nemáš pokory, takže se Trojici nelíbíš ? Věru, nadšená slova nečiní člověka svatým a spravedlivým, nýbrž milým Bohu ho činí ctnostný život. Raději si přeji cítit ve svém srdci kajícnost než znáti její výměr. Kdybys uměl celé Písmo nazpaměť a znal výroky všech filosofů, co by ti to bylo platno bez lásky a milosti ? Marnost nad marnost a všecko je marnost

vyjma milovat Boha a jemu jedinému sloužit. To je vrchol moudrosti : pohrdat světem a tak směřovat k říši nebeské « (*Imitatio Christi* I/1).

To pohrdání světem (*contemptus mundi*) se dá vysvětlit jednak spiritualistickými vlivy, jež do křesťanství vnesli gnostikové a manichejci, kteří věřili ve dva principy světa : dobrý, jemuž připisovali původ všeho duchového, a zlý, jemuž připisovali původ hmoty. Vše hmotné a tělesné, pozemské a pomíjející pokládali za zlo. Toho názoru se nezbavili, ani když přijali křesťanskou víru a tak vedla Církev v prvních stoletích svých dějin úporný boj proti přepjatému spiritualismu, který se vloudil do jejího lůna. Ten *contemptus mundi* byl podněcován i rozkladem římského imperia, když to, co velkého vytvořily věky, bylo smeteno řáděním Hunů, Gotů a Vandalů. Gnostický spiritualismus dozníval ještě v středověkých heresích, v bogomilství, albigenství, valdenství a v různých chiliastických a obrazoboreckých tendencích. Ale současně od doby stěhování národů se v Církvi projevuje i úsilí civilisační :

» Je to vidět na práci papežství, jak bylo representováno především svatým Řehořem Velikým, jenž pracoval na zříceninách umírající civilisace, aby sloužil společenské spravedlnosti a lidskosti. Je to neméně vidět v benediktinském mnišství na poušti, jež obrátilo ryze asketickou mnišskou tradici v ukázněnou společenskou instituci ve službách všeobecné Církve. Ty dvě mocnosti byly hlavní a téměř jediné konstruktivní síly v západním světě. Ony znovu připojily Anglii ke křesťanské tradici a vytvořily nové středisko latinské a křesťanské kultury na severu. Byli to sasští mniši Willibrord a Bonifác nebo Alkuin, kteří v úzkém spojení s papežstvím obrátili pohanské Německo, opravili franskou církev a položili základy karolinské obnovy « (Christopher Dawson, *Pokrok a náboženství*. Historická úvaha. Universum, Praha 1947, p. 154).

To kulturní úsilí Církve ukazuje, že *contemptus mundi* byl sotva víc než asketická nálada : rozhodně to

nebylo nic zásadního, jinak by nemohla mít Církev tak velkou účast na kulturním životě národů, jak ji známe z dějin i z přítomnosti.

Ale ať je účast náboženství na kulturní činnosti lidstva jakákoliv, je jisté, že víra a náboženství nemohou být měřeny tou účastí. Mluví-li se o » křesťanské kultuře«, může tím být míněna jen kulturní práce křesťanů, pokud čerpali z víry podněty k své kulturní činnosti. Jejich tvoření je však vždy vázáno na čas, jeho možnosti, požadavky a hranice, a proto nelze odvozovat » křesťanskou kulturu« jako nějaký nadčasový program z věčných hodnot Zjevení. Mravní hodnota křesťana nezávisí na jeho kulturních výkonech jako takových, nýbrž záleží ve věrném plnění vůle Boží. Světec jako svatý František z Assisi nevytvořil velkých děl jako scholastikové jeho doby a je přesto veliký, veliký součinností s milostí, která v něm působila a měl přesto větší vliv na západní kulturu než mnohý středověký theolog, jehož díla jsou už dnes zapomenuta.

I když se kultura vyvíjí pod vlivem náboženství, neznamená to, že kulturní obory jsou tak zbavovány své samostatnosti. Filosofie, věda, umění a právo jsou samostatné obory s vlastní zákonitostí. Uplatňuje-li se vliv náboženství v životě lidí a národů, neznamená to, že duchovní hodnoty kultury musí ustupovat do pozadí anebo jen sloužit náboženským cílům. Těm cílům sice sloužit mohou, ale to není jejich vlastní a jediné poslání. Jinými slovy: věda nemá za úkol hájit víru, křesťanství a Církev, mravnost se neomezuje jen na úkony náboženství, cílem umění není jen zdobit chrámy a sloužit liturgii. Ba i ryze vitální hodnoty jako hygiena a sport mají svůj vlastní smysl i bez vztahu k náboženství.

Vzhledem k nepopěrnému svérázu všech kulturních oborů nelze mluvit o náboženské, křesťanské nebo katolické vědě nebo o křesťanské nebo katolické ekonomii etc. Všechny ty obory mají své vlastní zákony a ty jsou stejné jak pro náboženského, tak pro nenábožen-

ského člověka. Metody vědeckého bádání, pravidla uměleckého tvoření, principy ekonomické nesnesou, aby byly měřeny nebo řízeny pravidly a principy jiných oborů. Jen v nevlastním smyslu můžeme mluvit o křesťanském nebo katolickém umění, křesťanské nebo katolické vědě a filosofii, máme-li na zřeteli zvláštní ráz, kterého ty obory nabyly tím, že jejich pěstitelé se inspirovali křesťanstvím vůbec nebo katolictvím zvláště.

Není oboru lidské kultury, který by se nemohl inspirovat náboženstvím a kterému by náboženství nemohlo nějak sloužit. Služby, které prokazuje náboženství a zejména náboženství křesťanské jednotlivým vědám a filosofii jako jejich vyvrcholení, jsou tím patrnější a cennější, čím předmět těch věd nebo filosofie je v bližším vztahu k mravnímu a náboženskému jádru lidské osobnosti. Svatý *Tomáš* vysvětluje četnými důvody, kterak víra podporuje i poznání věcí přirozených. Ukazuje, že pravdy přirozeného řádu jsou sice o sobě lidskému duchu dostupné či přesněji řečeno, nejsou mu nedostupné, ale že ve skutečnosti jen málo lidí k nim dospívá, a to obyčejně až po dlouhé době, a to ještě ne bez nebezpečí a příměsi bludu. A proto je třeba vyššího světla Zjevení, aby všichni a bez bludu dospěli k poznání pravdy (S. c. Gent. I, 4).

Náboženská víra je takřka ručitelkou správnosti filosofických pochodů myšlenkových na výšinách metafysické spekulace. Teorie poznání vděčí theologii za svá nejlepší řešení problému pravdy, možnosti poznání a možnosti metafysiky, metafysika sama pak za své nejvybroušenější pojmy jako je pojem podstaty, případku, pojem osoby a jejího poměru k přírodě, filosofická etika za své nejvznešenější názory zejména důstojnost člověka, podstatu manželství, práva ženy a dítěte, rozsah a meze státní moci.

Kdo dnes ví, že přírodovědný a filosofický pojem přírody (*natura*), který přijímáme jako samozřejmý, byl teprve zásluhou křesťanské filosofie vymaněn z područí

víry v osud ? (Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*. J. Vrin, Paris 1932, t. 2., p. 161-179) Nebo kdo si uvědomuje, že teprve když křesťanství odbožštilo přírodu, stala se přístupnou vědeckému zkoumání ? Dokud člověk věřil, že příroda je obydlena bohy a démony, nemohl ji učinit plně předmětem vědy.

Theologie však není pozitivní, nýbrž jen negativní norma vědeckého a filosofického poznání. To znamená především, že theologie nepředpisuje vědám, co a jak mají zkoumat. A také to znamená, že ani vědec ani filosof si nesmějí vypůjčovat nějaké poznatky od theologie a že svá tvrzení musí dokázat cestou ryze rozumovou. Avšak pokud se obírají předměty, které jsou jim společné s theologií, jako otázka existence Boží, svobody vůle, nesmrtnosti duše, učiní dobře, i když jdou vlastní cestou, srovnají-li své výsledky s pravdami víry. Objeví-li se rozpor, je to pro ně pobídka, aby svůj myšlenkový postup přezkoumali. Pravda rozumu a pravda víry si totiž nemohou odporovat : obojí je od Boha.

Jako projev hlubin duše souvisí náboženství úzce s uměním. Největší umělecká díla všech dob vznikla jako výraz zbožnosti. Novodobé snahy zbavit umění jakékoli vyšší vazby a tak je zcela zesvětštit vedly nejen k odluce umění od náboženství, nýbrž nakonec i k odluce umění od života podle formule *l'art pour l'art*. Jako každé ušlechtilé lidské dílo tak i pravé dílo umělecké oslavuje Boha, i když námět není přímo náboženský. Ale naopak, i kdyby námět náboženský byl, ba i kdyby to dílo mělo být zobrazením nějaké dogmatické pravdy, není oslavou Boha, chybí-li mu umělecká opravdovost nebo formální dokonalost. Pěkně namalovaná fialka je větší oslavou Boha než špatně namalovaná Madonna. Ryzí a opravdu náboženský účín však mohou mít i díla lidové tvořivosti, sochy, řezby, obrazy, modlitby a písně, i když formálně nejsou dokonalé, a to pro svou niternost a vroucnost. Spíše než ve své době by dnes našel *Langbehn* porozumění pro svůj

názor, že pravým zdrojem náboženského umění je lidová víra, jak vyrostla z katolické církevní tradice a jak vrostla do duší, a ne vědecká, i když věřící kritikou vytríbená víra theologů, Kristus lidu a ne Kristus prošlý moderním vědeckým ostrakismem (Benedikt Momme Nissen, *Der Rembrandtdeutsche Julius Langbehn*. Herder, Freiburg im Br. 1937, p. 324 sq).

Proti názoru některých teoretiků umění, že na úzkém poli církevního života nikdy nevzniklo velké umění a že se mu tam ani nemůže dařit, stojí dějinná skutečnost, že Církev po dlouhá staletí byla téměř jedinou podporovatelkou umění a že neposkytovala umělcům jen hmotnou podporu, nýbrž i bohaté a hluboké podněty z pokladů svého duchovního života. Ve své liturgii soustředila k účelům kultovým všechny obory umění: architekturu, sochařství, malířství, poesii, hudbu i drama. Vrcholné epochy křesťanské zbožnosti jsou zároveň i doby rozkvětu náboženského umění.

Je-li cílem každého umění povznášet, je to nejvlastnějším a nejpodstatnějším úkolem umění náboženského. Náboženské umění si má podle *Hella* uchovat ještě živější a čistší vzpomínku svého původu než umění světské:

» Má být skvělým otiskem světelných rysů, jež tradice zanechala v člověku. Má malovat velkými tahy, široce a slavně nepřemožitelnou naději lidstva. Má bdít u kolébky Ježíše Krista i u jeho hrobu. Má jako svatý Jan bdít nad ženou, neposkvrněnou Pannou, která je svěřena jeho ochraně. Náboženské umění má vstupovat do tohoto světa východní branou. Má žít ze světla a nést z Edenu až do údolí Josafat celým lidským životem slávu Boží jak purpurový plášť« (Ernest Hello, *L'homme. La vie - La science - L'art*. Perrin & Cie, Paris 1920, p. 373).

I hospodářská činnost čerpá své motivy z náboženství. Je nutným prostředkem k dosažení vyšších cílů, tedy i cíle náboženského. Sotva si lze myslit, že by se

někdo oddával náboženskému životu, má-li hlad, anebo co horší jest, má-li hlad » v žaludku svých dětí « podle slov jednoho nezaměstnaného dělníka. I k náboženskému životu je podle učení svatého *Tomáše* nezbytná určitá míra hmotného blahobytu. A týž Učitel mezi důvody, proč má člověk pracovat, uvádí, že člověk má pracovat také proto, aby měl z čeho udělovat almužnu. Almužna se v Písmě často zdůrazňuje jednak jako povinnost lásky, jednak jako úkon kající. Bylo by však zcela nesprávné myslit, že tedy náboženství pokládá lidskou bídu za nezbytný předpoklad dobrých skutků. V tom smyslu píše svatý *Augustin* :

» Nesmíme si myslit, že chudí jsou na světě k tomu, abychom měli možnost konat skutky milosrdenství. Dáváš chleba tomu, kdo má hlad : ale bylo by lépe, kdyby nikdo neměl hlad a abys nedával nikomu. Odíváš nahého — nebylo by lépe, kdyby všichni byli dobře oblečení a kdyby nebylo potřebí odívat nahé ? ... Pohasne snad oheň lásky, nebude-li hladových a nahých ? Opravdovější je láska, kterou miluješ šťastného, jehož nemůžeš k ničemu zavazovat : taková láska je ryzejší a čistší. Neboť zavazuješ-li nešťastného k díkům, přeješ si možná vyvýšit se nad něho a chceš vidět pod sebou toho, enž ti dal příležitost vykonat dobro ... Přej si, aby ti byl roven a oba buďte poddáni Tomu, jenž nikomu není dlužníkem « (*Retract.* VIII/5. P. L. t. 35, c. 2038-9).

Všechno lidské konání a tedy také kulturní činnost nabývá konečného smyslu teprve v myšlence na Boha. Odloučena od Boha stala by se kulturní činnost prázdným pachtěním : jen pokud činí člověka lepším a šťastnějším a pokud mu pomáhá sloužit lépe a radostněji Bohu, má své oprávnění. Nesprávně chápáná svébytnost kultury by vedla k odluce světa od Boha a Boha od světa. Na to nebezpečí upozorňuje *Gustave Thils* ve své knize o » Theologii pozemských hodnot «. Odlučuje-li se svaté od světského, ztrácejí se božské věci v oblasti formalismu a snu, poněvadž jsou zbaveny

konkrétních vztahů ; a věci pozemské, odtržené od svých kořenů, jsou vydávány na pospas rozkladu a zkázy. Je tudíž třeba 1. překonat dualismus Bůh — svět, 2. dát smysl časným hodnotám, 3. ukázat člověku, jak se může posvěcovat ve světě (Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*. Desclée - de Brouwer, Louvain 1946).

Náboženský člověk vidí pozemské hodnoty v zorném úhlu věčnosti. Pozoruje svět takřka dvěma očima, okem ducha a okem víry a vidí věci ve dvojím světle a to v jejich vlastním světle a kromě toho ve světle, které na ně padá s výšin božství, a proto je nevidí plošně jako jednooký, nýbrž prostorově a trojrozměrně. A na tom dvojím vidění vytváří náboženství jednotný názor na svět a na život, názor, jaký vědy ani jednotlivě ani v celku nedovedou vytvořit, poněvadž jejich předmětem je vždy jen část světa, ani filosofie, poněvadž ve svém nejvyšším bodě, v metafysice, může proniknout jen k posledním příčinám jsoucna.

Vidět věci v zorném úhlu věčnosti neznamená podceňovat je. Ale také to neznamená přeceňovat je. Ne podceňovat, poněvadž svět je dílo Boží a předmět Boží péče. Bůh živí nebeské ptáky a odívá polní kvítí. Tím spíše má na zřeteli zájmy, touhy a potřeby lidské. Supranaturalistický a manichejský odvrát od světa je zcela cizí pravému náboženskému cítění. Ale na druhé straně právě náboženství ukazuje, že všechny pozemské hodnoty jsou omezené a relativní. Jsou to jen stupně, z nichž žádný není poslední a nejvyšší, stupně, po nichž má člověk vystupovat výš a výš až k Hodnotě hodnot, k Bohu. Náboženství nepřipouští, aby nějaká pozemská hodnota, byť sebe vyšší, byla zabsolutňována a zbožšťována : » Nebudeš mítí jiných bohů kromě mne ! « (*Ex* 20, 3). Náboženství soudí všechny věci měřítkem věčnosti, *sub specie aeterni* a učí člověka, že vše pomíjející jest jen podobenstvím.

4. *Křesťanství*

Zjev tak bohatý a složitý, jako je křesťanské náboženství, je sotva možné převést na jediný pojem. Je však možné vytknout jeho podstatné rysy a naznačit, čím se liší od jiných náboženství.

1. Křesťanství je náboženství duchové v tom smyslu, že ryze duchový Bůh je v něm zdrojem vši skutečnosti. Jak duchový, tak hmotný svět je dílo Boží a projev jeho dokonalosti, moci, dobroty a krásy. Prvotný účel stvoření je sláva Boží, druhotný sláva tvorstva. Bůh není jen Stvořitel, nýbrž i Zachovatel : spolupůsobí se všemi činnostmi stvořených bytostí fysicky i mravně (u bytostí rozumných) : » Otec můj dosavad působí, i já působím « (*Jan* 5, 17).

Křesťanství však není náboženství duchové v tom smyslu, že by hmota v něm byla pokládána za dílo principu zlého, jak hlásali gnostikové a manichejci. Křesťanství není náboženství ani protipřírodní, ani protihmotné, ani protitělesné. Tím méně protilidské ; naopak, náboženství je podstatně lidské, antropologické. Jeho základní skutečnost je Vtělení věčného Slova. Logos se stal tělem a přebýval mezi námi. Kristus není jen Syn Boží, jest i syn člověka. Kristus je absolutní člověk, nový a věčný Adam, Bohočlověk, nikoli však Bohoanděl. V tom smyslu je křesťanství spojení prvku božského a lidského v Kristu Ježíši a překonání nekonečné distance mezi Bohem a člověkem, jak ji prožíval starozákonní trpitel Job nebo řecký tragický hrdina. V Kristu Ježíši Bůh sestupuje k člověku, aby v témž Kristu Ježíši člověk mohl vystoupit k Bohu. Křesťanství je účast Boha na přirozenosti lidské a zároveň účast člověka na přirozenosti božské.

2. Křesťanství je náboženství milosti. Člověk se příliš odcizil Bohu a je příliš sláb, aby vlastní silou se spojil s Bohem. Proto Bůh sám k němu sestupuje, Syn Boží bere na sebe lidské viny a podstupuje smrt, aby

vše smířil s Otcem. Nejhlubší podstatou křesťanství není nauka, nýbrž vykoupení. Evangelium je radostná zvěst o vykoupení. Středem křesťanství není nauka, nýbrž osoba Vykupitele :

» Na vědomí jednoty s Jahvem se zakládá i výlučnost a důraz, s kterým Ježíš činí středem svého učení své vlastní Já, svou vlastní osobu. Království Boží je sice neprostřední a nejbližší předmět jeho kázání, ale to království nelze oddělovat od jeho osoby, neboť v Něm se to království stává zjevným. Nikde v dějinách náboženství nenajdeme nic podobného. Kdykoliv nějaká dějinná osoba založila nějaké náboženské vyznání, nebyl zakladatel předmětem, nýbrž jen prostředníkem toho vyznání. Ne osoba Buddhy, Mohammeda nebo Mojžíše byla vlastním obsahem nové víry a kultu, nýbrž spíše jejich nauka. Tu nauku lze od jejich osoby odloučit a podávat samostatně. Zcela jinak je to v křesťanství. Křesťanství je Ježíš Kristus « (Karl Adam, *Jesus Christus*. Haas und Grabherr, Augsburg 1934, p. 202).

3. Křesťanství je náboženství nového nadpřirozeného života. Křesťanství není přijetí nových, dosud zcela neznámých pravd : přikázání lásky k Bohu a k bližnímu je společné Starému i Novému zákonu. Kristus nepřišel zrušit Zákon a Proroky, nýbrž naplnit. To zcela nové není ani nauka ani mravnost, nýbrž nový, nadpřirozený život, nové stvoření (*Gal* 6, 15). Spojením s Kristem se křesťan stává účastným božské přirozenosti. A to je to nové a zcela původní v křesťanství. Tím povýšením do nadpřirozeného řádu se člověk stává dítkem Božím a přijímá Ducha, v němž volá k Bohu : Abba, Otče ! (*Gal* 4, 6).

Že Bůh je Otec, není jen obrazné rčení. Bůh je Otcem věřících a) *per creationem*, b) *per gubernationem*, c) *per adoptionem*. Bůh je Otec předně proto, že lidi stvořil, za druhé proto, že o ně otcovsky pečuje, a za třetí proto, že je křtem přijímá za své děti. » Dítěmi Božími se nazýváme, a také jimi jsme « (1 *Jan* 3, 1).

Křesťané se nazývají dítkami, ne syny Božími předně na rozdíl od přirozeného synovství Ježíše Krista, za druhé na znamení, že být dítkem Božím je stav nedokonalý, byť zdokonalitelný, a za třetí na zdůraznění, že obojí pohlaví bez rozdílu je povoláno k účasti na božském životě.

4. Křesťanství je náboženství lásky. Z Božího otcovství vyplývá lidské bratrství. Jeden a týž Bůh stvořil lidské pokolení, o všechny lidi otcovsky pečuje, a » ani vlastního Syna neušetřil, ale za nás za všechny ho vydal na smrt « (*Řím* 8, 32). Na Božím otcovství se zakládá ethos křesťanství: milovat Boha pro něho samého a milovat bližního pro Boha. Jakožto náboženství lásky je křesťanství náboženství nadrodové, nadtřídní, nadnárodné a nadplemenné: » Tu není žid ani pohan, otrok ani pán, muž ani žena, neboť všichni jste jeden v Kristu Ježíši « (*Gal* 3, 28). » Tu neplatí Řek ani Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar a Skytha, otrok a pán, nýbrž vším a ve všech je Kristus « (*Kol* 3, 11).

5. Křesťanství je náboženství založené na mystické jednotě Krista a lidstva vůbec a na jednotě Krista a věřících zvláště. Šavlovi, který pronásledoval křesťany, bylo řečeno před branami Damašku: » Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ « (*Sk ap* 9, 5). Šavel nepronásledoval Krista historického: ten už v té době nebyl na zemi. Pronásledoval křesťany. A přece slyší: » Já jsem Ježíš, kterého ty pronásleduješ. « Církev je jednota Krista a věřících. Církev je Kristus zde na zemi dále žijící a působící: » Já jsem s vámi po všechny dny až do konce světa « (*Mt* 28, 20). Kristus je přítomen ve své Církvi jako cesta, pravda a život. Hierarchická posloupnost vycházející od Krista je cesta, po které se milost Kristova rozšiřuje v celém jeho mystickém těle, to jest v Církvi; víra v Krista Bohočlověka, vyznávání, že Kristus je pravý Bůh a pravý člověk, je svědectví Kristovy pravdy; a svátosti jsou zdroje a základy Kristova života v srdci věřících. V hierarchii je Kristus přítomen

jako cesta, ve vyznání víry jako pravda, ve svátostech jako život. A v jednotě těch tří prvků se utváří království Boží, jehož vládcem je Kristus. To království Boží není ještě na světě ve své plnosti. Přichází teprve, tvoří a rodí se. Je dáno jako símě, které se rozvíjí v strom (*Mat 13, 31-2*). Křesťanství dneška není totožné s křesťanstvím prvotním právě tak jako vzrostlý strom není totožný se semenem, z něhož vznikl.

» Jako by byl nerozumný, kdo nevidá v semeni lodyhy a větví, ani listů ani květů, soudil by, že to vše se uměle a zevně přidělává a nevzniká silou samého semene, a tak by zavrhl celý budoucí strom, aby vždy jen totéž símě uchovával — právě tak nerozumně si počíná každý, kdo odmítá složitější, to jest více rozvinuté formy milosti Boží v Církvi a stůj co stůj se chce vrátit ke způsobu prvotní křesťanské obce ... Právý stav viditelné Církve nezáleží v tom, aby se v ní nic nového neobjevovalo, ale v tom, aby nové, v ní se objevující, neodporovalo starému a nerušilo je, nýbrž je potvrzovalo a rozšiřovalo « (Vladimír S. Solovjev, *Duchovní základy života*. Družstvo Přátel Studia, Praha 1923, p. 118, 122).

V duchu toho podobenství je třeba chápat i rozvoj dogmatu. Nové dogma není nová pravda, nýbrž stará pravda nově vyjádřená. Ne věc je nová, nýbrž výraz je nový. Pravda víry je svou podstatou jednotný a nedílný celek, který nemůže být zvětšen ani zmenšen. Proto v objektivním smyslu není možný dogmatický pokrok, ale je možný pokrok v lidském poznání pravd víry a je možné rozmnožení a rozšíření dogmatických definic. » Spíše je možný pokrok věřícího ve víře než pokrok víry ve věřícím, « praví svatý Albert Veliký.

6. Křesťanství je náboženství universální. To platí především ve smyslu vnějším : je určeno pro všechny lidi a národy bez rozdílu a má se podle příkazu Kristova šířit po celém světě. Platí to však i ve smyslu vnitřním : křesťanství zahrnuje všechny klady a smiřuje všechny protivy. Křesťanství je spojení ducha a hmoty, Boha

a člověka, nadpřírody a přírody, zákona a svobody, věčnosti i času, a to v Ježíši Kristu, jenž stojí v čele všeho a v němž všechno má své trvání (*Kol* 1, 17). Kristus, Bohočlověk, je pravý *Pontifex*, což doslova znamená budovatel mostu mezi nebem a zemí, Bohem a lidmi.

» Se samostatnou niterností křesťanství úzce souvisí schopnost pojmout do sebe v největším rozsahu protiklady lidského života a zcela je překonat, a to bez oslabení: prvek lidský i božský, čas i věčnost, radost i bolest, světský ráz života a dětinnou mysl, vnitřní klid a rozhořčený boj proti světu. Právě takové překlenutí protikladů dává křesťanství vnitřní šíři a hloubku a činí je ucelenou skutečností. Ve srovnání s tou hloubkou se všechna ostatní náboženství jeví jako zcela povrchní názory « (Rudolf Eucken, *Können wir noch Christen sein?* Veit & Comp., Leipzig 1911, p. 19-20).

To jsou hlavní rysy křesťanství. Je-li křesťanství nejdokonalejší náboženství, je-li to vsutku náboženství Bohem dané, absolutní a autoritativní, je-li to náboženství bratrské lásky a náboženství činu, musí snést nejprísnejší měřítka. A také je snese: má svatého Zakladatele, svaté učení a nesčíslné zástupy světců, vyznavačů a mučedníků. Kritické historického křesťanství obyčejně nepřihlížejí k té kladné stránce. Svůj úkol spatřují zpravidla ve vyhledávání rozporů mezi naukou a skutky, úchylek v názorech theologů a různých znetvoření křesťanského ideálu v dějinách. Na křesťanství pohlížejí většinou jako na něco byvšího, starobylého nebo již ukončeného a dovršeného. Křesťanství je vsutku instituce starobylá, pokládáme-li 1900 let za dlouhou dobu anebo domníváme-li se jako chiliastičtí blouznivci, že již brzy nastane konec světa. Za pět nebo deset tisíc let bude dosavadní periodisace dějin překonána a nějaký budoucí historik možná zařadí těch 1900 let do rámce lidských dějin jako období » ranného « křesťanství.

Vzhledem k božskému prvku v křesťanství není správné mluvit o úpadku křesťanství. Pravda a milost Kristova nemůže upadat. Jen lidé mohou upadat. Běžné námitky proti křesťanství jsou vlastně námitky proti křesťanům. Tu větu lze pokládat za pokus o únik a říci, že není důvodu odlučovat křesťany od křesťanství a že tomu pokusu brání nejkřesťanštější zásada : » Po ovoci poznáte strom « (*Mat 7, 15-20*). Avšak nemáme-li upadnout do čirého pragmatismu, podle něhož je pravda to, co prospívá a co se osvědčuje, a nechceme-li se naivně dovolávat skutečnosti, že proti určitému množství špatných křesťanů stojí určité množství křesťanů dobrých, o nichž především platí zásada, že strom se pozná podle ovoce, musíme si uvědomit, že základem křesťanského mravního života je svobodná vůle podporovaná milostí. A že milost není násilí. Křesťané nejsou loutky zavěšené na drátcích a gestikulující podle toho, jak se za ty drátky tahá. A dokonce není křesťanství sociální nebo politická diktatura, která by násilně nutila lidi k dobru. Kdykoliv podlehli křesťané pokušení meče, zpronevěřili se duchu Kristovu. A to nebyla chyba křesťanství, nýbrž chyba křesťanů. A konečně : námitky proti křesťanům nemají jen podklad v nehodnosti křesťanů, nýbrž i ve vznešenosti křesťanství. Plní-li stoupenci jiných náboženství předpisy své víry věrně a neúchylně, je to zčásti tím, že ty předpisy neukládají nic zvláště obtížného. Je snadnější být mohamedánem nebo židem než křesťanem. Být křesťanem znamená milovat své nepřátele, statečně nést svůj kříž, hrdinně odolávat pokušením světa, což nemusí činit ani mohamedán, ani žid, ani atheista (Nicolas Berdiaeff, *De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens*. Éditions » Je sers «, Paris 1931, p. 28). Ostatně křesťané nečekají a nemusí čekat, až co jim budou vytýkat nevěrci. Zpytují se sami a posuzují se přísně. Vytýkají si neoprávdovost a neživotnost :

» *Agere sequitur esse*. Činnost je výrazem bytnosti. Prastará moudrost. Obráceně to nemůže být. Pravda sama o sobě nepůsobí. Co opravdu uchvacuje a získává, je živé spojení s Bohem, žitá pravda, i když je to jen pravda částečná. Pravda o sobě zůstane na věky pravdou, ale uchvacovat bude jen potud, pokud ji budou zastupovat uchvácení lidé. Pravda není svátost. Nepůsobí *ex opere operato*. A my víme, co znamená *opus operantis* i při přijímání svátostí u dospělého občana Božího království. Buďme si toho vědomi: žádný lidský důvtip, žádná moudrost tohoto světa, žádné důvody pro pravdu, které sami uvádíme, a konečně žádná obrana a lidské zdůvodnění, nevyvěrá-li z živé víry, nemůže získat pro pravdu. To vše ovšem může toho, kdo už věří, posilovat, těšit, poněvadž v jeho obrazu světa je všechno tak jasné a pevné. To vše může i hledače přivést k bráně víry. Ale tu bránu otvírá jen milost a milost užívá především poslů plných víry. Přirozený člověk potkává spravedlivého, který opravdu z víry žije. A teprve nyní se zjevuje pochybujícím, hledajícím, kolísajícím a klesajícím skutečnost nadpřirozena, živá síla lásky « (Michael Pfliegler, *Der lebendige Christ vor der wirklichen Welt*. Gesammelte Gewissenserforschungen. Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien-München 1937, p. 62-65).

Vytýkají si nesoulad mezi životem a vírou :

» Něco jiného je věrou přijímat nějaké dogma a něco jiného je žít jako dogma. Dogmata totiž nejsou pouhé rozumové pravdy. Stávají se živými a tím v plném smyslu „pravdivými“, teprve když jsou uvedena v život a uskutečněna v konkrétním jednání. Uznává-li katolík všechny nauky víry za pravdivé, ale ve svém nábožensko-mravním životě dává přednost jen určitým oblíbeným pravdám, jak je staví do popředí jeho založení, výchova, časové okolnosti nebo osobní sklon, znenáhla se objeví v jeho náboženském životě a také v utváření jeho osobnosti úchylky; ve své víře bude katolíkem, ale ve svém jednání heretikem « (August Adam, *Spannungen und Harmonie*. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben. Butzon & Vercker, Kevelaer Rhld 1941, p. 30).

Uvědomují si svůj »sociologický inventář«, který je znepokojující. Křesťanství se stává náboženstvím

starých lidí, žen a drobných měšťáků. Přestává být náboženstvím dělníků.

Mounier v tom vidí následek odcizení skutečnému životu. Křesťané nemají plnou účast na sociálním dění doby. Podobají se buddhistickým mnichům kdesi v Kambodži, kteří si postavili klášter na skále, odkud je nádherný pohled do kraje — ale všechna okna toho kláštera vedou do vnitřního dvora (Emmanuel Mounier, *L'affrontement chrétien*. Éditions de la Baconnière, Neuchâtel 1945, p. 48).

Křesťané si vytýkají ustrnutí, sklerosu a netečnost :

» Myslil jsem si : výtka, která bývá činěna křesťanství, že zba-vuje čínorodé odvahy a že vede k naprostému nezájmu o všechny úkoly, které lze na tomto světě uskutečnit, takže se člověk stává nepotřebným svým bližním, je zčásti ospravedl-něna knihou *Následování*, která stále radí k pasivitě « (Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*. Gallimard, Paris 1934, p. 319).

Vytýkají si » modernismus « :

» Jsou-li moderní katolíci (aspoň někteří) na něco hrdi, nejsou tak hrdi na to, že jsou katolíci, jako na to, že jsou moderní katolíci. Odtud nápady s katolickým divadlem, s katolickým biografem etc. „ Program ” těch lidí by se dal vyjádřit jedi-nou větou : „ Zmodernisovat křesťanství a pokřesťanit moder-nost ”. Ale modernost (ta coura !) se tomu směje ; a Kristus dostává od svých učedníků omylem o jednu ránu více « (Do-menico Giuliotti, *Polvere dell'esilio*. Valecchi, Firenze 1929, p. 108).

Vytýkají si změšťáctění :

» Heroickou vůli, která se dnes projevuje ve světě, lze chápat jen jako vášnivou reakci proti shnilému změšťáctění doby a extrém musí podle zákonů života zajít tak daleko, jak daleko na druhé straně liberalismus se odcizil skutečným potřebám života. A pokud měli i křesťané podíl na tom odcizení, musí se ta reakce obrátit i proti nim. Tu není důvodu k nářku

nebo obžalobě, nýbrž jen k zpytování svědomí. Nejsme bez viny na tom, že vznikl nesprávný obraz křesťanství » (Matthias Laros, *Neue Zeit und alter Glaube*. Herder, Freiburg im Br. 1936, p. 212-13).

Vytýkají si nedůvěru v pomoc Boží a spoléhání na lidské síly a prostředky :

» Zdá se, že mnohým lidem dobré vůle nejdůležitější se jevila myšlenka, že lidské věci mají chránit věci božské. A člověk je takový, že ve velmi správném smyslu slova se nesmí zapomínat na význam lidských prostředků i v hlásání evangelia a v šíření království Božího. Že lidské věci mají chránit věci božské, je tedy pravda ; ale je to nejdůležitější věc ? Jiná, důležitější myšlenka pro praxi, kterou jak se zdá, křesťanské duše stále lépe chápou, je myšlenka, že úkolem božských věcí je, aby bránily věci lidské, chránily a je oživovaly. Nechme pracovat Boha ! Důvěřujme v něho ! Místo aby stavěli zdi a skrývali se za hradbami, ať se křesťané rozejdou do lidských polí, ať sestoupí do největších hloubek světa spoléhající na sílu Boží, jež je síla lásky a pravdy. Bůh zachrání civilizaci, božské věci zachrání věci lidské ve chvíli, kdy prostředky lidské obrany civilizace se stávají nedostatečnými vzhledem k božským věcem, neboť ne dusivými plyny ani zápalnými pumami ani bursovními převraty ani bitvami lži nemohou být božské věci ochráněny » (Jacques Maritain, *Questions de conscience*. Desclée De Brouwer, Paris 1938, p. 269-70).

Vytýkají si nedostatek odvahy říkat celou pravdu :

» Onen druh lži, který záleží v částečném zatajování pravdy, znetvořuje tvářnost křesťanství. Vyvolává u katolíků strach, který je opakem strachu tak zvaných dobře smýšlejících. Zvláštní komplex méněcennosti je ochromuje před náporom atheistického materialismu. Jejich úsilí o království nebeské začíná, jak se zdá, až za hranicemi pozemské obce. Netroufají si je hledat už nyní a zde. Tváří v tvář aktivistické dialektice pochybují o účinnosti evangelických principů » (Luc Estang, *Présence de Bernanos*. Plon, Paris 1947, p. 264-5).

Vytykají si zradu krve Kristovy :

» To není Žena statečná, kterou nyní vidíme uprostřed krvavých nárazů vln se vynořovat z propasti možností. Není to ani Řím, ač se tak domnívá většina vykladačů, anebo aspoň spolu s Římem je to Cařihrad, Londýn, New-York, Paříž — to jsou zároveň všechna hlavní města obchodní civilisace, kterou vidíme v té purpurové postavě, opojené mořem, které jí přináší k nohám všechny své poklady, v postavě nestoudně od paty až k hlavě pomalované červení, rozhořelé ohněm, kterým nahradila světlo. Červeně je barva krve. Krev je krev Ježíše Krista, krev svatých mučedníků a dodávám, i krev vyznavačů. A bytost, kterou vidíme oděnou krví, je, jak nám praví posvátný text, nevěstka ; nenarodila se v hříchu : dobrovolně se s ním zasnoubila ; není to pohanství, je to moderní křesťanství, ono zvrhlé křesťanství, na jehož čele hledají národové kříž, ale nalézají již jen slovo : MYSTERIUM « (Paul Claudel, *Introduction à l'Apocalypse*. Egloff, Paris 1946, p. 59-60).

Křesťané nečekají na námitky a výtky nepřátel kříže Kristova. Na kolenou klečí a vyznávají svou nedostatečnost, omylnost, povrchnost, neopravdovost, zbabělost a zradu. Nenadýmají se a netvrdí o sobě, že všemu dobře rozumí a všechno dovedou. Nemyslí si, že jejich úloha ve světě je skončena anebo že někdy bude skončena. Je pochybné, najde-li se podobná upřímnost a kajícínost v současné literatuře filosofické nebo politické.

Přísný je jejich Mistr a Pán : » Až učiníte všechno, co vám bylo přikázáno, řekněte : Služebníci neužiteční jsme ; co jsme měli učiniti, učinili jsme « (*Luk* 17, 10). Ale je také slitovný a shovívavý. Jen pro pýchu fariseů nemá slova odpuštění. Všemi nedostatky a hříchy může být obtížen křesťan : ale zůstává přesto pravým učedníkem Kristovým, pokud má ctnost, která je praktickým základem křesťanství a jejíž jméno je POKORA.

5. *Mystika*

Náboženství jakožto poměr člověka k Bohu se rozvíjí v schematu subjekt - objekt. To schema značí ještě distanci. Je však v náboženství samém mocný proud, který tu distanci překonává, takže lidské já a božské Ty splývá v jednotu podle slov svatého Pavla: »Žiji pak již nikoliv já, ale žije ve mně Kristus« (Gal 2, 20). Ten proud se obvykle označuje jako mystický život.

Podstatou mystické zkušenosti je přímé prožívání Boží přítomnosti. Vše ostatní, totiž fyzická ekstase, zastavení činnosti smyslové, vidění, levitace, stigmata, kardiognose, jasnovidnost jsou jen zjevy vedlejší a nepodstatné. Arintero je nazývá *epifenomenos de la contemplación* — doprovodnými zjevy nazírání (Juan Gonzalez Arintero, *La Evolución mística*. Salamanca 1930, p. 517, 551).

Mystická zkušenost bývá označována různými jmény: kontemplace, nazírání, patření, intuice, mystické poznání, mystické sjednocení nebo prostě sjednocení. Mystická zkušenost je určitý druh poznání, ale odlišný od poznání, jež získáváme rozumovým usuzováním. Je to poznání přímé a neprostřední, v němž subjekt uchopuje svůj předmět ne po částech a postupně, nýbrž v celosti a najednou. Mystické poznání je cosi uprostřed mezi blaženým patřením na Boha v nebi a obvyčejnou usuzovací činností ducha. Ve srovnání s blaženým patřením je poznáním nepřímým, ve srovnání s obvyčejnou činností ducha poznáním přímým.

Avšak mystická zkušenost není pouhé poznání, nýbrž také sjednocení v lásce. To nepravíme proto, že by bylo potřebí ontologicky rozlišovat různé stránky skutečnosti, která je vlastně jednoduchá. To poznání je láskou a ta láska je poznáním. Kdyby snad přece bylo třeba rozhodnout, jakkoliv je to nemožné, která z těch dvou stránek je důležitější, musili bychom říci,

že láska. V mystickém životě vše splývá v jednotu. Tu neplatí: napřed poznání, jako v životě obyčejném, kde předmětem vůle nemůže být, co nebylo před tím předmětem rozumu: *nihil volitum nisi praecognitum* zde nic neznamená.

A konečně je třeba zdůraznit, že mystická zkušenost převyšuje přirozené příčiny psychologického řádu, že je to nadpřirozený Boží dar, a to dar zvláštní, jehož člověk svými přirozenými silami nemůže nabýt. Ten dar nazýváme vlitým nazíráním na rozdíl od získaného nazírání, jehož existenci však někteří autoři, na příklad Saudreau, buď popírají vůbec nebo je pokládají za úkon rázu spíše filosofického. Přesto však ten dar nenáleží do skupiny charismat neboli tak zvaných milostí zdarma daných jako jsou vidění, zjevení a podobné mystické zjevy, které je někdy doprovázejí (R. M. Dacík, *Prameny duchovního života*. Edice Krystal, Olomouc 1947, p.510).

Psychologicky předpokládá mystický život mimořádný stupeň zduchovnění, k němuž mystikové dospívají odříkáním, utrpením, očistou a stálým bojem proti duchu světa, který se podle svatého Jana projevuje žádostí těla, žádostí očí a pýchou života (1 Jan 2, 16). Sporná otázka rozdílu mezi askesí a mystikou, jež je spjata s jmény Saudreau a Poulain, by se dala řešit v tom smyslu, že theologicky je mezi obojím rozdíl jen stupňový, psychologicky však rozdíl druhový.

Dějištěm mystického života jako života milosti vůbec je duchová oblast duše. Milost je přítomnost Boží v duši. V obyčejném životě křesťanském tu přítomnost Boží v duši nepocítujeme. V mystickém životě však ta přítomnost je pocítována a uvědomována. Duchovou oblast duše, která je dějištěm mystické zkušenosti, nazývají mystikové duší duchovou na rozdíl od tělové duše, která je sídlem obyčejných duševních činností. Již svatý Pavel rozlišuje *psyché* a *pneuma* (Žid 4, 12), svatý Augustin *anima* a *mens*, svatý Tomáš *anima* a *spiritus*, svatá Terezie *alma* a *espiritu*, svatý František Saleský *deux*

portions de l'âme (dvě části duše). Duchová stránka duše je podle svatého Tomáše » to, co opravdu jest «, podle jiných *scintilla* (jiskra) duše, dno duše, podstata nebo » vyšší část « duše, ve francouzské mystice *la fine pointe de l'âme* (jemný vrchol duše).

Rozdělení ducha a duše — tu tajemnou věc — se pokoušejí mystikové vyjádřit symbolicky, obrazně, básnicky — ale jejich mluva plná elips, metafor a hyperbol se jim samým jeví nedostatečnou a mlčení zase nemožným. Tak praví duch duši u svaté *Kateřiny Janovské* :

» Chci se oddělit od tebe. Nyní ti odpovídám slovy, ale později ti odpovím skutky a tehdy budeš závidět mrtvým. Tys ukradla Boží milosti a připisovala sobě ; skrylas je v sobě tak chytře, že to ani nepozoruješ. «

A duše odpovídá :

» Uznávám svoji loupež. Uloupila jsem to nejvzácnější, co se dá uloupit. Můj hřích je veliký a zchytralý « (*Les oeuvres de Sainte Catherine de Gênes*. A. Tralin, Paris 1926, p. 218, 220).

Claudel vyjadřuje to tajemství parabolou o Animu a Animě :

» Nejde všechno dobře v domácnosti Anima a Animy, ducha a duše. Líbánky minuly, daleko je doba, kdy Anima si mluvila, jak chtěla, a Animus ji poslouchal s nadšením. Ostatně nepřinesla si Anima věno a nevydrží domácnost ? Ale Animus se nenechal dlouho odstrkovat a brzy ukázal svou pravou povahu : vychloubačnou, umíněnou a panovačnou. Anima je nevzdělaná a hloupá, nikdy nechodila do školy, kdežto Animus ví spoustu věcí, mnoho četl v knihách ... jeho přátelé říkají, že není možné, aby někdo mluvil lépe než on ... Anima už nesmí říci ani slovo ... on ví lépe než ona, co ona chce říci. Animus není věrný, ale přesto je žárlivý, neboť v hloubi duše je si vědom (ne, nakonec to zapomněl), že všechen majetek patří Animě, on že je žebrák a je živ jen z toho, co ona

mu dává. A tak ji neustále vydírá, trápí a vytahuje od ní šestáky ... Ona zůstává doma v tichosti, vaří a všechno uklízí, jak může ... V jádře je Animus měšťák, žije pravidelně a je rád, předkládají-li se mu stále stejná jídla. Avšak přihodí se něco směšného ... Jednoho dne se Animus neočekávaně vrátil ... a slyšel, jak Anima docela sama, za zavřenými dveřmi, zpívá podivnou píseň, něco, co neznal : nebylo možno zjistit ani nápěv, ani slova, ani klíč — zvláštní a divná píseň. Od té doby se potouchle pokoušel přimět ji, aby mu ji zazpívala ještě jednou, ale Anima se tvářila, jako by nechápala. Pohlédne-li na ni Animus, hned umlká. Duše umlká, pohlédne-li na ni duch. A tak vymyslel Animus lest : zařídil to tak, aby myslila, že není doma ... Anima si ponenáhlu dodává odvahy, dívá se, naslouchá, dýchá, myslí, že je sama, a neslyšně otvírá dveře svému božskému Milenci » (Henri Bremond, *Prière et poésie*. B. Grasset, Paris 1928, p. 112 sq).

Svatý Jan z Kříže vylučuje z mystického poznání jakékoliv usuzování vázané na smyslové dojmy a pokládá je za činnost ryze duchovou. Podle svatého Tomáše je mystické poznání částečná účast (*modica participatio*) na poznání andělském. Jako se tělová duše chová trpně k smyslovému vnímání, tak i duchová duše je trpná vzhledem k působnosti Boží milosti. Ve skutečnosti však je duše činná, ale podstatně jiným způsobem.

Křesťanská mystika se věroučně zakládá na učení o posvěcující milosti, třech božských ctnostech a darech Ducha svatého. Mystické nazírání pak se dělí na několik stupňů. První je modlitba klidu : vůle je dokonale sjednocena s Bohem, ale rozum, paměť a obraznost nejsou ještě Bohem plně uchváceny. Druhý stupeň je prosté mystické sjednocení : duše se noří v Boha se všemi svými mohutnostmi, ale smysly nejsou ještě zcela spoutány. Třetí stupeň je úplné mystické sjednocení, nazývané též ekstasí, poněvadž nejen všechny mohutnosti duše, nýbrž spolu i smysly jsou tak spoutány a v Bohu sjednoceny, že se přerušuje i styk s vnějším světem. Čtvrtý stupeň se nazývá přetvořujícím sjednocením : Bůh se-

stupuje na samé dno duše a strhuje lidskou bytost k sobě v celé její podstatě, a to takřka s konečnou platností, takže mnozí pokládají ten stav za utvrzení v milosti (Ad. Tanquerey et J. Gautier, *Abrégé de théologie ascétique et mystique*. Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome 1927, p. 596-611). Třetí stupeň se nazývá též duchovním zásnubem a tak se vyjadřuje intimnost poměru Boha a duše. Čtvrtý stupeň se nazývá i duchovním sňatkem — a tím je řečeno, že mezi Bohem a duší nastává nejdůvěrnější spojení, jaké si lze představit.

Bylo by hrubým omylem chápat mystický život jako privilegovanou výlučnost vzdálenou obyčejných úkonů náboženského a mravního života a domnívat se, že ústní modlitba, meditace, přijímání svátostí, pobožnosti a askese jsou v životě mystika čímsi zbytečným a že mohou prostě být nahrazeny pasivním oddáním oné působnosti, kterou Bůh vykonává v určitých vyvolených duších. Ten omyl má své jméno, sluje kvietismus. Pravda je, že nikdy nebylo na světě ryzího mystika, to jest mystika, jehož úkony a hnutí by byly jen mystické. Pobožnost, askese a mravní úsilí se strany jedné a mystická zkušenost se strany druhé se vzájemně doplňují a podporují. Je zřejmé, že mystická zkušenost ovlivňuje náboženský a mravní život. Z té zkušenosti, která je chudá na myšlenky rázu diskursivního a chudá na činy, prýští bohatá a přesná osvětlení v rozumu, nové síly ve vůli, nepředvídané zážitky lásky a něhy v oblasti citu. Z toho temného ohniska vybleskují světla hluboké moudrosti; z té smrti se rodí činy světců. Či jak vysvětlit, že velcí mystikové byli zároveň i lidé nesmírně činní? Že svatý Bernard organisoval druhou křížovou výpravu? Že svatý Tomáš napsal *Summu theologicou*? Že svatá Kateřina Sienská brala na sebe obtížná diplomatická jednání? Že svatá Terezie podnikala namáhavé cesty a podstupovala nesmírné zápasy reformujíc španělské kláštery? To nebyly duše jen trpně Bohu oddané, nýbrž duše apoštolující, tvořící a bojující. Právě v té jejich

úžasně činnosti se projevil vliv mystické zkušenosti, která proměňuje a takřka umocňuje všechny mohutnosti člověka : rozum, obraznost, vůli a cit, třebaže vzniká a se dokonává mimo ty mohutnosti a bez nich. Mystická zkušenost vyléčila ty mohutnosti z jejich přirozené horečky, z jejich žádostivosti a z jejich bouřlivého neklidu. Jejich úkony jsou, jak praví svatý *František Saleský*, » přecezeny, přesoukány a překapány vrcholem ducha «. To je nejtrvalejší, nejdokonalejší a nejjistější ze všech ekstasí, totiž ekstase činu a života, takže, jak praví týž Učitel, » nežijeme jen občanský, počestný a křesťanský život, ale život nadlidský, duchovní, zbožný a ekstatický, to jest život, který po všech stránkách přesahuje naše přirozené životní podmínky « (Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Bloud et Gay, Paris 1925, t. 2, p. 606).

Z toho však nevyplývá, že průměrní a nevýjimeční lidé se nemají čemu od mystiků a světců učit nebo že dokonce jejich výjimečností jsou dispensováni od vyššího snažení náboženského a mravního. Je možné, že k takovému smýšlení vede ať přímo nebo nepřímo mínění oné teologické školy, jež se opírá o autoritu A. Poulaina (*Les grâces de l'oraison*, Beauchesne, Paris 1922) a tvrdí, že mezi obyčejným křesťanským životem a životem mystickým není rozdíl jen stupňový, nýbrž podstatný a že kontemplace je výlučný dar, jehož se dostává jen některým vyvoleným duším. Tak píše jeden z předních zástupců té školy, J. Maréchal, že » kontemplace je nový prvek, jakostně odlišný od normální duševní činnosti a obyčejné milosti, « ale i on připouští, že » není katolíkům zakázáno pokládat vyšší mystické stavy za prosté kvantitativní vystupňování normální psychologické potence a obyčejné nadpřirozené milosti, čili v jazyku theologickém vyjádřeno, za pouhé zesílení ctností nabytých křtem « (J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Paris 1924, p. 252-3). Ovšem tak nepřímo uznává stanovisko druhé školy, jejímž

mluvčím je P. *Garrigou-Lagrange*, a jež chápe mystický život jako vyvrcholení milosti dané každému křesťanu na křtu svatém (P. Garrigou Lagrange, *La perfection chrétienne et contemplation*. Saint-Maximin 1924). Nelze nesouhlasit s názorem té školy, že totiž všichni lidé jsou povolání jak k oblažujícímu patření na Boha v nebesích, tak i k mystickému životu a že každý, kdo je v posvěcující milosti, má v sobě podstatný prvek mystického života. Kus mystiky je tedy v každém křesťanu a místo abychom vylučovali mystiky z lidského pokolení, můžeme si spíše přát, aby se mystická brána otevřela všem, poněvadž jakožto vyvrcholení křesťanského života není mystický stav mimořádným, charismatickým darem, nýbrž cestou, po které mohou kráčet všichni. A proto také každý křesťan smí, ovšem v pokoře, usilovat o to, co je podstatou mystického života, o dokonalé sjednocení s Bohem (Anselm Stolz O. S. B., *Theologie der Mystik*. F. Pustet, Regensburg 1936, p. 250-1).

6. *Theologie*

Podle významu slova i podle své podstaty je theologie slovo nebo nauka o Bohu. Svatý *Augustin* říká, že theologie je *de divinitate ratio sive sermo* — řeč o božství (*De civ. Dei* VIII, 1). V prvotním významu je to kázání nebo řeč o Bohu z příkazu Církve. Ve Starém zákoně se nestával prorok prorokem tím, že o Bohu mluvil, nýbrž tím, že byl k tomu od Boha poslán. Tak i v Novém zákoně je hlásání víry závislé na poslání: » Jak budou vzývati Toho, v koho neuvěřili? Jak však uvěří v Toho, o kom neslyšeli? A jak uslyší o něm bez kazatele? A jak budou kázat, nebudou-li posláni? Víra je z kázání, kázání pak je z rozkazu Kristova « (*Řím* 10, 14-15, 17). Ten rozkaz dal Kristus apoštolům a jejich nástupcům. Papež spolu s biskupy jsou » církev učící «.

V druhém smyslu slova je theologie nauka o Bohu, to jest vědecká soustava Bohem zjevených pravd. Vědecká theologická práce slouží kázání, ale nenahrazuje a nezastupuje je. Není věcí theologů, aby hlásali zjevené slovo Boží. Církev sama je hlásá. Od biskupů, nikoli od theologů přijímají hlasatelé víry své poslání. Ani veřejné vyučování theologii není myslitelné bez příkazu církve zastoupené biskupem. Křesťanské náboženství se zakládá na kázání a víře. Theologie slouží jen větší jistotě a jasnosti kázání. Věřící nemusí být odborně theologicky vzdělán. Aby dospěl k víře — k tomu je právě tak málo potřebí theologie jako k správnému užívání mateřské řeči znalosti gramatiky. Věřící nevěří theologům, nýbrž Církvi jako hlasatelce zjevených pravd.

Theologie se liší od jiných věd předmětem i metodou. Předmětem theologie jsou zjevené Boží pravdy, kdežto ostatní vědy se obírají přírodou a člověkem v ní a své závěry činí na základě zkušenosti, rozumových úvah a věrohodných svědectví. I tak zvaná náboženská věda je jedna z nich, poněvadž se zabývá náboženstvím jen jako životním projevem člověka. Theolog neobjevuje nové skutečnosti, nýbrž jen zjišťuje, které pravdy jsou v pramenech víry obsaženy ať explicitě nebo implicitě a ty pravdy uvádí v soustavu. Je tedy ve své činnosti vázán zjevením a dogmatem. Podle názoru *Petersonova* je theologie teprve dogmatem vyproštěna ze spojení s nejpochybnějšími ze všech věd, tak zvanými duchovými vědami, a vysvobozena ze souvilosti se světovými dějinami, literárními a uměleckými dějinami, životní filosofií etc. (Erik Peterson, *Was ist Theologie?* P. Hanstein, Bonn 1925, p. 41 sq) Činnost theologa není a nemůže být jen ryze pořádková a dovozující činnost rozumu. Theolog se neobírá zjevenými pravdami jen jako vědec, nýbrž i jako věřící člověk, jemuž právě světlo víry zjasňuje duchovní zrak (*credo, ut intelligam*). Jen v té míře, v jaké je theolog věřícím člověkem a údem Církve, může být bytně a v pravém smyslu theo-

logem, ne pouze v té míře, v jaké vědecky zpracoval předmět svého bádání.

Nejbližší ze všech věd je theologii filosofie. Jejích služeb také theologie užívá v nemalé míře (*philosophia ancilla theologiae*). Theologie se však liší od filosofie nejen tím, že má vlastní theologický princip poznání, nýbrž i vlastní specificky theologický obor. Její princip poznání se nazývá theologický, poněvadž jeho základem je Logos, Boží Slovo, a v tom Logu má i svůj motiv a formální předmět. Její materiální předmět, zjevené Boží pravdy, je theologický, poněvadž těmi pravdami se přímo a neprostředně projevuje Bůh jako střed nadpřirozeného řádu a jako počátek i cíl lidské účasti na božské přirozenosti. Slovem, je theologií, poněvadž mluví z Boha o Bohu, kdežto filosofie mluví ze stvořené přírody, to jest mocí svého přirozeného světla, a to nejprve a přímo o stvořené přírodě a jen druhotně o Bohu jako o principu, bez něhož by příroda nemohla být přírodou, a jako o cíli, mimo nějž příroda nemůže dospět ke klidu (Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Herder, Freiburg im Br. 1941, p. 623).

Jelikož předmětem theologie jsou tajemství víry, jež náleží do oblasti nadrozumové, božský život v duši, věčný život, účast na božské přirozenosti, nové stvoření, znovuzrození, símě božství v duši, nesmí si theolog počínat jako filosof a chtít ta tajemství vyjádřit racionálními definicemi. Vtělení Slova nelze interpretovat nějak filosoficky. Existenci Ježíše Krista nelze vykládat logikou objektivního ducha po způsobu Heglově. Co se stalo na kříži, bylo zcela nefilosofické: podle slov svatého Pavla je ukřižovaný Kristus židům pohoršení, pohanům bláznoství (1 Kor 1, 23). Něco takového nelze na příklad říci o smrti Sokratově. Ke Kristu nevede ideologie, nýbrž jen víra. Theologie, která to nechápe, je snad duchaplné mluvení o náboženských věcech, ale ne theologie. Proto si musí být theologie vědoma svých mezí. Jejím úkolem není vystihnout tajemství víry ro-

zumovými pojmy — a tím méně ustrnout v planých sporech a disputacích.

Nad všechny ostatní vědy vyniká theologie nejen vznešeností svého předmětu, ale i základem jistoty, jímž je autorita zjevujícího Boha, který se nemůže mýlit a který nemůže klamat. Proti tomu nároku na přednostní postavení ve vědách se namítá, že theologii chybí exaktnost, poněvadž přijímá svůj předmět, aniž by jeho předpoklady podrobila kritice. *Duns Scotus* soudí, že theologie není vědou, poněvadž zjevené pravdy, jež theologie promýšlí, domýšlí a v logickou souvislost uvádí, nelze vyvodit z nějakých příčin, nýbrž je třeba je přijímat věrou. Jinak svatý *Tomáš*, který rozlišuje vědy nadřadné a podřadné. Podřadná věda může za své zásady přijímat pravdy dokázané v jiné vědě, aniž by přestala být vědou. Tak užívá astronomie matematiky a nikdo netvrdí, že z toho důvodu přestává být astronomie vědou. A tak i theologie přijímá za základ vyšší, to jest vědu božskou, naprosto jistou a bezbludnou. V tom smyslu je sice vědou podřadnou, ale přesto vědou pravou (S th 1 q 1 a 2).

Nárok na přednostní postavení theologie mezi vědami hájí svatý *Tomáš* v následujícím článku *Summy*, když odpovídá na různé námitky proti tomu postavení :

» Jelikož posvátná věda je teoretická i praktická, vyniká nade všechny jiné vědy jak teoretické, tak praktické. Mezi teoretickými vědami vyniká jedna nad druhou buď jistotou pravdy nebo vznešeností obsahu. Tím obojím převyšuje posvátná věda všechny jiné teoretické vědy. Jistotou proto, že jiné vědy mají jistotu z přirozeného světla rozumu, který může bloudit, tato však má jistotu ze světla božského vědění, které se nemůže mýlit. Vznešeností proto, že posvátná věda se týká hlavně a především věcí, které svou závratností převyšují rozum, kdežto jiné vědy uvažují pouze o věcech, jež jsou nižší než rozum. Z praktických věd je přednější ta, která není určena k dalšímu cíli, nýbrž spíše sama je cílem, k němuž směřují jiné vědy ; v tom smyslu je občanská nauka

přednější než válečná věda, poněvadž dobro vojska směřuje k dobru obce. Cílem posvátné vědy, pokud je naukou praktickou, je věčná blaženost, k níž jakožto poslednímu cíli směřují všechny jiné cíle praktických věd. Z toho je zřejmé, že z každého hlediska je theologie přednější než jiné vědy » (S th 1 q 1 a 5).

V současné době lze pozorovat určitý odpor proti odborné theologii, který se liší jak od zásadního popírání její oprávněnosti jakožto vědy, tak i od obavy, aby nebyla nebezpečím pro prostou víru : je to odpor proti ztrnulosti, neživotnosti a dogmatismu vůbec — ať se vyskytuje v theologii nebo v jiných vědách. Je zřejmé, že v době velkého hospodářského, sociálního a politického ruchu naší doby se lidé nezajímají o školskou theologii tak jako se v době nicejského koncilu zajímaly trhovkyně řeckých měst o problém soupodstatnosti Syna s Otcem anebo jako se občané efesští v roce 431 zajímali o rozdíl mezi Theotokos a Christotokos. Ale i když se dnešní lidé nezajímají o subtilní dogmatické otázky, zajímají se o pravdu, neboť k pravdě je nutně zaměřen lidský rozum právě tak jako vůle je nutně zaměřena k dobru.

Mluvčí tak zvané kerygmatické theologie prohlašují, že největším úkolem dnešní theologie je vyjít na tržiště a do ulic, *exire in plateas* (Luk 14, 21), to jest zjednodušit bohovědu, přiblížit ji životu, zbavit aristotelského nánosů a přizpůsobit ji mluvě Písma a patristické tradice (Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung. Zwölf Vorlesungen über kerygmatische Theologie*. Herder, Freiburg im Br. 1939).

To jistě neznamená, že by se theologie měla vzdát své terminologie a své soustavnosti vytvořené úsilím věků a vracet se k theologickému primitivismu. Ale znamená to, že je třeba hledat novou theologickou metodu a v tom smyslu jde podle *Rademachra* o tři věci : předně o niternější spětí věroučných pravd v ústrojný

a pokud lze průhledný celek ; za druhé o očistu věrouky od zastaralých otázek a překonaných řešení, o neprostřední vztah obsahu i formy výuky k otázkám dneška, a za třetí o věcné zdůvodnění jednotlivých pravd víry (Arnold Rademacher, *Der Glaube als einheitliche Lebensform*. Peter Hanstein, Bonn 1937, p. 50).

To třetí je jistě nejsvízelnější. Víra jako božský život v duši a jako božská pravda nepotřebují zdůvodnění. Stojí o sobě a dokazují se samy tím, že tu jsou. Ale vědění o božském životě je stále vydáno v nebezpečí bludu a znetvoření a proto potřebuje rozumové reflexe. Theologie staví na důkazech z božské autority. S autoritou Boží theologie stojí i padá. Theolog může jen ukázat, že zjevené pravdy, byť byly nadrozumové, nejsou protirozumové a tudíž to nejsou absurda, nýbrž mysteria, která sice rozum lidský převyšují, ale rozumu neodporují. To platí o theologii nadpřirozené, která čerpá z Božího zjevení, to jest z Písma a tradice. Ale přirozená theologie, která nemluví o Bohu jako o původci milosti, nýbrž jako o původci přírody, čerpá výhradně z pramenů dostupných přirozenému rozumu. Přirozená theologie tak spadá v obor filosofie. K ní pak se druží základní theologie či apologetika, která však kromě rozumu užívá jako principu i víry. Je zřejmé, že kromě důkazů z autority je možno v základní theologii užívat s úspěchem i důkazů věcných, to jest důkazů z povahy věci samé.

V kapitole o víře to naznačuje sněm vatikánský, když prohlašuje, že » Církev už sama sebou pro své podivuhodné rozšíření, pro svou vynikající svatost a nevyčerpatelné bohatství všech hodnot, pro svou katolickou jednotu je velkým a ustavičným motivem věrohodnosti a nevývratným svěděním svého božského poslání « (*Denz.* 1794). Tak na příklad založení Církve lze doložit četnými výroky Páně ; ale je třeba uvážit, že ty výroky byly proneseny jen příležitostně a že připouštějí i jiný výklad a že dokonce není niterně vylou-

čena možnost pozdější vsuvky. Avšak existence Církve je zdůvodněna i poměrem člověka k Bohu jakožto poměrem dítky k Otci, ideou lidského bratrství jakožto důsledku Božího synovství a konečně i společenským založením lidské přirozenosti. I vlastnosti Církve : jedinnost, svatost, obecnost, apoštolskost a neomylnost mají věčný důvod nejen ve slovech Páně, nýbrž i v samé podstatě Církve. Jiná nemůže být, má-li být Církví Kristovou.

Úkol theologie je jako úkol každé vědy vůbec nekonečný ; je takový i z toho zvláštního důvodu, že její předmět náleží do nadpřirozeného řádu a může tudíž být vyjádřen jen analogiemi, které i když už svou povahou jsou nedokonalé, mohou být nahrazeny lepšími. Proto musí theologie překonávat sebe samu, ovšem ne v tom smyslu, že by něco odvolávala, nýbrž v tom smyslu, že usiluje staré pravdy vyjádřit novým a přesnějším způsobem. Předmět theologie je tajemný. A proto i duše theologova by se raději pohřížila v posvátné mlčení, které by bylo před Božím majestátem více na místě než jakákoliv řeč o tom, jenž je Nevýslovný. Ale poněvadž Nevýslovný se vyslovil a Slovo tělem se stalo, není » řeč o božství « jen ryze lidská řeč, nýbrž řeč z rozumu osvíceného vírou. A v tom smyslu platí : *Theologia Deum docet, a Deo docetur et ad Deum ducit* — theologie učí o Bohu, učí se od Boha a vede k Bohu.

7. Tolerance

Tolerance není indiference. Indiference je totiž jakási nestrannost mezi pravdou a bludem. Lidé indiferentní si počínají, jako by pravda a blud měly stejné oprávnění na světě. Je to tím, že hledí na myšlenku jako na něco mrtvého. Ale myšlenka je živá. Každá myšlenka se může časem vtělit v čin. Myšlenka je buď dobrá nebo špatná. Poznává se to podle výsledků.

Nemůže dobrý strom nést ovoce špatné ani strom špatný ovoce dobré. Jako strom plodí podle své přirozenosti ovoce buď dobré nebo špatné, tak i myšlenka plodí buď dobro nebo zlo podle toho, je-li dobrá nebo špatná.

Dobrá myšlenka nemůže škodit. Špatná myšlenka nemůže prospívat. Myšlenka je zárodek, který se nerozvíjí vždy hned. Lidé jsou srozuměni, trestají-li se padělatelé peněz, drahokamů a potravin, ale zalykají se soucitem, jsou-li trestáni padělatelé pravdy. Lidé schvalují, je-li uvězněn člověk, který vypáčil pokladnu. Horšili by se, kdybychom jim řekli, že do žaláře patří člověk, který říká, že vylupovat pokladny je nevinná zábava. Je-li rozdíl mezi dobrými a špatnými skutky, není příčiny, proč by neměl být rozdíl mezi dobrými a špatnými myšlenkami. A nečiní-li se rozdíl mezi myšlenkou dobrou a špatnou, neměl by se ani činit rozdíl mezi dobrým činem pocházejícím z myšlenky dobré a špatným činem pocházejícím z myšlenky špatné.

Pravda slouží životu. Ta věta se ovšem nesmí obracet, aby se říkalo : co slouží životu, je pravda. To si myslí pragmatisté. Podle nich je pravda to, co prospívá. Ale právě oni by měli přijít k poznání, že jejich shovívavost ke všem myšlenkovým soustavám je neslučitelná se správným pojetím pravdy. Je-li pragmatismus koridor, z něhož je možno vejít do komnat nejrozličnějších filosofických systémů, byť vzájemně si odporujících, nelze se domnívat, že by v každé té komnatě byla pravda. Jest jen v jedné. V ostatních jsou bludy.

Pravda jest jen jedna. Má-li někdo pravdu, to jest je-li prost jakékoliv pochybnosti a správnosti svého poznání, není možné, aby rozumně připustil, že v téže věci mají pravdu i jiní, ač tvrdí opak. Tak zvaná úcta k cizímu přesvědčení není věcně nic jiného než neúcta k přesvědčení vlastnímu. Ctít můžeme cizí přesvědčení, jen když je správné. Nemůžeme uctívat blud — to by bylo největší potupou pravdy.

Pravda je princip lidského jednání. Neuzavírá se v ráj srdce, nýbrž chce proniknout do labyrintu světa. Kdyby se pravda skrývala, k ničemu by nebyla. Na její ústupnosti by bylo založeno světové panství bludu. Pravda je a musí být intolerantní. K její podstatě náleží potírat bludy. Kdyby to nečinila, k ničemu by nebyla. Jako jsme povinni milovat pravdu, tak jsme povinni nenávidět blud. Indiference je nesprávný poměr k pravdě. Intolerance je správný poměr k bludu. Tolerance je pak správný poměr k osobě. To je smysl hesla svatého Augustina : » nenávidět blud, milovat člověka. «

Prvotní církev nečinila valný rozdíl mezi bludem a člověkem. Bludař byl zosobněný blud. Svatý Jan varuje před stykem s bludaři : » Přichází-li kdo k vám a nepřináší toto učení, nepřijímejte ho do domu, ani ho nepozdravujte. Neboť kdo ho pozdravuje, zúčastňuje se ve skutcích zlých « (2 *Jan* 10-11).

Svatý Pavel nazývá bludaře dravými vlky nešetřícími stáda (*Skt* 20, 29). Titovi píše : » Člověka bludaře po jednom a druhém napomenutí se varuj věda, že takový člověk je převrácen a svým hříšným jednáním sám sebe odsuzuje « (*Tit* 3, 10-11). Když bludař Marcion potkal svatého Polykarpa a otázel se ho : » Poznáváš mne ? «, odpověděl mu : » Poznávám prvorozeného syna ďáblova « (*Brev. Rom.*). Svatý Antonín Egyptský tak se štítil styku s bludaři a rozkolníky, zvláště ariány, že říkal : » Člověk se k nim nemá ani přibližovat « (*Brev. Rom.*).

Ta tvrdost křesťanského starověku vrcholí u svatého *Jeronýma*. Posloucháme-li ho chvíli, cítíme, že nemá k bludařům ohledu. Helvidia na příklad nazývá sprostáčkem, jenž sotva přičichl k pramenům poznání : a jako Herostrat nevěda, jak by se proslavil, zapálil chrám Dianin v Efesu, tak zapálil Helvidius chrám těla Páně. Jeroným šlehá své odpůrce bičem satiry a karikuje neúprosně nejen blud, ale i osobu. Rufinovi píše : » Kdybys byl studoval, páchl by hrníček tvého malého

ducha tím, čím navřel. Voda nesmyje šarlatovou barvu z vlny. Osli a jiný dobytek i na nejdelší cestě poznávají zájezdné hospody, v nichž se jednou zastavili. Ty, který ses učil řecké literatuře bez učitele, se divíš, že jsem nezapomněl latinskou? « Směje se mu, že ví, jak Panna porodila, ale že neví, jak se narodil sám. Nazývá ho ohnivým mužem, Bar-Chochbou, původcem židovské vzpoury, který dechem rozdmýchával v ústech zapálenou slámu, aby se zdálo, že dýchá oheň, a druhým Salomoneem, který všechno osvětluje, kudy kráčí. Rufina nazývá Grunniem (Chrochtavcem), Calpurniem Lanariem (C. L. byl podle Plutarcha zrádce a vrah svého přítele Salinatora), skorpionem, excetrou (Plautův had) a Sardanapalem. V listě Rustikovi ho karikuje: » Nedivte se, že vystupoval veřejně v průvodu hlučících žvanilů. Vně Nero, uvnitř Cato, venkoncem míšenec, netvor různých, odporujících si přirozeností a podle slov básníka nová šelma: hlavu má lví, ocas dračí a tělo chiméří. « Podobně karikuje Vigilantia: » Vigilantius pochází z rodu lupičů a zběhů, jež kdysi Pompejus, zkrotiv Španěly, sehnal s Pyrenejských hor do města nazvaného proto Convenarum. Místo kříže třímá v ruce znamení satanovo, s nímž se vrhá na církevní obce galské « (Alois Lang, *Otec pouště svatý Jeroným*. Vyšehrad, Praha 1948).

Tu útočnost, zlobnou satiru, nenávistnou karikaturu bludařů si nemůžeme vysvětlit u světce, jaký byl svatý Jeroným, jinak než právě způsobem, jak křesťanský starověk pohlížel na bludaře. V těch chaotických dobách, kdy církev vedla úporné boje o čistotu nauky, nepřekvapuje, že se nevybíralo ve slovech. Kromě toho se zdá, že osobní sebecit nebyl ještě vyvinut k zvláštní jemnosti, a co snad lidem dneška zní tvrdě, nebralo se tehdy tuze ve zlé.

Celkem se v církvi zachovával předpis svatého Pavla v listu k Titovi (3, 10-11). Týž apoštol stanovil zásadu: » Služebník Páně se nemá hádati, nýbrž má

býti ke všem přívětivý, způsobilý vyučovati a trpělivý ; vlídně ať kárá odpůrce pravdy ! Snad jim dá Bůh někdy, že změní své smýšlení, aby poznali pravdu a aby vystřízlivěli z osidla ďáblova, který je poutá, aby mu byli po vůli » (2 *Tim* 2, 24-26). Ten text vysvětluje svatý *Tomáš* v tom smyslu, že ona vlídnost se vztahuje na první a druhé napomenutí : pakli se bludař ani potom neobráť, má být pokládán za člověka převráceného podle slov svatého Pavla (*Tit* 3, 10-11).

Zásady tolerance vykládá svatý *Tomáš* na různých místech *Summy* odpovídaje na rozličné otázky a námítky. Co se týče nevěřících a židů, kteří dosud víru nepřijali, praví, že nemají být k víře nuceni : neboť věřit je úkon vůle ; mají je však věřící nutit, je-li možno, aby nepřekáželi víře buď rouháním, buď zlomyslným přemlouváním, buď zjevným pronásledováním. Bludaři však a odpadlíci, kteří kdysi víru přijali, mají být nuceni, aby plnili, co slíbili, a zachovávali, co jednou na sebe vzali. Slíbit je úkon vůle, zachovat je však úkon povinnosti : přijmout víru je dobrovolné, zachovat ji, když byla přijata, je povinné. Nikdo z nás nechce, praví dále, aby nějaký bludař zahynul : avšak dům Davidův by nebyl v pokoji, kdyby nebyl býval zahuben Absolon, který bojoval proti otci : tak i Církev katolická, když zkázou některých zachraňuje ostatní, hojí bolest mateřského srdce osvobozením velikého množství lidí (*S th* 2-2 q 10 a 8).

Na otázku, smějí-li se věřící stýkat s nevěřícími, odpovídá, že to záleží na různých osobních, stavovských a časových okolnostech ; jsou-li někteří pevní ve víře, nemá se jim bránit, aby se nestýkali s nevěřícími, dá-li se čekat, že nevěřící se tím obrátí, a není-li obavy, že věřící přijdou o víru ; neučeným však a ve víře neutvrzeným se nemá dovolovat, aby se stýkali s nevěřícími, poněvadž je pravděpodobné, že by se převrátili ; zejména pak nemají mít důvěrné styky s nevěřícími, leda by to bylo nevyhnutelné.

Důležité je, jak vysvětluje, proč se mají trpět náboženské úkony nevěřících. Lidská vláda má původ ve vládě božské a má být její nápodobou. Bůh všemohoucí a nejvyšší dobrý dopouští některá zla na světě, ač by jim mohl zabránit. Dopouští je proto, aby jejich vymýcením nezanikla větší dobra nebo nenásledovala větší zla : tak i ti, kteří vykonávají lidskou vládu, správně činí, když trpí některá zla, aby některá dobra neutrpěla a nějaká horší zla nepovstala : přesto, že nevěřící svými náboženskými úkony hřeší, mohou být trpěni buď pro nějaké dobro, které od nich pochází, buď pro nějaké zlo, jemuž se má zabránit. A nakonec vysvětluje, proč církev někdy trpěla rity heretiků a pohanů : poněvadž jich bylo veliké množství (S th 2-2 q 10 a 9).

Není příčiny si myslit, že by praxe středověku byla horší než ty zásady. Ovšem pohlíželo se ve středním věku právě tak jako ve starém na nevěru a heresi především dogmaticky. Kořenem nevěry a herese zdálo se opovržení k evangeliu hlásanému církví. Proto se nevy světlovalo, proč je někdo nevěřící nebo bludař, nýbrž zjišťovalo se, je-li jím nebo ne.

» Je pravda, že ve středověku se konaly soudy nad bludaři a že byli bludaři upalováni. Ale to se nedálo jen v katolických zemích. I sám Kalvín dal upálit lékaře Serveta. V Duryňsku a Sasku byli novokřtělci trestáni smrtí. Podle protestantského theologa Waltra Köhlera považoval i Luther od roku 1530 trest smrti za oprávněný trest za jakékoli bludařství. Ta skutečnost, že i v nekatolických náboženských společnostech bylo stíhání bludařů zásadně schvalováno a tu a tam se i dalo, už sama dokazuje, že to stíhání nevzniklo z podstaty katolicismu, čili z nároku Cirkve být samospasitelnou. Povstalo spíše z byzantsko-středověkého pojetí státu, podle něhož každý útok na jednotu víry byl pokládán za útok proti jednotě a trvání říše, který bylo třeba trestat tehdejšími tvrdými právními prostředky. K tomu státně-politickému důvodu přistoupil i důvod duchovně-dějinný. Středověký člověk byl člověk ryze a cele náboženský. Pro něho nebylo neblahého rozporu mezi náboženstvím a mravností. Každý odpad od katolické

víry se jevil jako mravní zločin, jako jakási duševražda a bohovražda, hanebnější než čin nějakého otcovraha. Kromě toho byl středověký člověk založen logicky, ne psychologicky. S radostí z poznané pravdy nešlo ruku v ruce porozumění pro živé duševní podmínky poznání pravdy. Lidé se pohybovali v dialektických protikladech ano — ne, buď — anebo a nepřihlíželi dostatečně k tomu, že živý člověk, že život se nevyvíjí v příkrých protikladech ano a ne, pravdy a bludu, víry a nevěry, ctnosti a neřesti, nýbrž v plnosti přechodů a mezistupňů; že u člověka nezáleží jen na převaze pravdy, nýbrž i na zvláštní povaze jeho duchovosti, duševní přístupnosti, s níž přijímá pravdu. A poněvadž neměli pro to pestré bohatství duševní přístupnosti dosti bystré oko, byli nakloněni vidět všude tam, kde pravda byla popírána, hned zlou vůli (*mala fides*) a vynést rozsudek, i když ve skutečnosti poznání pravdy stály v cestě nepřekonatelné duševní překážky (*ignorantia invincibilis*) « (Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*. L. Schwann, Düsseldorf 1934, p. 214-15).

Teprve když na počátku novověku povstalo bludařů veliké množství, takže nemohli být vykořeneční, nýbrž buď trpění nebo získání, počalo se na bludařství hledět více psychologicky a byl hledán klíč k jejich srdci. Vůdcové katolické restaurace viděli příčinu herese více ve špatném životě než ve špatném myšlení. Pokládali ji spíše za mravní než myšlenkové poblouzení. Luther se jim jevil jako zoufalec, který nedovedl ovládnout svoji smyslnost a pod tlakem vnitřního neklidu dospěl k nauce o ospravedlnění pouhou vírou. Když přišli první jezuité do jižního Německa, hleděli ve styku s luterány projevit co nejvíce křesťanské lásky a zřetele k jejich předsudkům. Psal o tom *Favre Lainezovi* :

» Hledejme jejich dobrou vůli a důvěru přátelskou rozmluvou hovoříce o věcech, v nichž se srovnáváme, a vyhýbejme se hádce. Je třeba nejdříve je poučovat o tom, co by měli konat, a pak teprve, več by měli věřit : ne jak bylo zvykem v prvotní církvi, kdy lidé měli nejprve přijmout víru, která vzniká posloucháním, a potom teprve byli postupně vedeni ke konání

dobrých skutků. Dnes je třeba se pokusit, abychom je odvrátili od špatných cest dříve než podnikneme útok na jejich špatné učení. Kdyby sám Luther mohl být přiveden k ctnostnému životu, bylo by snadné získat ho opět pro Církev» (Francis Thompson, *Svatý Ignác z Loyoly*. Dobré dílo, Stará Říše 1922, p. 240).

Když dává svatý *Ignác* instrukce pražské koleji, přikazuje, aby se jeho duchovní synové snažili získat bludaře i rozkolníky, a to svatou horlivostí a touhou po spáse duší, příkladem v křesťanských ctnostech, nenuceným a laskavým stykem a ovšem duchovními cvičeními, přednáškami, výklady Písma i katechismu, horlivým vyučováním a zpovídáním (Jaroslav Ovečka, *Výbor z listů a instrukcí svatého Ignáce z Loyoly*. Vyšehrad, Praha 1940, p. 282-5).

I kontroverzní literatura jezuitská zachovávala převlivý tón. Když se řádový generál Aquaviva dověděl, že jeden z Otců napsal a rozšiřuje spis tupící Luthera, zakázal mu to s odůvodněním, že se nesluší na členy řádu takto psát, poněvadž jeho úkolem je bojovat skromností a pevnou naukou a ne urážkami a nadávkami. Ovšem, když luteráni nazývali jezuity »nejhoršími a nejohavnějšími zrádci a nepřáteli Krista a pekelnými ropuchami«, jistě nebylo lehké řídit se příkazy generála a vést polemiku jen »zbraněmi zdvořilosti« (René Fülöp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Eine Kultur- und Geistesgeschichte. Th. Knaur, Berlin 1929, p. 425). Zřetel k osobnosti, chápající láska, rozlišení osoby a názoru — to jsou základy tolerance v Církvi po koncilu tridentském. Neformulovali je dogmatikové, ale spravovali se jimi pastýři duší. Na prvním místě mezi nimi by mohl být uveden svatý *František Saleský*. Ale ten je tak znám svou vlídností a svými úspěchy u bludařů, že postačí uvést jen jednu epizodu, jak sám ji zaznamenal :

» Když jsem byl v Paříži a kázal v královnině kapli o posledním soudu, byla tam jedna slečna jménem Perdreauvillová, protestantka. Přišla ze zvědavosti. Uvázla však v sítích a po tom kázání se rozhodla, že se dá poučit a za tři týdny přivedla ke mně ke zpovědi celou rodinu. Byl jsem jim pak za kmotra při biřmování. Ale to kázání nebylo proti bludařství a přece dýchalo proti bludařství. Od té doby jsem říkával, že kdo káže s láskou, dosti káže proti kacírům, i když se s nimi nepře ani slovem « (*Oeuvres* XIV., p. 97-7).

Uvedené příklady a texty jsou stále časové. Dříve než se s někým přeme, musíme ho chápat a milovat. A vědět nejen, že je takový či onaký, nýbrž i proč je takový. Mnoho je v naší době lidí problematických, v jejichž povaze se mísí heterogenní vlivy dědičnosti, lidí s mozkiem skeptickým a srdcem věřícím, v jejichž nitru bojuje šlechtnost a nízkost, víra i nevěra, duch a tělo, Bůh a ďábel. Mnoho lidí s duší hamletovskou, kteří věčně uvažují: být či nebýt?, lidí s vůlí podloženou, kteří se nedovedou odhodlat k rozhodnému činu, mnoho lidí s červem svědomí, jenž neustává hlo dat, lidí jdoucích životem s pocitem prokletí. Mnoho lidí, jejichž životní úkol je větší než jejich síly. Mnoho lidí niterně rozpolcených: táhne je to stejně k výšinám i do propasti — stojí uprostřed a jsou stále na rozpacích. Mnoho lidí trápících se umělými představami o štěstí a moci. Mnoho lidí neukázněných, s primitivními pudovými reakcemi, kteří jsou rychle se vším hotovi a své ukvapení pak nedovedou napravit. Mnoho lidí trpících duševními úbytěmi, kteří mají dosti dobré vůle, ale potřebují pevné vůdčí ruky.

Mnoho je v našem věku lidí skeptických, kteří pochybují o smyslu života. Mnoho lidí intelektualisticky pochybovačných, kterým je předem odporné vše, co se nazývá dogmatem. Mnoho lidí citově pochybovačných, kteří pro své utrpení ztratili nejprve důvěru a pak i víru v Boha.

Mnoho je v našem věku lidí autonomních, kteří si myslí, že si sami mohou tvořit své mravní normy. Mnoho lidí anarchisticky založených, kteří se vzpírají jakékoliv mravní autoritě, mnoho lidí sekularizovaných, kteří vylučují vše nadpřirozené a nahrazují etiku hygienou, ducha tělem. Mnoho lidí naturalistních, pro něž vyšší pojetí života a ideály neznamenaají nic a příjemné věci života vše.

Tu nestačí být theologem. Tu je třeba rozumět všem těm lidem a nést jim lásku. Tu nestačí být skvělým debatérem a umlčovat odpůrce palcátem logiky. Lidé dneška jsou lidé negace a proto je nelze získat negací, nýbrž jen kladem porozumění. Nestačí být výmluvným kazatelem, který hřmí lidem do duší, až se otřásají prostory chrámu. Je třeba dát duším živný chléb pravdy a ukazovat jim cestu věčného pokoje. A hlavně je třeba mít na zřeteli, že nějakou všeobecnou misijní šablonou se nepořídí nic. Moderní člověk je individualista. A i kdyby nebyl, je bytostí individuální. Bez zvláštního ohledu na osobní stránky a potřeby se pořídí s moderními lidmi právě tak málo, jako by se pořídilo v nemocnici, kdyby se všem nemocným dával jeden a týž lék. A ovšem bez lásky se s nimi nepořídí vůbec nic.

8. *Člověk, tvor náboženský*

Náboženství je poznání a milování Boha. Ctnost nábožnosti souvisí podle svatého *Tomáše* se spravedlností, která učí dávat každému, což jeho jest (Š th 2-2 q 80 a un). Nábožný je ten, kdo dává Bohu, co je Božího. Zbožného člověka nazývá Písmo »spravedlivým«.

Náboženskost je obecná lidská vloha. Za určitých okolností může ta vloha být zanedbána, ale může se kdykoliv projevit a úplně se neztrácí nikdy. Mluvívá se

o » náboženském založení « a to založení se připisuje některým lidem na vysvětlení nebo omluvu jejich víry. Takové omluvě by na druhé straně odpovídala omluva nevěry jako prostého nedostatku » náboženského založení «. Ale tak prosté to s tím založením není. Mohlo by se analogicky mluvit i o » sociálním založení « a člověk obviněný z krutosti k svým bližním by se mohl vymlouvat na nedostatek sociálního založení. Taková výmluva se neuznává. Skutečnost se bere tak, jak je : byla porušena spravedlnost a ten, kdo se toho dopustil, je vinen, ať je založen jakkoliv. Stejně je to s nenábožností : je to odepření povinné úcty Bohu a tudíž porušení spravedlnosti, které nelze omlouvat nějakým nedostatkem náboženského založení.

Nenáboženskost některých lidí je zřídka skutečný nedostatek víry v Boha : bývá to spíše odmítání buď určité nebo každé f o r m y náboženství nebo jen odpor proti naivním náboženským představám, jak v duši utkvěly z dětství, proti nesprávně pochopeným naukám nebo vnuceným náboženským úkonům, pod jejichž tlakem vlastní náboženská vloha byla již v mládí udušena. Obecnost náboženské vlohy nejlépe dokazuje běžná zkušenost, že každému člověku je něco nejvyšší hodnotou a konečným smyslem života. A není-li to Bůh, je to nějaká modla na trůn Boží povýšená : věda, umění, stát, kulturní pokrok, stroj, člověk, smyslová rozkoš v jakékoliv podobě. Náboženský orgán může zakrnět anebo být zkomolen u toho neb onoho jedince, ale to neznamená, že člověk jako takový je tvor nenáboženský. Jako afasie, anesthesie nebo barvoslepost některých lidí není důkazem, že člověk je tvor nemluvicí, necitný nebo slepý, a jako pomatenost některých lidí není důkazem, že člověk je tvor nerozumný, tak ani nenábožnost některých lidí nedokazuje, že člověk je tvor nenáboženský.

Že člověk je bytně tvor náboženský, ukazuje nejlépe skutečnost, že moderní člověk, třeba se odloučil od Církve, od Krista a od Boha, stále hledá náhradu

za to, co opustil nebo ztratil. Moderní člověk odmítá osobního Boha. Ale vzápětí jej nahrazuje bohem jiným. Něčím omezeným a relativním. A to něco zabsolutňuje.

Tím náhražkovým bohem jsou především peníze. Peníze, původně směnný prostředek, přestávají být prostředkem a stávají se cílem. V kapitalistickém řádu je zlato zabsolutněno. Vše na světě se opotřebovává, chátrá, stárne a pozbývá na ceně. I člověk ztrácí cenu, neboť žije v čase, stárne, ochabuje, slábne a umírá. Jen peníze nestárnou ani neumírají. Naopak, přibývá jich, jsou-li uloženy na úroky. Proto každý hledí získat peníze a bezpečně si je uložit. Místo aby sloužily, peníze vládnou. Stávají se něčím svrchovaně žádoucím, vyhledávaným a ctěným. Jsou měřítkem, smyslem a zákonem života.

Druhým náhražkovým bohem je moderní stát. I stát je ve své podstatě jen prostředek k cíli, totiž k uskutečnění obecného blaha. I stát má sloužit a to tak, aby při nejvyšší možné míře svobody a blaha jedinců bylo dosaženo co možná nejvyšší míry blaha obecného. Ale moderní stát není již prostředkem, nýbrž něčím svébytným, je to jakési *ens a se*, jemuž se musí všechno podrobit.

Třetím náhražkovým bohem moderní doby je člověk sám. Není-li osobního Boha, je nejvyšší bytostí na světě člověk, bytostí svrchovanou, svézákonnou a podmíněnou nanejvýš vztahem k přírodě. Přírodu však ovládá a prohlašuje, že ji změní. Pozemský život člověka není službou Tvůrci, nemá smysl ve vztahu k věčnosti, má smysl jen v čase. Proto časné zájmy, výkony a dovednosti se zabsolutňují. Věda, technika, umění, ekonomie, politika, sport se zcela osamostatňují a vymykají mravnímu řádu. Člověk se cítí ve svém tvoření bytostí vševládnou a všemocnou přesto, že výsledky se nakonec obracejí proti němu. Technické vynálezy znamenají sice pokrok a obohacení lidského života, ale také se stávají nástroji záhuby. Věda nestačí nahrazovat škody způsobené úpadkem mravnosti, umění nedovede

nahradiť vyšší duchovní radosti, ekonomie a politika nedovedou učinit člověka šťastným a dokonce ne lepším. Moderní člověk však přesto uctívá sám sebe, věří v sebe a chce si pomoci sám. Mythus sebezbožnění se nejzřetelněji projevuje v sociálních fikcích, optimistic-kém plánování, nekritické sebechvále a plané sebedůvěře režimů, stran, ideologií a obecném přesvědčení, že člověk jako druh je na vrcholu vědy, umění, síly, osvěty a pokroku.

Kristus předpověděl, že přijdou nepraví, to jest náhražkoví Kristové a budou činit veliké divy. Ti nepraví Kristové již jsou na jevišti dějin i se svými technickými, hospodářskými a politickými divy. A jako Kristus přišel jako osvoboditel z duchovní a mravní bídy, tak i nepraví Kristové přicházejí s fikcí svobody, za kterou se však skrývá nesvoboda. Člověk zdánlivě osvobozený technikou se stává otrokem stroje, zdánlivě osvobozený sociální a hospodářskou organizací se stává jen kolečkem ve společenském stroji, člověk zdánlivě osvobozený politikou se stává loutkou novinové a rozhlasové sugesce a hlasovacím materiálem u volebních ureň.

Homérovo vzývání Múz a Sokratovo pokorné naslouchání daimoniui bylo předtuchou Letnic. Duch svatý sestoupil jako osvěcovatel mysli a rozněcovatel srdce. Moderní člověk nevěří v Ducha svatého. Nevěřící, že by mu mohlo být něco dáno shůry. Duch je mu pouhý epifenomen dějství hmotného. Není ducha bez hmoty. Na počátku byla hmota. Hmota je bytí prvotné, duch je bytí druhotné. Duch se vynořuje z hmoty, ale zůstává s ní sourodý. Všechna tvůrčí činnost ducha je *in potentia* obsažena v prabuňce, podle psychoanalytiků Freudovy školy v podvědomí individuálním, podle psychosyntheticů Jungovy školy v podvědomí kolektivním. Duch je ukryt v hlubinách prahmoty, praživotu a nevědoma. A tak víra v Parakleta je nahrazena vírou v duchovou potencialitu hmoty, životního elánu, sexu, vůle k moci nebo nevědoma.

Křesťan věří v obcování svatých, to jest v živé a ústrojné společenství všech, kdož jsou v lásce oddáni Bohu. Středem toho společenství je Kristus : v něm a skrze něho nesou jedni břemena druhých vzájemně si pomáhající modlitbami a oběťmi.

Moderní člověk je odloučen od Krista a tím i od svých bratrů. Ale jakkoliv je mu cizí společenství oběti a modlitby, poněvadž se nemodlí a smysl oběti nechápe, přece jen touží dorozumět se s lidmi, pořád všechno sjednocuje, vytváří spolky, kluby, ligy, stavovská a zájmová sdružení, stále se ohlíží, co řekne cizina, navazuje mezinárodní styky, a to nejen politické a obchodní, nýbrž i kulturní, umělecké a sportovní, pořádá konference a kongresy — a přece nikdy nebylo tolik nedorozumění a nevraživosti mezi lidmi a národy jako právě dnes. Člověk člověku nerozumí. Nejzřetelněji se to jeví právě v životě mezinárodním : pojmy svoboda, právo, demokracie, spravedlnost, mír mají u různých lidí i národů různý rozsah i obsah. Po stránce duchovní nikdy nebyl člověk člověku tak vzdálen jako dnes. A přitom jsou vzdálenosti zmenšeny a takřka překonány telegrafem, telefonem, rozhlasem, televizí a letadlem. Fysicky nikdy nebylo tak blízko od člověka k člověku. Sblížení fyzické a technické na straně jedné a odcizení duchovní a mravní na straně druhé. Ztracené duchovní společenství (*communio*) má být člověku nahrazeno vnějším stykem (*communicatio*).

Od počátku hlásá křesťanství vzkříšení těla. Vstal-li Kristus, vstaneme i my, učí svatý Pavel. Křesťanské učení není jen učení o nesmrtelnosti duše, nýbrž učení o nesmrtelnosti celého člověka. Moderní člověk se vzdal víry v nesmrtelnost. Smrtí tělesnou se končí vše : duše i tělo. Ale je tu nesmrtelnost náhražková. Člověk je nesmrtelný v dětech, v národě a lidstvu. Je nesmrtelný ve svých dílech vědeckých a uměleckých, je nesmrtelný v paměti lidské a může vejít do dějin jako válečný hrdina. A je nesmrtelný také ve smyslu hrubě materiálním,

když totiž se jeho tělo vrátí do země a stane se živnou látkou rostlin a tím i živočichů.

Křesťan věří v život věčný. Tu víru si moderní člověk nahrazuje mythem o ráji pozemském. Člověk je totiž hledač ztraceného ráje, bytost žijící vlastně ne v přítomnosti, která je šedá a bědná, ale v budoucnosti, která slibuje, co nedala minulost. Proto si slibuje člověk a dává si slibovat. A tak dopřává sluchu prorokům pozemského ráje a časné blaženosti. Eugenikové mu slibují ráj fyzické i duševní zdatnosti, hygienikové a sportovní fanatikové ráj tělesné síly a obratnosti, makrobiotikové ráj dlouhověkosti, sociální revolucionáři ráj hmotného blahobytu, etičtí revolucionáři ráj sexuální promiskuity, estetikové ráj vyšších uměleckých požitků, euthanatikové ráj bezbolestné smrti.

Jaké je tedy kredo moderního člověka? Je to směs heresí a mytů, které se nám při bedlivém zkoumání jeví jako znetvořeniny a jakési odmocniny křesťanských věroučných pravd. Je to kredo prázdnoty, nicoty a marnosti. Je to náhražka a zároveň paskvil křesťanského kredo dosazující místo absolutna relativno, místo jistoty iluzi, místo věčných hodnot časné hodnoty, místo niternosti vnějškovost, místo lásky násilí, místo ducha hmotu, místo božských věcí věci lidské. Je to kredo bídy ztraceného syna, který opustil otcovský dům a sedí u svých vepřů žádaje nasytit se mlátem.

Tertullian říká, že duše je od přirozenosti křesťanská (*anima naturaliter christiana*). To nelze brát v tom smyslu, že by duši bylo nějak vlastní to, co je podstatou křesťanství, totiž nadpřirozená milost jakožto spojení člověka s Bohem. Ale lze tomu rozumět tak, že lidská duše má potřebu nadpřirozena, žízeň absolutna, nepřekonatelnou touhu po věčnosti. Je tedy křesťanská svými schopnostmi, tužbami a potřebami. Lze opustit otcovský dům. Ale nelze nikde jinde najít domov. Nelze z paměti vyhladit vzpomínky. A nelze se zbavit tesknosti. Moderní člověk opustil dům víry. Ale nemůže žít bez

víry. Nemá-li víru pravou, upadá v pavíru, ve víru zvrhlou, převrácenou a zpozemšťelou. A nectí-li Boha pravého, ctí boha náhražkového. A neklaní-li se Tvůrci, klaní se tvorstvu. I v tom svém bloudění je to *anima christiana*, poněvadž hledá to, co je ve skutečnosti jen v Bohu. I když Boha popírá, vyznává ho nepřímými ilusemi a fikcemi. Právě skutečnost, že zabsolutňuje relativno, dokazuje, že nedovede a nemůže žít nenábožensky. A proto všechna novodobá hnutí sociální, hospodářská a politická jsou vlastně hnutí náboženská a obsahují prvky mystické, mesiášské a apokalyptické. *Berdjajev* soudí, že vstupujeme do nového středověku :

» Žijeme v době odhalení a odkuklení. Odhaluje se a obnažuje povaha humanismu, který se v jiných dobách jevil tak nevinným a vznešeným. Není-li Boha, není ani člověka — to je zkušenost naší doby. Odhaluje se a odkrývá i povaha socialismu, zjevují se jeho poslední hranice, ukazuje se, že není myslitelná nenábožnost, náboženská neutralita a že proti náboženství živého Boha stojí jen náboženství ďábla, proti víře v Krista jen víra v Antikrista. Rozklad neutrálního, světsky humanistického světa, vynošení protichůdných principů ve všem, znamená konec nenáboženského období nového věku a počátek náboženského období nového středověku. To neznamená, že v novém středověku se bezpodmínečně rozšíří náboženství pravého Boha, nýbrž znamená to spíše, že v té době se život po všech stránkách postaví pod znamení náboženského boje, náboženské polarisace a vytyčení posledních náboženských principů. Doba lítého zápasu mezi náboženstvím Božím a náboženstvím ďáblovým, mezi principy křesťanskými a protikřesťanskými, bude mít ráz ne světský, nýbrž náboženský, sakrální, i když by kvantitativně nabylo převahy náboženství ďáblového a duch Antikristův « (*Nikolaus Berdjajev, Das neue Mittelalter. Betrachtungen über das Schicksal Russlands und Europas. Otto Reichl, Darmstadt 1927, p. 23-4*).

Hlubším pozorovatelům se jeví novodobé dějiny lidstva jako obrovské *reductio ad absurdum*, jako grandiosní, ale strašný důkaz, že člověk bez Boha musí za-

hynout. Máme čekat, až se ta redukce dovrší nejhroznějšími katastrofami? Složit ruce v klín a přihlížet, jak se řítí sloupy víry a kultury, abychom teprve na jejich troskách vztýčili prapor křesťanského vítězství? Lze se nadít, že celé lidstvo si na křižovatce dějin uvědomí tíhu své bezmocnosti a hrůzu své zrady? Neuvědomí si to lidstvo celé. A neuvědomí si to mrtví. Svět nepochopil smysl dosavadních běd. Ale musí jej pochopit ti, kteří jsou prvotinami Ducha, královským kněžstvem a lidem Božím. A nesmějí v blud uvedení býti vyvolení, onen *pusillus grex*, o němž mluví Pán.

Množství není vždy nositelem pravdy. Ale pravda není plně pravdou, nevtělí-li se v skutečnost. Svět je aspoň v tom smyslu křesťanský, že posuzuje strom podle ovoce. I když nevěří slovům, dává se přesvědčovat činy. I když slova víry mu jsou slovy prázdnými, věří skutkům víry. I když nevěří filosofům a theologům, věří lásce. I když odmítá metafysické důkazy Boží jsoucnosti, je ochoten přijmout sociální důkaz, že Bůh je v srdcích, že je ve spravedlivém sociálním a hospodářském řádu, že je v účinném milosrdenství a opravdové lásce blíženské.

Křesťanství je zvěst o vtěleném Slově. Slovo nezůstalo Slovem, nýbrž stalo se tělem a přebývalo mezi námi. Na počátku evangelia přijímá Maria andělské poselství o vtělení Slova. Souhlasí a přisvědčuje jako zástupkyně lidského rodu: »Aj, já služebnice Páně, staniž se mi podle slova tvého!« Zvěst nezůstává zvěstí, nýbrž stává se skutečností. FIAT odpovídá Maria. A jiná nemůže být ani naše odpověď.

BIBLIOGRAFIE

- August Adam, *Spannungen und Harmonie*. Erwägungen über den Zusammenhang von Dogma und Leben. Butzon & Bercker, Kevelaer Rld 1941.
- Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*. L. Schwann, Düsseldorf 1934.
- Karl Adam, *Jesus Christus*. Haas & Grabherr, Augsburg 1934.
- M. C. D'Arcy, *The Foundations of Belief*. Longmans, Green Co., London 1931.
- Antonius M. Arregui, *Summarium theologiae moralis*. Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1952.
- Hilaire Belloc, *The Question and the Answer*. The Bruce Publishing Co., New York - Milwaukee-Chicago 1932.
- Nicolas Berdiaeff, *De la dignité du christianisme et de l'indignité des chrétiens*. Éd. » Je sers », Paris 1931.
- P. Pinard de la Boullaye, *Etude comparée des religions*. Beauchesne, Paris 1922/25.
- A. Bouyssonie, *Bataille d'idées sur les problèmes de Dieu, du Bien, du Vrai*. Beauchesne, Paris 1923.
- Silv. M. Brait, *Církev*. Studie apologeticko-dogmatická. Edice Krystal, Olomouc 1946.
- Silv. M. Brait, *Podstata křestanství*. B. Rupp, Praha 1947.
- Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Bloud et Gay, Paris 1924/36.
- Henri Bremond, *Prière et poésie*. B. Grasset, Paris 1938.
- M. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*. Letouzey, Paris 1911.
- Abbé de Broglie, *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*. Bloud, Paris 1911.
- Abbé de Broglie, *Religion et critique*. Victor Lecoffre, Paris 1906.
- Cuthbert Butler, *Western Mysticism*. E. P. Dutton, New York 1922.
- Edme Caro, *L'idée de Dieu*. Hachette, Paris 1864.
- Reginald M. Dacík, *Prameny duchovního života*. Edice Krystal, Olomouc 1947.
- Christopher Dawson, *Pokrok a náboženství*. Historická úvaha, Universum, Praha 1947.

- Alois Dempf, *Religionsphilosophie*. Jakob Hegner, Wien 1937.
- Cyril Dudáš, *Náboženský svetonáhľad*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1943.
- Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques*. Payot, Paris 1951.
- Mircea Eliade, *Traité de l'histoire des religions*. Payot, Paris 1949.
- Rudolf Eucken, *Können wir noch Christen sein?* Veit, Leipzig 1911.
- Karl Feckes, *Das Mystrium der Kirche*. F. Schöningh, Paderborn 1935.
- A. Gardeil, *Crédibilité et l'apologétique*. J. Gabalda, Paris 1928.
- A. Gardeil, *La vraie vie chrétienne*. Desclée de Brouwer, Paris 1935.
- Igino Giordani, *Cattolicità*. Morcelliana, Brescia 1938.
- Diego Hanns Goetz, *Der begnadete Mensch*. Herder, Wien 1941.
- Leonce de Grandmaison, *Personal Religion*. Sheed and Ward, London 1929.
- J. Guittou, *La pensée moderne et le catholicisme*. F. Aubier, Paris 1947.
- Jozef Hanko, *Rozumná viera*. Vojtech Čelko, Trenčín 1944.
- Josef Hanuš, *Úvod do srovnávací vědy náboženské*. V. Kotrba Praha 1920.
- Theodor Haecker, *Schöpfer und Schöpfung*. J. Hegner, Leipzig 1934.
- Josef Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiöse Problematik*. F. Schöningh, Paderborn 1937.
- Johannes Hessen, *Die Religionsphilosophie des Neukantianismus*. Herder, Freiburg im Br. 1924.
- William Ernest Hocking, *Living Religions and World Faith*. B. Allen and Unwin, London 1940.
- Joseph Huby, *Christus*. Manuel d'histoire des religions. B. Beauchesne, Paris 1923.
- Cyril Jež, *Osobní Bůh a náboženství*. Česká liga akademická, Praha 1923.
- Régis Jolivet, *Le Dieu des philosophes et des savants*. Arthème Fayard, Paris 1956.
- Wilhelm Keilbach, *Die Problematik der Religionen*. Eine religionsphilosophische Studie. F. Schöningh, Paderborn 1935.
- Ignaz Klug, *Der katholische Glaube in seinen grundlegenden Wahrheiten*. F. Schöningh, Paderborn 1937.
- Ludwig Kisters, *Die Kirche unseres Glaubens*. Herder, Freiburg im Br. 1935.

- Ludwig Kisters, *Unser Christusglaube*. Herder, Freiburg im Br. 1937.
- Alois Kudrnovský, *Apologetika*. V. Kotrba, Praha 1932.
- G. Van der Leeuw, *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. Ernst Reinhardt, München 1925.
- G. Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*. Alcan, Paris 1940.
- Robert Linhardt, *Unser Glaube*. Einführung in die Geisteswelt des katholischen Dogmas. Herder, Freiburg im Br. 1931.
- Charles Loyson, *L'athéisme contemporain*. Fischbacher, Paris 1907.
- Henri de Lubac, *Catholicisme*. Les aspects sociaux du dogme. Éditions du Cerf, Paris 1946.
- Henri de Lubac, *L'origine de la religion*. In : *Essai d'une somme catholique contre les Sans-Dieu*, ouvrage dirigé par Ivan Kologrivov. Ed. Spes, Paris 1937.
- Henri de Lubac, *Surnaturel*. Études historiques. Aubier, Paris 1946.
- A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*. Tyrolia, Innsbruck 1934.
- Joseph de Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*. Garnier Freres, Paris 1922.
- J. Maréchal, *Etudes sur la psychologie des mystiques*. Alcan, Paris 1924.
- J. Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*. Alcan, Paris 1924.
- Jacques Maritain, *Questions de conscience*. Desclée de Brouwer, Paris 1938.
- Cecil B. Martin, *The Decline of Religion*. G. Allen and Unwin London 1941.
- C. C. Martindale, *Does God matter for me?* Rich & Cowan, London 1937.
- Fritz Medicus, *Das mythologische in der Religion*. Eugen Eentsch Erlenbach-Zürich 1944.
- Pietro Mignosi, *Ragione e rivelazione*. La Tradizione, Palermo 1930.
- Emmanuel Mounier, *L'affrontement chrétien*. Éd. de la Baconnière, Neuchatel 1945.
- Hermann Muckermann, *Die Religion und die Gegenwart*. Fredebeul & Koenen, Essen 1935.
- Heinrich Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung*. Eine Besinnung auf die Grundfragen der katholischen Theologie. Herder, Freiburg im Br. 1940.
- Rudolf Otto, *Das Heilige*. C. H. Beck, München 1936.

- Jaroslav Ovečka, *Úvod do mystiky*. V. Kotrba, Praha 1948.
- Umberto A. Padovani, *La filosofia della religione e il problema della vita*. Vita e Pensiero, Milano 1937.
- Giovanni Papini, *Lettere agli uomini di Papa Celestino Sesto*. Valecchi, Firenze 1946.
- Dominik Pecka, *Cesta k pravdě*. Vyšehrad, Praha 1947.
- Dominik Pecka, *Moderní člověk a křesťanství*. Vyšehrad, Praha 1948.
- T. L. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. J. Vrin, Paris 1931.
- Erik Peterson, *Was ist Theologie?* Peter Hanstein, Bonn 1925.
- Michael Pfliegler, *Der lebendige Christ vor der wirklichen Welt*. Gesammelte Gewissenserforschungen. Tyrolia. Innsbruck-Wien-München 1937.
- Michael Pfliegler, *Der Mensch der Kirche*. Amandus-Edition, Wien 1946.
- A. Poulain, *Les grâces de l'oraison*. Beauchesne, Paris 1922.
- Karl Prümm, *Christentum als Neuheitserlebnis*. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung. Herder, Freiburg im Br. 1939.
- Erich Przywara, *Christliche Existenz*. Jakob Hegner, Leipzig 1934.
- Erich Przywara, *Religionsbegründung*. Max Scheler - J. H. Newman. Herder, Freiburg im Br. 1923.
- Arnold Rademacher, *Der Glaube als einheitliche Lebensform*. Peter Hanstein, Bonn 1937.
- Arnold Rademacher, *Religion et vie*. Éditions de la Cité chrétienne, Bruxelles 1934.
- Arnold Rademacher, *Religion und Bildung*. Eine Kulturphilosophische Betrachtung. Peter Hanstein, Bonn 1935.
- Hugo Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*. Herder, Freiburg im Br. 1939.
- Maximilianus Rast, *Theologia naturalis*. Herder, Friburgi Brisgoviae 1939.
- Jacques Rivière, *A la trace de Dieu*. Gallimard, Paris 1934.
- Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Fischbacher, Paris 1897.
- Auguste Saudreau, *La piété à travers les âges*. Téqui, Paris & Brunet, Arras 1927.
- Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*. A. Colin, Paris 1904.
- Charles Secrétan, *La raison et le christianisme*. Payot, Paris 1863.
- Paul Schebesta, *Ursprung der Religion*. Morus-Verlag, Berlin 1961.

- J. Fulton Sheen, *The Foundations of Theism*. The Bruce Publishing Co., Milwaukee 1932.
- Matthias Joseph Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Herder, Freiburg im Br. 1941.
- Matthias Joseph Scheeben, *Natur und Gnade*. Kösel-Pustet, München 1935.
- Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*. Der Neue Geist, Berlin 1933.
- Hermann Schmidt, *Organische Aszese*. Ein zeitgemässer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung. F. Schöningh, Paderborn 1952.
- Albert Schweitzer, *Kultur und Ethik*. C. H. Beck, München 1923.
- Charles de Smedt, *Notre vie surnaturelle*. Ses principes, ses facultés, les conditions de sa pleine activité. Albert Dewit, Bruxelles 1912.
- Vladimír S. Solovjev, *Duchovní základy života*. Družstvo přátel Studia, Praha 1923.
- Emilián Soukup, *Filosofie náboženství*. Vyšehrad, Praha 1935.
- F. van Steenberghen, *Dieu caché*. Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1961.
- Anselm Stolz, *Theologie der Mystik*. Pustet, Regensburg 1936.
- Heinrich Straubinger, *Einführung in die Religionsphilosophie*. Herder, Freiburg im Br. 1929.
- C. A. Strong, *A Creed for Sceptics*. Macmillan Co., London 1936.
- Juraj Šimalčík, *Milost Božia a človek*. Lev, Ružomberok 1939.
- Juraj Šimalčík, *Vesmír a Boh*. Spolok sv. Vojtecha, Trnava 1944.
- Ad. Tanquerey - J. Gautier, *Abrégé de théologie ascétique et mystique*. Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome 1927.
- Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres*. Desclée de Brouwer, Louvain 1946.
- Claude Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*. Éditions du Seuil, Paris 1966.
- Julius Tyciak, *Erlöste Schöpfung*. Pustet, Regensburg 1938.
- Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*. Espasa-Calpe, Buenos Aires 1944.
- A. Vermeersch, *Tolerance*. R. And T. Washbourne, London 1913.
- Franz Werfel, *Velká otázka*. Edice Akord, Brno 1936.
- Wilhelm Windelband, *Das Heilige*. Skizze zur Religionsphilosophie. J. C. B. Mohr, Tübingen 1916.
- Paul Wyser, *Theologie als Wissenschaft*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnis. A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937.

INDEX JMENNÝ

- Adam, August III 383
 Adam, Karl III 378, 405
 Adler, A. II 157, 169
 Ach, N. II 142
 Allers, R. II 155, 158, 226-227, 305, 347, 377
 Ambroise, G. II 188
 Anaxagoras I 122
 Anderson, C. D. III 244
 Andronikos z Rhodu III 320
 Arinterro, J. G. III 387
 Aristoteles I 57-58 ; II 181, 271, 326 ; III 167, 290, 309, 330
 Arndt, E. M. II 202
 Arrou, P. II 84
 Athenagoras I 122
 Audisio, G. II 81
 Augustin I 8, 10, 163-183 ; II 23, 67, 154, 215 ; III 159, 198, 329, 354, 375
 Aurobindo I 57-58
 Avicenna I 187

 Bachelard, G. III 246, 249, 270
 Baer I 304
 Barrès III 180
 Basch, V. III 165-167
 Basilios I 152
 Baudoin, Ch. III 110
 Beethoven, L. von III 184
 Behn, S. III 20

 Bellon, K. L. II 364 ; III 193
 Benoit, P. III 186
 Benedikt XIV III 84
 Benz, E. III 153
 Berdjajev, N. A. I 58-60, 353, 367-368 ; II 119, 254, 259, 423-427 ; III 382, 414
 Bergson, H. I 325-328 ; II 106, 112, 129, 250, 347 ; III 142, 350
 Bernard, Claude II 24, 103 ; III 255-6
 Berne-Joffroy, A. II 412
 Bertin, L. II 9
 Bezděk, Ct. II 117
 Bing, R. II 317
 Binder, J. III 40-42
 Bláha, A. II 373
 Bleuler II 11
 Blondel, G. II 347
 Blondel, M. III 319
 Boethius II 196
 Bohatec, J. I 286
 Bonaventura I 223-250
 du Bos, Ch. III 164, 188-189
 Böttcher, A. III 134
 Bovet, Th. II 115, 317
 Bouglé, C. II 75
 Bounoure, L. III 257
 Bourget, P. III 314
 Bouthoul, G. II 353
 Boutroux, P. III 305
 Boykott III 98

- Brandenstein, B. von I 394
 Bremond, H. III 158, 389, 392
 Bréhier, E. III 296
 Brentano, F. I 199
 Breysig, K. II 401, 435
 Brinkmann, D. III 111, 151
 Brinton, D. G. I 13
 Broca, P. I 13
 de Broglie, Louis I 235 ; III 222, 256
 Brunner, E. I 52 ; II 442
 Bubán, J. III 79-80
 Buckle II 73
 Buddha I 104-105
 Burckhardt, J. I 252 ; II 415 ; III 109
 Burgauer, V. II 303
 Bühler, K. II 142
 Busch, W. III 347
 Buytendijk, F. II 35

 Campbell, R. I 392
 Carey, H. III 99
 Carlyle, Th. III 109
 Carus, G. II 329
 Catone, R. II 125
 Carrel, A. I 45-46 ; II 188, 306 ; III 65-66, 194
 Cicero II 271 ; III 353
 Claudel, P. III 386
 Cohn, J. III 39
 Comte, A. I 311-314 ; III 228, 320, 367
 Corman II 64
 Cortés, D. II 438
 Coudenhove-Kalergi, R. N. III 116-117, 125, 142
 Coué, E. II 114
 Cox Miles, C. II 308
 Croce, B. II 46

 Čapek, J. I 73-74
 Černocký, K. II 138
 Černý, V. III 174
 Čikobava II 50

 Dacík, R. M. III 83, 388
 Dacqué, E. I 56-57
 Dalton III 242
 Dampier, W. C. III 234
 Daniel II 424
 Darwin, Ch. I 304 ; II 15
 Dawson, Ch. III 33, 370
 Delacroix III 186
 Delay, J. II 110-111
 Delbet, P. II 82
 Delp, A. I 44
 Demangeon II 74
 Demokritos I 122-124
 Demolins, E. II 72
 Dempf, A. III 47
 De Saussure II 38
 Descartes, R. I 253-262 ; II 196 ; III 303
 Dessauer, F. II 2, 38, 239 ; III 67, 120, 131, 148
 Diesel, E. III 118, 121, 149
 Dilthey, W. II 152, 167, 417 ; III 48, 297
 Diogenes Laertios II 259
 Dingler, H. III 269
 Dionysios Alexandrinus I 162
 Dionysius Mysticus I 163
 Dostojevskij, F. M. II 288
 Dratvová, A. II 311
 Driesch, H. II 11s, 111, 124, 143 ; III 260, 265
 Duhamel, G. II 85, 88 ; III 110
 Durkheim, E. I 24

Dvořák, Max III 200
Dwelshauvers, G. II 95, 97, 151

Ebner, F. I 368 ; II 42
Eddington, A. III 231, 235, 271
Ehrenfels, Ch. von II 138, 149;
III 22

Eckstein, H. II 244
Einstein, A. III 247
Eliot, T.S. III 9
Empedokles I 121-122

Engarrand, G. I 13
Engels, F. I 24
Engliš, K. III 50, 94
Enriques, F. III 224, 233
Epikuros I 139-141

Erman, A. I 93
Ernst, P. III 197
Estang, L. III 385
Eucken, R. III 381
Everett II 29
Eymieu, A. II 114

Faraday I 304
Faure III 159
Feuerbach, L. I 305-307 ; III
354

Fichte, J. G. I 294-295 ; III 35
von Ficker, H. II 61

Filon I 141-142

Filová E. II 21

Fiszer, Émilie III 222

Flaubert, G. III 186

Flechsigt II 105

Florian, J. II 405

Franck, Ph. III 266

Franklin, B. II 9

František Saleský III 406

Freud, S. II 155-157, 169,
347 ; III 350

Friederichs, K. II 60
Frodl, F. II 388
Fülöp-Miller, R. III 406

Galilei III 238

Galton, F. I 24

Garrigou-Lagrange, P. III 393

Gautier, J. III 391

Gehlen, A. I 43 ; II 32

Gehrcke, E. III 233

Gemelli, A. II 95, 145-148

Gennadius I 152-153

Geulincx I 262

Gex, M. III 288

Gide, A. I 353 ; III 181

Gilson, E. III 373

Giulioti, D. III 384

Gobineau, A. I 24

Goethe, J. W. II 322, 340 ;
III 149

Goldstein, K. II 190

Goncourt, de Edm. III 185

Gonella, G. III 103

Grassler, R. II 43

Grisar, H. II 216

Groos, K. II 321

Guardini, R. II 246, 284

Gusinde, M. I 78 ; II 364

Gutzmann, H. II 44

Guyau, J. M. III 170-171

Haas, J. III 253

Habán I 20

Hadfield, J. A. II 230

Haberlin, P. III 299

Haeckel, E. I 18 s.

Haecker Th. I 48-49 ; II 118,
437-439 ; III 22

Haering, Th. L. II 183

Hahn, J. II 77

- Hardy, G. II 85
 von Hartmann, Ed. I 298-299, II 327
 Hartmann, Nicolai I 346-353 ; III 23
 Hauret, Ch. I 92
 Hayek, F. A. III 90-91
 Hegel, G. W. F. I 296-297 ; II 412 ; III 37
 Heidegger, M. I 43, 369-376
 Heisenberg, W. III 222, 248
 Hello, E. III 1 73, 374
 Hellpach, W. II 62, 379 ; III 67
 Herakleitos I 121
 Herbart II 214
 Herder J. B. III 27
 Herrmann, H. III 164
 Hesiodos I 100, 116
 Hessen, J. I 324-325 ; III 19, 23, 25
 Heymans, G. II 309, 319
 von Hildebrand, D. II 327 ; III 21
 Hirschfeld, M. II 304
 Hillebrand, Christa III 22
 Hobbes, Th. II 357
 Hocking, W. E. III 357
 von Hollander, W. II 307
 Homér I 99
 Hostinský, V. III 171
 Howell, A. R. III 169
 Huby, J. II 263
 Humboldt, Alex. II 78
 Hume, D. II 70
 Huntington, E. II 80
 Huxley, Aldous III 110, 133
 Huxley, Julian II 26-29
 Huysmans III 182
 Chadwick, J. III 243
 Chalupný, E. II 275, 349 ; III 229
 Chamberlain, H. S. I 24
 Chateaubriand F. R. de II 79
 Chesterton G. K. I 219
 Chudoba, Fr. II 326
 Ignác z Loyoly III 406
 Ireneus I 151
 Jaensch, E. R. II 163, 170-171
 Jaensch, W. II 43, 163
 Jan Damašský I 184
 Jan z Kastlu II 323
 Janet II 348
 Janssens, W. I 40
 Jakubisiak III 221
 Japetas, J. II 346
 Jaspers, K. I 376-385
 Jeans, J. III 213, 273
 Jellinek, G. II 387
 Jennings II 185
 Jeroným II 401
 Jespersen, O. II 45
 Joannes a S. Thoma III 236
 Johnstone, R. T. III 137
 Joliot III 244
 Jolivet, R. II 182, 251
 Jousse, M. II 50
 Jouve II 333
 Jung, C. G. I 74 ; II 87, 132, 159-161, 164, 170-1, 180, 275, 408
 Junker, H. I 91
 Justinus I 158
 Kainz, F. II 37, 43, 45
 Kalista, Zd. II 445
 Kallab, J. III 50
 Kammerer, II 301

- Kant, I. I 276-290 ; III 8, 195,
 320, 362
 Kapila I 103
 Kateřina Janovská III 389
 Kelsen, H. II 387
 Kessler II 361
 Keyserling, H. II 85, 157, 211;
 III 45
 Kierkegaard, S. I 371
 Klages, L. I 42, 334-339 ; II
 91 ; III 110
 Klaus, G. II 12
 Klemens Alexandrijský I 154,
 158, 162
 Klemens Římský I 151
 Klemm, O. II 141
 Kleveta, A. I 98
 Klíma, L. II 274-275
 Klug, I. III 98
 Kolnai, A. II 334
 Kopp, P. II 95
 Kothen, R. III 89-90
 Kranhals, P. III 112
 Kratina, F. II 144, 321
 Král, Jiří II 90
 Krejčí, F. II 219
 Kretschmer, E. II 103, 141,
 162, 180, 313
 Kroeber, L. H. L. II 365
 Kropotkin, P. II 360
 Krueger, F. II 150
 Kuhn, O. II 14
 Kubka, F. III 185
 Kuchynka, K. II 124
 Külpe, O. II 149 ; III 170
 Kung-fu-tse I 106

 Lactantius I 158 ; III 319, 354
 Lalo, Ch. III 180
 Landsberg P. L. II 254

 Lang, A. II 336 ; III 402
 Lange, F. A. I 302 ; III 340
 Lange-Eichbaum, W. II 120,
 314
 Langweg, H. III 26
 Lao-Tse I 106
 Laros, M. III 385
 Lassaulx, E. III 27
 Lavelle, L. I 366-367
 Laufberger, V. II 106
 Lawrence, E. O. III 244
 Lazarus, M. I 23
 Le Bon, G. II 408
 Lebzelter, V. I 84
 van der Leeuw, G. II 240
 Lecomte du Noüy, P. I 53-54 ;
 II 240
 Lehmann-Nitsche I 13
 Lefebvre des Noettes II 127
 Lefèvre, F. III 338
 Leibniz, g. W. I 268-276 ; II
 214
 von Le Fort, G. II 341-344
 Leonardo da Vinci III 119, 175
 Le Page-Renouf I 94
 Le Play II 75
 Le Roy, A. II 365
 Le Senne, R. II 180
 Lessing, Th. II 421
 Lev XIII. II 383
 Lévy-Bruhl, L. II 362
 Lewin, K. II 150
 Lichtenberg I 6
 Lilienfeld I 24
 Lindworsky, J. II 142
 Lippman, W. III 129
 List, V. III 124-125, 130
 Lombroso, Cesare II 120
 Lombroso, Gina III 110
 Lotz, J. B. III 21

Lotze, F. III 253
de Lubac, H. I 60-61 ; II 295
de Lugo III 92
Lumière, A. III 276
Lush, J. L. III 214
Luther, M. II 215
Lyell, Ch. I 304

Mac Sver, R. M. III 35
Maeterlinck II 9
Magendie II 113
Majocchi, A. II 113
Malebranche I 262
Malthus Th. III 99
Marañón, G. II 305, 327
Marcel, G. I 364-365
Marcozzi, V. II 78 ; III 260
Maréchal, J. III 392
Maritain, J. I 60 ; II 368, 427-430 ; III 202-203, 295, 301-302, 336, 385
Markham, S. F. II 80
Marr, N. J. II 49
Martin, Cecil B. III 355
Martinovský, J. III 262
Marvier, E. II 34
Marx, K. I 24, 307-311 ; III 77
Masquerelle, H. J. II 301
Matteucci, H. II 72
Mauriac, F. III 179
Mauthner II 42
Mayer, Robert I 304
Mc Dougall, W. I 24 ; III 110
Menghin, O. I 110
Mentl, St. II 187
Métalnikoff, S. II 236
Meumann, E. II 322
Meyer, E. W. J. II 303, 322
Meyerson, Émile III 252
Meyerson, M. Y. II 39-40

Michaelides, K. P. I 124
Michelangelo III 191-192
Miklík, J. K. 200-201 ; III 71, 317
Mill, J. S. I 314-315
Miller, H. II 407
Molino III 92
Momme Nissen, B. III 374
Montandon, R. II 126
de Montchrétien, Q. III 57
Moreux II 65
Morris, R. T. II 114
Mosso, A. II 99
Möbius, P. II 313
Mounier, E. I 47-48 ; II 1 80 ; III 384
Mouroux, J. I 50 ; II 295
Muckermann, H. II 184
Mumford, L. II 16
Muntsch, A. II 240, 364
Murray, H. A. II 276
Musil, A. I 88, 95-97
Müller Max II 48
Müller-Freienfels, H. II 144, 151, 166, 190
Mussolini, B. II 392

Napoleon II 405
Nash, A. S. III 8
Newman, J. H. II 280-282
Newton III 238
Nejedlý, Z. III 171
Němcová, B. III 185
Němec Boh. II 25
Neubauer, Z. II 388
Niebuhr, R. I 51-52 ; II 440
Nietzsche, F. I 320-325 ; II 274
Niklitschek, A. II 9
Novalis III 7

- Novikov, J. II 360 ; III 77-78
 Novotný, Fr. II 325 ; III 298
 Novotný, Miloslav III 185
 Oberpfalcer, F. II 41
 Oersted, J. I 304
 Ombredane, A. II 105
 Oparin, A. I. III 255
 Orel, A. III 70, 77, 86
 Origenes I 158
 Ortega y Gasset José II 82 ; III 230
 Orton, W. A. II 114 ; III 88
 Otto, R. III 351-352
 Ovečka, J. III 406
 Overhage P. II 20
 Paillou, H. I 362
 Palágyi, M. I 319
 Paneth, L. II 310
 Papini, G. II 316 ; III 110, 192
 Paracelsus III 148
 Pareto, V. I 23
 Parmenides I 120
 Pascal, B. I 7 ; II 112, 256 ; III 361
 Pasteur, L. III 335
 Pearson, K. III 246
 Peck, H. W. III 60
 Perry, R. B. III 23
 Pertold, O. III 349
 Petermann, B. II 151
 Petersen, H. II 31
 Peterson, E. III 394
 Pfeiffer, E. III 133
 Pfliegler, M. I 44 ; III 348, 383
 Picard, M. I 52 ; II 212 ; III 144
 Pierra II 333
 Picha, Z. II 109
 Pius XI. II 369, 374, 392 ; III 81
 Pius XII. III 62, 83, 88-9
 Planck, M. II 220-221 ; III 236, 239, 251, 271-2, 306
 Platon I 127-130 ; II 235, 244-247, 300, 325
 Plotinos II 142-143
 Poe, E. A. III 176
 Poincaré, H. III 237-242
 Popek, K. II 116
 Popelová, J. III 50-52
 Portmann, A. II 26
 Porzig, W. II 48
 Poulain III 388, 392
 de Pouvourville, A. II 84
 Powell, J. W. II 44
 Prinzhorn I 20
 Proust III 180
 Prout III 243
 Psichari, E. II 81
 Przywara, E. I 364 ; II 282 ; III 21
 Pythagoras I 117-119 ; III 141, 297
 Quesnay, F. III 75
 Quételet, L. I 22
 Rabaud, E. III 217
 Rademacher, A. III 397
 Radin, P. II 362
 Rádl, E. III 260
 Rahner, Hugò III 397
 Ramuz, C. F. I 48
 von Ranke, L. II 414
 Ratzel, F. I 23 ; II 68
 Reclus, E. II 72
 Reinke, J. III 253

- Renan, E. III 321
 Renon, L. II 114
 Renz, O III 71
 Ribot II 175
 Ricciotti, G. II 443
 Rickert, H. II 417 ; III 8, 10, 13, 49
 Ritschl, A. III 277
 von Rintelen, J. III 20
 Rivers, W. H. R. II 361-362
 Rivière, J. III 384
 Roger, H. II 100
 Rohde, E. II 244
 Romeyer II 95
 Rommen, H. II 386
 Rops, D. III 110, 152
 Rosenstock, E. III 67
 Rostohar, M. II 150
 Rothacker, E. II 190 ; III 49
 Rousseau, J. J. II 356 ; III 9, 182
 Rousseau, Pierre III 249
 Rovighi, S. V. I 391
 de Rudder, B. II 61
 Rutherford III 242-243
 Ruyer, R. II 36 ; III 217, 256
 Řehoř z Nyssy I 151, 159, 161

 Sabatier, A. III 277, 350
 Sartre, J. P. I 44 ; 385-394 ; II 207
 Seifert, F. II 278
 Saudreau III 388
 Selz, V. II 149
 Serrus, Ch. II 39
 Sertillanges, A. D. II 22, 228
 Schäffle A. E. T. I 23
 Schaudinn II 300
 Scheler, M. I 42-43, 337, 339-346 ; II 157, 283 ; III 23, 114, 360
 Scheeben, M. J. I 200 ; II 439 ; III 395
 Schelling, F. W. I 295-296 ; III 36
 de Schepper, G. III 61, 76
 Schleiden I 304
 Schmalfuss, H. III 260
 Schmidt, E. I 13
 Schmidt W. I 75-87
 Scholz, H. II 244
 von Schönberg, G. III 76
 Schopenhauer, A. I 298 ; II 217-219, 271, 327 ; III 157, 363
 Schrödinger, E. II 252 ; III 260
 Schubart, W. III 117
 Schumacher, P. I 80
 Schuster, J. B. II 369
 Schwann I 304
 Schweitzer, A. III 366
 Serrus, Ch. II 40
 Siger z Brabantu I 187
 Sigwart, F. III 221
 Simiand II 74
 Simmel, G. I 328, 334 ; II 340 ; III 115
 Skácel, M. a J. III 345
 Sokrates I 125-126 ; II 244 ; III 141
 Smuts II 11 ; III 256
 Soddy III 242
 Solovjev, V. S. III 380
 Sombart, W. I 46 ; III 62
 Souriau, E. III 161, 174
 Somenzi, V. I 390
 Sorokin, P. I 25 ; II 381-382 III 30-33, 111

- Spann, O. II 380, 402 ; III 40
 Spencer, H. I 315-316 ; III 228
 Spinoza, B. I 262-268
 Spranger, E. II 152-154, 164, 169-171
 Springer, J. II 60 ; III 109
 Starling, S. G. III 124
 Staudenmaier II 197
 Steenstrup, S. II 346
 Steinbüchel, T. II 232
 Steiner, R. II 64
 Stendhall III 180
 Stern, W. II 192-196
 Stravinsky, I. III 199, 202
 Stolz, A. III 393
 Studnička, F. K. III 252
 Surbled, G. II 304
 Swanton, II 361

 Šafařík, J. II 211 ; III 214
 Šalda, F. X. II 314 ; III 196-197
 Šamberger II 112
 Šebesta, P. I 79, 82 ; II 364
 Šnejdárk, J. II 113

 Taine, H. III 27-29
 Tanqueray, A. III 391
 Tarde, G. I 24
 Teilhard de Chardin, P. I 54-56
 Terman, L. M. II 308
 Theodoret z Kyru I 158
 Teyrovský, Vl. II 35 ; III 260
 Thienemann, A. II 60 ; III 260
 Thils, G. III 375
 Thomas L. II 49
 Thompson, F. III 406
 Tischleder, P. II 384
 Tolstoj, L. N. II 226

 Tomáš Akvinský I 8, 29-41, 191-222 ; II 23, 67, 181, 208-210, 231, 274, 290-294, 348, 355, 386 ; III 19, 43, 65, 69, 80-81, 163, 210, 226, 328, 354-355, 372, 396
 Tomáš Kempenský III 369
 Tourville, X. II 73
 Trilles, R. P. I 80-81
 Trnka, T. II 46
 Troeltsch, E. II 418
 Troisfontaines, R. I 359
 Truc, G. I 390
 Tylor, J. M. II 241

 von Uexküll, J. II 31 ; III 261
 de Unamuno, M. II 266 ; III 45
 Underhillová, E. II 121
 Úlehla, J. II 359

 Vachet, P. II 333
 Valéry, P. II 412 ; III 177, 180
 Van de Velde, Th. H. II 332
 Vendryès, P. III 264, 270
 Vermeersch, A. III 86
 Vernet, M. III 258
 Vico, G. B. III 27
 Vidal de la Blache, P. II 73
 Vierkandt, A. II 380
 Vilém de la Mare I 199
 Villiger, E. II 109
 Vincenc z Pauly III
 Vodička, R. II 305
 Vodička, T. III 168
 Volkmann III
 Voronoff, S. II 236
 de Vries, H. II 20

Walter, E. J. III 258	Wolff, Gustav III 261
Ward, L. I 25	Wolff, Christian I 15 ; II 139
Weber Alfred III 14	Woottonová, B. III 90
Weber, Louis II 67, 362	Wundt, W. I 18 ; 368-369
Weber Max I 25	Wust, P. I 61 ; III 9, 340
Weininger, O. II 304-305	Wyss, W. H. V. II 101
Welty, E. II 390	
Wenzl, A. II 97	Xenofanes I 119
Werner, A. III 170	
Weyl H. III 241, 250	Yukawa III 244
Weyr, F. II 387	
Whyte, L. L. III 250	Zbořil, B. III 19, 23
Wilde, O. III 181	Zeman, J. II 130
Windelband, W. II 416, 422	Zeno I 137
III 34, 49	Ziegler, L. I 57
Wissler, C. II 365	Zunini, G. II 148

O B S A H

Č Á S T I I I

K U L T U R A

1. <i>Teorie kultury .</i>	7
1. Pojem kultury	12
2. Problém hodnoty. . . .	18
3. Naturalistické pojetí kultury	26
4. Idealistické pojetí kultury .	35
5. Osobnost a kultura	42
6. Kulturní vědy	48
 2. <i>Ekonomie</i>	 57
1. Ekonomické pojmy a jejich etické koreláty	60
2. Příčiny hospodářské činnosti	64
3. Práce .	65
4. Mzda	70
5. Příroda jako hospodářský činitel .	72
6. Kapitál . .	76
7. Vlastnictví.	78
8. Nabývání majetku bez práce	83
9. Organizace hospodářského života.	88
10. Statky v účelovém pojetí a jejich cena	91
11. Výroba	95
12. Obchod .	97
13. Spotřeba	99
14. Cíl hospodářského života .	102
	 431

3. <i>Technika</i>	109
1. Co není technika.	111
2. Co je technika	118
3. Smysl techniky .	123
4. Technik a společnost	126
5. Nebezpečí techniky.	133
6. Technika a etika	141
7. Náboženský smysl techniky	146
4. <i>Umění</i>	157
1. Co je umění .	160
2. Psychologie krásna .	165
3. Tvar	167
4. Empirická estetika	169
5. Obory umění .	173
6. Osobnost a dílo	176
7. Umění a mravnost . .	189
8. Umění a náboženství	198
5. <i>Věda .</i>	207
1. Podstata vědy	209
2. První rozumové principy	211
3. Roztřídění věd	225
4. Metoda a zákon .	230
5. Hypothesa.	238
6. Hlavní problémy vědy	242
7. Věda a filosofie . .	265
8. Věda a náboženství	274
6. <i>Filosofie.</i>	287
1. Podstata filosofie .	290
2. Moudrost	299
3. Filosofické poznání	303
4. Rozvrh filosofie	308

5. Cesta k pravdě	312
6. Řád jsoucna . .	320
7. Budoucnost metafysiky	335
 7. <i>Náboženství</i> .	347
1. Podstata náboženství .	353
2. Náboženství a mravnost	362
3. Náboženství a kultura	368
4. Křesťanství	377
5. Mystika	387
6. Theologie .	393
7. Tolerance .	399
8. Člověk, tvor náboženský	408
 <i>Index jmenný</i>	421

Dominik Pecka : ČLOVĚK. *Filosofická antropologie*.
III. díl. — Obálku navrhla Gertruda Gruberová-Goepfertová.
Vydala Křesťanská akademie v Římě jako 15. svazek své edice
Studium I. P. 1971.