VZDĚLAVACÍ
KNIHOVNA KATOLICKÁ.

POŘÁDAJÍ:
Dr. JOS. TUMPACH Dr. ANT. PODLAHA.

Se schválením
nejd. kníž. arc. Ordinariátu v Praze ze dne 22. května 1896 čís. 488.

SVAZEK XXXIII. SVAZEK XXXIII.

DĚJINY FILOSOFIE.

V PRAZE 1904.
Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství
V. Kotrba.

DĚJINY FILOSOFIE.

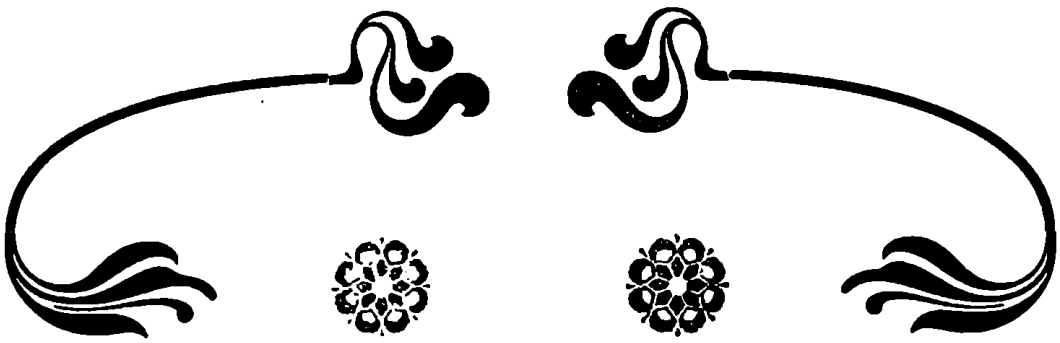
NAPSAL DR. JOSEF KACHNÍK,
ŘÁDNÝ PROFESSOR C. K. THEOLOGICKÉ FAKULTY V OLOMOUCI.

V PRAZE 1904.
CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ V. KOTRBA.

»IMPRIMATUR«.

ep. Ordinariatus Pragensis die 22. Septembris 1904 N. E. 12670.

FR. BRUSÁK,
aep. vicarius generalis.



Předmluva.

Spisovatel jsa professorem filosofie vydal r. 1896 nákladem R. Prombergra v Olomouci učebnici dějin filosofie pro své posluchače, nadepsanou »Historia philosophiae«. Pan kanovník dr. A. Podlaha uvítal dílko v »Časopise kat. duchovenstva« na rok 1896 velmi lichotivě a vyslovil ke konci své recense přání, aby spisovatel napsal dějiny filosofie pro vzdělané naše laiky jazykem mateřským.

Takto povzbuzen a stále mile nabádán panem kanovníkem dr. J. Tumpachem, dokončil podepsaný tuto práci za četných obtíží věcných. Byloť někde nahlédnouti do originálů filosofických, byloť — a to po většině — pročítati obsáhlá díla dějin filosofie nejlepších spisovatelů a vybírati z nich tak, aby při vší nutné stručnosti světový názor toho kterého filosofa přece uceleně podán byl; byloť konečně, a to obzvláště, přihlížeti k monografiím a pracím českým.

Kde jednalo se o kritické ocenění nauky uvedené, dáno místa názorům uznaných odborníků.

Skládaje práci do rukou uvedených pp. zasloužilých pořadatelů »Vzdělavací knihovny katolické«, děkuje spisovatel jim, jakož i panu nakladateli za její vydání.

Četba dějin filosofie skýtá duchu nemalého požitku. Jako bludištěm prochází tu duch nezměrným bohatstvím idejí, brzy ustane a zamyslí se, brzy kolísá a snad i pochybuje, ale neztratil-li s očí onoho Světla, jež se hlásí svědomím a nitrem uklidněným, brzy postřehne jako zlatou nit p r a v d u všemi stoletími k právu se hlásící a konečně vítězící.

Skromný pokus »Historia philosophiae« přijali vlídně i zástupcové vědy filosofické na české Alma mater, zvěčnělý professor dr. Jos. Durdík listem spisovateli svědčícím a professor dr. G. Masaryk v »Naší Době«. Kéž i tato práce získá sobě přízně v kruzích české veřejnosti a přispěje alespoň poněkud k ustálení křesťanského názoru světového!

Dr. **Josef Kachník.**

OBSAH.

Strana

Předmluva

Úvod: Pojem, důležitost a rozdělení dějin filosofie 1

ODDÍL PRVNÍ.

Dějiny filosofie před Kristem.

ČÁST PRVÁ.

Filosofické názory u národů východních.

1. Řekové. 2. Peršané. 3 Indové. 4. Číňané. 5. Egypťané 5

ČÁST DRUHÁ.

Dějiny filosofie řecké.

Hlava první.

Počátky filosofie řecké.

1. Filosofové jonští: A) Thales Miletský. B) Anaximander Miletský. C) Anaximenes Miletský. D) Anaxagoras Klazomenský. E) Diogenes Apollonický. F) Heraklit z Efesu . 13
2. Pythagorovci: A) Pythagoras. B) Filolaos, Timaeos, Archytas 17
3. Eleaté: A) Xenofanes Kolofonský. B) Parmenides z Eleje. C) Zeno z Eleje. D) Melissos ze Sámu 20
4. Empedokles z Agrigentu 23
5. Atomisté: Leukipp a Demokrit 25
6. Sofisté: A) Protagoras z Abdery, Kritias, Polos, Trasymachos. B) Gorgias z Leontini 27

Strana

Hlava druhá.

Rozkvět filosofie řecké.

7. Sokrates 31
8. Menší školy sokratické: A) Kyrenaikové či Hedonikové: Aristipp z Kyreny, Theodoros. B) Kynikové: Antisthenes, Diogenes Sinopský, Krescens. C) Megarikové: Euklid z Megary, Eubulides, Phaedo z Elis . . . 35
9. Větší školy sokratické: A) Platon (Speusippos, Xenokrates, Herakleitos z Pontu, Arkesilaos, Karneades, Philon). B) Aristoteles (Theofrast z Lesbu, Eudemos z Rhodu, Straton, Lykon, Ariston, Kritolaos, Diodor z Tyru) 37

Hlava třetí.

Úpadek filosofie řecké.

10. Stoikové: A) Zeno. B) Kleanthes. C) Chrysipp. D) Panaitios. E) Poseidonios. F) Markus Tullius Cicero. G) Lucius Annaeus Seneka. H) Epiktet. Ch) Mark Aurel . . 62
11. Epikurejci: A) Epikuros. B) T. Lukretius Carus . . . 73
12. Skepticismus: A) Arkesilaos B) Pyrrhon. C) Timon. D) Aenesidem. E) Sextus Empirikus 76
13. Filosofie hellensko-židovská: I. Helleno-Židé: A) Filon. B) Josef Flavijský. C) Rabbi Jehuda. D) Kabbala. — II. Novopythagorejci: A) P. Nigidius Figulus. B) Apollonios z Tyany. — III. Novoplatonismus: A) Plotin. B) Porfyrios. C) Jamblichos. D) Proklos 80

ODDÍL DRUHÝ.

Dějiny filosofie po Kristu.

ČÁST PRVÁ.

Filosofie patristická a scholastická.

Hlava první.

Filosofie patristická.

14. Apologeté a škola Alexandrijská: I. Apologeté: A) Flavius Justin. B) Tatián. C) Athenagoras. D) Teofil Antiochenský. E) Irenej. F) Hippolyt. G) Q. S Fl. Tertullianus. H) Minutius Felix, Arnobius. Ch) Firm. Laktantius. — II. Škola Alexandrijská: J) Titus Fl. Klemens Alexandrijský. K) Origenes 91
15. Otcové církevní: A) Athanáš Vel., Basil Vel., Řehoř Naž., Řehoř Nys., Jeroným. B) Aurelius Augustinus . . 102

Strana

Hlava druhá.

Filosofie scholastická.

16. Arabští a židovští vykladatelé Aristotela: A) Alkindi. B) Avicenna. C) Averroes. D) Avicebron. E) Mojžíš Maimonides 118
17. Začátky filosofie scholastické: A) Jan Skotus Erigena. B) Amalrik, David a Dinanto 123
18. Realismus a Nominalismus: A) Vilém ze Champeaux B) Anselmus. C) Roscellin. D) Petr Abaelard. E) Gilbert de la Porrée 126
19. Rozkvět filosofie scholastické: A) Petr Lombardský. B) Alanus ab insulis. C Alexander Halenský. D) Albert Veliký. E) Sv. Tomáš Akvinský. F) Sv. Bonaventura. G) Jan Duns-Skotus 132
20. Úpadek filosofie scholastické: A) Roger Bako. B) Raymundus Lullus Nominalisté: C) Petr Aureolus, Vilém Durandus. D) Vilém z Okkamu, Joannes Buridanus, Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco), Gabriel Biel, Martin Luther, Filip Melanchthon. Realisté: E) Rajmund ze Sabunde. F) Mikuláš z Kues (Nicolaus Cusanus). G) Giordano Bruno, Phil -Aureol. Theophrastus Bombastus Paracelsus, Girolamo Cardano. Bernardino Telesio, Francesco Patrizzi, Jul. Caesar Vanini, Tommaso Campanella. Mystikové: H) Jan Gerson. Ch) Eckhardt, Jan Tauler, Jindřich Suso, Jan Ruysbrock, Gerhard Groot. K) Jakob Boehme. Vědy státní a sociální: L) Nicolo Macchiavelli, Giovanni Botero. M) Tomáš Moore, Jean Bodin 168

ODDÍL TŘETÍ.

Dějiny filosofie novější.

ČÁST PRVÁ.

Empirismus.

21. Průkopníci empirismu: A) Frant. Bakon z Verulamu. B) Tomáš Hobbes, Petr Gassendi. C) Jan Locke, Petr Brown, Is. Newton, R. Cumberland, Anthony Shaftesbury, Fr. Hutscheson, Adam Ferguson, Adam Smith, Jer. Bentham . . . 182
22. Sensualismus: Etienne Bonnot de Condillac, Charles Bonnet 193
23. Naturalismus a deismus. A) Herbert z Cherbury. B) John Toland. C) Anthony Collins. D) Tomáš Woolston. E) Matouš Tindal. F) Tomáš Chubb. G) Petr Bayle. H) Fr. Arouet Voltaire. Ch) Denis Diderot. Jan Jacques Rousseau, Jan Bernard Basedov, Joach. Jindř. Kampe,

Strana

Kr. Boh. Salzmann, Bedř. Eberhard z Rochova, (François Noël) Grachus Babeuf, hr. Jindř. de Saint-Simon, Enfantin, Bazard, Charles Fourier, Louis Blanc, K. Rodbertus, K. Marx, Ferd. Lasalle, Robert Owen, Etienne Cabet, Josef Proudhon. K) Heřm. Sam. Reimarus. L) Gotthold Efraim Lessing. M) J. Gottfried Herder 194

24. Materialismus: A) Julien Offray de la Mettrie, Mirabaude, Pavel Jindř. Dět. Holbach, d'Alembert, Lagrange, Grimm. B) Klaud. Adr. Helvetius. C) J. Jiří Cabanis. D) J. Jos. Gall, Lombroso. E) Ludv. O. Feuerbach. F) K. Vogt. G) Jak. Moleschott. H) Jak. Czolbe. Ch) Ludv. Büchner 203

25. Darwinismus: A) Lamark, Charles Darwin. B) Arnošt Haeckel, Huxley 209

26. Realismus: A) Boh. Vil. Leibniz, Sam. Puffendorf, Kr. Thomasius, Hugo Grotius. B) Kristian Wolff, Boh. Baumgarten, Krist. Aug. Crusius. C) Jan Bedř. Herbart, Jindř. Pestalozzi, Tuiskon Ziller, K. Volkmar Stoy, Rein, F. V. Dörpfeld, Th. Waitz, O. Willmann, Fröhlich, R. Zimmermann, Vil. Drobisch, G. Adolf Lindner, Jos. Klika, Jos. Dastich, V. Jandečka, Jos. Durdík, Petr Durdík, J. Kapras, G. Zába, Fr. Čáda, K. A. Madiera, Ferd. Hyna. Hostinský Otakar, Makovička E., Kadlec Ignác, Dvořák J. Kř., Plašil J., Ptáček V., Strachov N. N, Grot N. J., Astafjev, Bobrov, Děbolskij N. G., Karinskij, Kavělin M. J., Kozlov Alexej, Lopatin, Michaljov A., Miloslavskij, Wladislavlev M. J., Struve, Pajk Janko, Křižan, Lampé Fr. D) Bedřich Ed. Beneke, B. Dittes, B. Ueberweg. E) Adolf Trendelenburg. F) Heřman Lotze. G) Gustav Fechner. H) Heřm. Ulrici 212

27. Positivismus: A) Auguste Comte, Arnošt Littré, H. Taine, Alexander Bain, Gaetano Trezzo. B) Herbert Spencer, Carneri, Ardigo, Herzen, Alfred Fouillée, John St. Mill, Dühring Eug., Kirchmann Jul., Avenarius R., Wundt Vil., C) Tomáš Garik Masaryk, Fr. Fil. Konečný, Fr. Krejčí, Fr. Drtina, Fr. X. Procházka, Oldř. Sýkora, Lavrov Petr, Karějev, Michajlovskij Mik., Troickij M. M., Roberty de, Filippov M. M., Sniadecki J., Ochorowicz J., Straszewski M. 245

28. Skepticismus: A) Jiří Berkeley, Helmholtz. B) David Hume, J. Škola, Tomáš Reid, Pascal Blaise, Giraud V., Frič J. 261

ČÁST DRUHÁ.

Racionalismus.

29. Původcové racionalismu: A) René Descartes, Studnička Fr. J. B) Baruch Spinoza, Papern G. C) Arnold Geulincx 269

Strana

30. Kriticismus Kantův: Immanuel Kant, Stäudlin, Paulus z Heidelberku, Wegscheider, Hermes, J. Schultz, Jindř. Jakob, K. Schmid, V. Krug, K. Leon. Reinhold, Jak. Sig. Beck, Jak. B. Fries, Fr. Jindř. Jakobi, Schulze, Šal. Maimon, Pawlicki, J. B. Schiller, W. Goethe, Liebmann O., Lange Alb., Vaihinger Hans, Erdmann B., Windelband, Höffding, Paulsen B., Navrátil Bart., Procházka Fr. X, Wroński Hoene, Dickstein 282
31. Idealismus subjektivní: J. Bohumil Fichte, Fr. Im. Niethammer, Vil. z Humboldtů, Novalis, B. Schlegel 294
32. Idealismus subjektivně-objektivní: A) Bedřich Vilém Jos. Schelling, Ludv. Oken, K. Ch. F. Krause, Eschenmayer, Jak. Wagner, Steffens, Solger, Mich. Klein, Troxler, Jindřich Schubert, Blasche, Carus, Burdach. Wiellanskij D., Dawydov J. J, Trentowski Bronislav, Kraszewski. B) Bedř. Dan. Schleiermacher, Jindř. Ritter, Rich. Rothe 300
33. Panlogismus: Jiř. Vil. Bedř. Hegel, Ondř. Gabler, Henning, J. Ed. Erdmann, Marheineke, K. L. Michelet, E. Gans, J. K. B. Rosenkranz, Ed. Zeller, Kuno Fischer, Dav. Bedř. Strauss, Ferd. Krist. Baur, Bruno Bauer, Arnold Ruge, J. J. Fichte, Chalybaeus, Mořic Carriere, F. Theod. Vischer, Bern. Bolzano, Augustin Smetana, Fr. Matouš Klácel, Ign. Jan Hanuš, Gogockij S. S., Čičerin B. N., Libelt Karol, Kremer Józef 307
34. Pessimismus: A) Arthur Schopenhauer, Jul. Frauenstädt, Richard Wagner, Lord Byron, Mailänder Fil., Bahnsen Jul., K. H. Mácha, Lutoslawski W B) Eduard z Hartmannů. C) Bedřich Nietzsche, Max Stirner, Pavel Rée, Ibsen, Tolstoj 319

ČÁST TŘETÍ.

Novější filosofie křesťanská.

35. Ontologismus: A) Mik. Malebranche, Arnauld. B) Maret. C) Gratry, Ubaghs. D) Antonín Rosmini Serbati. E) Vincenzo Gioberti, Gerdil 336
36. Traditionalismus: A) Gabr. Ambrož hr. de Bonald. B) Felicitas de la Mennais, Lacordaire, Montalembert. C Ludv. Evžen Bautain, Cousin, Bonnetty, Ventura . 344
37. Semiracionalismus: A) František Baader. B) Antonín Günther, Martin Deutinger, Pabst, Veith 349
38. Filosofie křesťanská obnovená: A) U národa českého: Tomáš ze Štítného, J. Hus, Petr Chelčický, Jan Amos Komenský, Vincenc Zahradník, Antonín Marek, dr. Fr. Škorpík, dr. Matěj Procházka, K Šmídek, Václav Zikmund, Josef Adolf Pitra, dr. Ant. Lenz, dr. V. Šimanko, Josef Šauer z Augenburku, dr. Václav Hlavatý, dr. Josef Pospíšil, dr. Eug. J. Kadeřávek, dr. Pavel Vychodil, dr. Antonín Podlaha, dr. František Nábělek,

Strana

Plac. Buchta, dr. K. Statečný. B) V 16 a 17. století z řádu dominikánského: František de Vittoria, Dominik Soto, František Toletus. Z řádu jesuitského: Gabriel Vasques, Petr Fonseca, František Suarez. C) V 18. a 19. století v Italii: Alois Taparelli, Matouš Liberatore, Kajetán Sanseverino, Salvator Tongiorgi, Dominik Palmieri, M. Zigliara, L. Schiffini, Fr. Satolli, Jan M. Cornoldi, Travaglini; ve Španělsku: Jakob Balmes, Jan Em. Orte y Lara, M. Sanchez, Zefyrín Gonzalez; ve Francii: M. Rosset, Grandclaude, Vallet, Bouvier, Jouin; v Belgii: Lepidi, Mercier, Lahousse, Van der Aa; v Anglii: William George Ward, Wilfrid Ward, George Mivart, T. Harper, Mik. Russo; v Německu: Konst. Gutberlet, E. Commer, Č. Schneider, Jos. Kleutgen, dr. Alb. Stoeckl, Hagemann, Fr. Schmid, Fr. Egger, Virg. Grimmich, E. Fischer, Weisz K., Esser, Glossner, Pesch T., O. Willmann, dr. R. šlechtic Kralik; u Poláků: Goluchowski J., Cieszkowski A. hrabě, Kozlowski Fr., Tyczynski A., Pawlicki S., Gabryl Fr.; v Rusku: Tolstoj N., Golubinskij, Jurkěvič, Kirějevskij, Chomjakov, Solovjev Wl. Serg., Čaadajev P. Jak., Lev XIII. 358

ÚVOD.

Pojem, důležitost a rozdělení dějin filosofie.

Filosofie jest věda o posledních příčinách všeho bytí. Ne každé přemýšlení o bytnostech ve veškerenstvu filosofií nazýváme, ale přemýšlení a zkoumání o posledních příčinách věcí soustavné, důkladné a důsledné. Již dítě táže se po předmětech, co jsou a jaké jsou? Čím pak více rozum lidský se vyvíjí a dospívá, tím více vlastní přirozeností puzen bývá, aby pátral po původu a účelu jednotlivých částí veškerenstva, aby proniknul onu tajemnou roušku, jíž zahaleno rozumu lidskému velkolepé dílo Tvůrce, který mu vtiskl odvěké ideje své. Byla doba, kdy člověk ozářen světlem z rozumu Tvůrcova vycházejícím dokonale poznával podstatu, účel a poslední příčiny tvorstva. Ale odpadnuv hříchem od tohoto zdroje, počal vlastní silou hledati pravdu. Tu jako orel vznesl se vysoko, a jižjiž zdál se dostihovati oné hvězdy třpytné, již pravdou nejvyšší nazýváme, ale opět vlastní stržen

smyslností, úpadkem a omezeností, padal v prohlubeň duševní zatemnělosti. Toto snažení se a pátrání po pravdě vyličují dějiny filosofie, vykládajíce soustavně filosofické nauky jednotlivých mužů a celých škol, ukazujíce, jak duch lidský rozumové názory buď z dob předcházejících přijímal, obohacoval neb vyhraňoval, buď šmahem je zavrhnuv, nové základy položil a na nich budovati se jal.

Duševní zápolení, aby pravda poznána byla, jest jistě ušlechtilý rys člověka. Proto oddávali se u všech národů mužové nejbystřejší a nejpokročilejší hloubání filosofickému. Každé vědění pravé člověku prospívá, buďže rozum zdokonaluje, buďže slouží k tomu, aby si život zpříjemnil a usnadnil. Dle toho dělí se vědy na theoretické a praktické. Než jednotlivé vědy neuspokojují ducha lidského; nepoučujíť ho o posledních příčinách a účelích věcí, po jakých duch touží, také rozptylují jej, jsouce od sebe rozdílny a tak bez vniterné souvislosti, což vše nesoulad v duši působí: jedině filosofie povznáší k názoru všeobecnému, světovému, odhalujíc širé pole světa věcného a idealného, stanovíc methodu postupování vědeckého i uvádějíc vědecké poznatky v soulad překrásný. Bez filosofie není hlubšího vzdělání, není ani hlubšího pochopení zjevení božího, jež jest výronem rozumu božského, jako jsou věci stvořené odleskem idejí téhož rozumu. Každý věk měl své vůdčí myšlenky, jež mu vtiskly zvláštní ráz, zasahujíce hluboko jak do života jednotlivců, tak i celých národů. Vznik a vývoj těchto myšlenek vyličují dějiny filosofie. Může-li co důležitějšího býti, než seznati a stopovati, jak tokem času propracoval se duch lidský rozmanitými a spletitými drahami říše idealní ke svitu pravdy, k ustálenému názoru světovému? Blaze

tomu, kdo nespustiv s očí vůdčí hvězdu rozumu božského, v názoru svém se ustálil! V duši jeho rozhosťuje se mír a klid; paměť a obraznost poskytují rozumu látku užitečnou, kterou on dle ustálených zásad zpracovává, působě na vůli směrem pevným, osvědčeným, takže veškero myšlení, mluvení a konání takového člověka v ucelený, jednotný celek vyznívá.

Jako v dějinách všeobecných jest i v dějinách filosofie Kristus Ježíš mezníkem stojícím na rozhraní světa starého a nového. Dějiny světové jsou projevem vůle lidské v rozličných obměnách, dějiny filosofie jsou projevem rozumu lidského pravdu hledajícího. I vůle i rozum odchýlily se od zdroje nejvyššího dobra a pravdy, od Boha, hříchem prvotním. I počíná dlouholetý zápas u národů vzdělaných před Kristem, u Východanů, Řeků a Římanů. Vůle snaží se zušlechtiti a z mravní pokleslosti výše se povznésti, rozum hledá původce všehomíra, aby skrze něho poznal ostatní pravdy stěžejné. Tato dlouholetá snaha soustřeďuje se ve filosofii orientalní a řecko-římské. Jest tu mnoho jádra, mnoho pravdy. Ale vůle již vysílena byla, duch stálým zápasem a přece nezdarem zmalomyslněl, takže otázka Pilátova: »Co jest pravda?« dobře malomyslnost a skepticismus, k němuž filosofie řecká dospěla, charakterisuje. Tu objevil se Kristus, Spasitel světa. Osvítil rozum lidský, poučiv jej o zdroji pravdy, a povznesl vůli lidskou mravoukou a příkladem svým. I obnoveno jest veškero myšlení, cítění a konání národů. Ale jako čas změnou věcí jest a nepřipouští mezery: tak i rozum lidský dle postupného rozvoje přírody co dobrého jest uchovává a dále vyvinuje. Na základě filosofie řecké zbudována filosofie patristická a scholastická. Ale opět rozum lidský od vůdčího světla křesťanství

počal se uchylovati, zavrhnuv soustavy staré, osvědčené, a počínaje znovu budovati — filosofie moderní — až když k úplnému pessimismu a všeobecnému skepticismu dospěl, opětně ke starým základům vraceti se počíná: novější filosofie křesťanská.

Dělíme proto dějiny filosofie: na dějiny filosofie I. před Kristem a II. po Kristu. První oddíl opět 1. na dějiny filosofie u národů východních a 2. na dějiny filosofie řecké. Druhý pak oddíl 1. na dějiny filosofie patristické a scholastické, 2. na dějiny filosofie novověké (moderní) a 3. na dějiny filosofie novější křesťanské.*)

*) Užito pramenů: Dějin filosofie A. Stoeckla, 2 díly (Mohuč 1889, vyd. 3.), V. Knauera (Vídeň 1881, vyd. 2.); Ed. Zellera Dějin filosofie řecké (v Lipsku 1877, vyd. 4., 5 svazků), Jos. Durdíka (v Praze 1885, vyd. 1.), Dr. Ueberwega (v Berlíně 1886, vyd. 7.), Dr. Jos. Pospíšila Filosofie dle zásad sv. Tomáše Aq., díl I. a II. (v Brně 1883 a 1898), Fr. Kirchnera (v Lipsku 1896, vyd. 3.) a j. v.

ODDÍL I.

Dějiny filosofie před Kristem.

ČÁST PRVÁ.

Filosofické názory u národů východních.

1. *Řekové*, stýkajíce se mnoho s národy východními, přijali od nich četné názory náboženské a s nimi smíšené poznatky filosofické. Teprve ponenáhlu jali se filosofii jako vědu samostatnou pěstiti. Byli národem prvním, jenž o nejvyšších příčinách veškerenstva filosoficky uvažovati se jal, ač není pravda, jakoby byli Řekové založili filosofii od náboženství zcela rozdílnou; neníť filosofie řecká až k jejímu rozkvětu leč hledáním prapůvodu veškerenstva, tedy Boha

První stopy světového názoru Řeků nacházíme u Homera a Hesioda. První z nich odvozuje původ světa z Oceanu, druhý ze směsice (Chaos) ve veškerenstvu. Tyto ideje, jak uvidíme, u pozdějších filosofů řeckých se vracejí. Oproti tomu počíná dle básníků Orfea, Lina a Musaea svět čirou nocí. Zev jest jediný z bohů, jenž vládne od věčnosti, maje počátek svůj s časem a světem zároveň. V 6. století

před Kr. počíná se názor poněkud ustalovati a tu vystupuje sedmero mužů, tak zvaných mudrců řeckých, jejichž průpovědi na praktický život řecký značný měly vliv. Jsouť to: Thales z Miletu (kol. r. 640 před Kr.): »poznej sama sebe!«, Solon ze Salaminy, zákonodárce athenský (r. 558 př. Kr.): »pamatuj na konec!«, Chilon Lacedemonský (r. 598 před Kr.): »nikdy ne přespříliš!«, Pittakos z Miletu (r. 569 př. Kr.): »v pravý čas!«, Bias Prinejský varoval před přílišnou láskou k obecnému lidu, Kleobolos z Rhodu přede lží, Periander Korintský (r. 535 před Kr.): »buď zdrželivý ve štěstí, udatný v neštěstí!« Než doznati jest, že počet mudrců těch dosud úplně zjištěn není, aniž najisto postaveno jest, které z průpovědí tomu kterému výlučně přičítati se mají.

2. U *Peršanů* jest nejstarším bohem Ahura-Mazdao; později vystupuje Mithras, jenž stojí uprostřed principu dobra: Ormuzda a zla: Ahrimana. Ahriman byl kdys též dobrým, avšak ze závisti k Ormuzdovi zlým se stal. Ormuzd stvořil svět a duchy dobré, Ahriman duchy zlé a všeliké zlo ve světě. Duše lidská kdys jsouc dobrá s Ormuzdem v nebi sídlila, avšak byvši Ahrimanem uchvácena a se světem smíchána, uzavřena jest v těle lidském, kdež jí bojovati jest proti zlu a duchům zlým. Dobročinností, ničením zla, obětmi a uctíváním ohně jako symbolu Ormuzda duše uschopňuje se, aby po smrti k Ormuzdovi se dostala, jestliže však úkol tento dostatečně nevyplnila, bude zavržena do pekla k Ahrimanovi. Na konci světa bude Ahriman zcela přemožen, smíří se s Ormuzdem, nastane všeobecné vzkříšení, příroda přemění se ohněm; zavržení budou očistěni a vejdou do blaženosti; zlo přestane. Nauka tato obšírně pojednává se ve Zendavestě Zoroastrově, jenž žil kolem 7. stol. před Kr. Zosobněn tu odvěký boj dobra se zlem; avšak zlo — jež není leč nedostatek dobra nutného — povýšeno tu na božství kladné, účinkující, což v sobě odpor má.

3. *Indové* patří k nejhloubavějším národům starověku. V posvátných knihách jejich »Vedas« zva-

ných jest mnoho názorů nábožensko-filosofických. Nejnovější zpytatelé knihám Vedas, mezi nimiž: Ramajana, Mahabharata, Puranas a Sakuntala nejhlavnějšími jsou, velikou přičítají váhu a poznatky tam obsažené křesťanství na roveň staví, ano nad ně často vyvyšují. Krátký nárys této nauky jest: Brahma jest nejvyšší božství, podstata neomezená, nekonečná, jednoduchá. Původně ponořen byl v hluboký spánek a náhle procitnuv stvořil svět. Jako tvůrce světa nazývá se Brahma, jako zachovatel a ředitel světa Vishnu, jako původce změn ve světě Shiva. Z toho povstala indická trojice Trimurti. Vishnu často na zemi v těle lidském se zjevil. Vše opět vrátí se zpět do Brahmy. Člověk, jenž obětmi, pokáním a uvažováním o všejednotě trávil život pozemský, vrátí se přímo do Brahmy; duše, jež toho nečinily, musejí se všelijak do zvířat, rostlin atd. stěhovati, až by se očistily. Jest to nauka pantheistická, jež u rozličných vykladatelů rozmanitým jeví se způsobem. Vykladatelé buď se přesně řídí dle znění Ved a pak nazývají se pravověrnými, aneb jsou nepravověrni od Ved se odchylujíce aneb jim přímo odporujíce. Učení pravověrných obsaženo je ve filosofické knize Vedanta, jehož tresť v následujících bodech vrcholí: a) Brahma jest jediná, nekonečná, věčná, nezměnitelná bytost, mimo niž nic bytovati nemůže, neboť kdyby něco bytovalo, musilo by to býti konečno, omezeno, změnitelno, od Brahmy stvořeno, ale pak by i Brahma musil býti konečen, omezen, změnitelen; neboť vše se děje nutností, avšak takovým Brahma býti nemůže. Co se nám od Brahmy rozdílno býti zdá, jest jenom klam; vše jest Brahma. b) Svět jest evolucí a emanací Brahmy, onť jest sám o sobě principem jak činným, tak i trpným všeliké proměny a všelikého vývoje. Evoluce počíná dokonalým a spěje k méně dokonalému: od étheru ke světlu, od světla ke vzduchu, pak k tekutému, konečně k pevnému; směrem opačným vše zase do Brahmy se vrací. (Novější pantheismus emanatický a vývojný.) c) Duše lidská je část Brahmy, a proto nesmrtelna. Jest s tělem bezprostředně spojena pomocí jakéhos tělíčka

jemného, vzdušného, které překáží, aby duše Brahmu přímo nazírati a šťastna býti mohla, jakýmis illusemi ji obestírajíc. Brahma působí nutností v duši člověka, ale přece dle náklonnosti její, již si osvojila kdys v životě předpozemském. Proto jest skutky zlé duši a nikoli Brahmovi přičítati. d) Dokonalá blaženost záleží ve klidu, jehož ovšem zde na zemi nabýti nelze, nýbrž teprve po oddělení od těla a úplném splynutí a spočinutí v Brahmovi. V životě tomto jest se k oné blaženosti vědou připravovati, jež v rozjímání o věčnosti a nekonečnosti Brahmy záleží. Rozjímání klidné, na něž se člověk obětmi, pokáním a zbožností připravil, působí již zde částečný klid a jakous blaženost, jež splynutím s Brahmou v dokonalou se promění. e) Smrt jest osvobození duše od těla a přechod do nového života, jenž dle toho, jak duše askesi konala, jest buď úplně dokonalý neb méně dokonalý aneb i nešťastný. Duše, jež konala askesi úplnou, vrátí se bez jemného tělíčka do Brahmy, s nímž splyne u věčné blaženosti, méně-li byla askese její dokonalá, bydleti bude v tělíčku subtilném s Brahmou, nekonala-li žádné askese, bude navždy do muk zavržena, konala-li však aspoň některé dobré skutky, jest jí se stěhovati do rozličných tvorů a vcházeti do nových těl, aby jí dána byla příležitost dokonalou askesi konati.

Mezi vykladateli nepravověrnými vyniká Kanada, jenž jest původcem soustavy Vaiseshika, v níž poprvé v dějinách filosofie vyskytuje se atomismus, ač Boha jednoho, nejvyššího, duchového a věčného uznává. Krátký obsah soustavy jest: a) Svět skládá se z atomů nedělitelných, nezměnitelných, jež se náhodou a přece dle jistých zákonů podle spřízněných vespolně vlastností slučují a sice ponenáhlu napřed ve dvojici, trojici atd., až povstaly rozličné věci, ne však snad nutností vniternou, ale působením všemohoucího, nekonečného Boha. b) Člověk složen jest ze dvou částí: a to těla, jež jest sídlem a zdrojem práce a činnosti hmotné, smyslového pojímání a smyslného chtění, a pak z duše, jež jest sídlem a zdrojem činností opačných a to: poznání, lásky, nenávisti. Tělo pojí s duší sebevědomí. Vše, co jest duši přidáno a

nějak s ní se pojí, jest jí k zlému. c) U filosofickém hloubání o bytnosti věcí rozpráví Kanada o šesti kategoriích: podstatě (substantia), jakosti (qualitas), činnosti (actio), společném (commune), vlastním (proprium), o vztahu (relatio). Zajisté v nazírání metafysickém pokrok nemalý, ač soustava není prosta odporů; nicméně vzhledem k tomu, že uznává bytost nejvyšší, tento atomismus dokonalejší jest, nežli mechanický atomismus novější, jenž jsoucnost Boží popírá.

Všechny tyto nábožensko-filosofické nauky jsou u Indů majetkem jen brahminů, sekty či kasty nad prostý lid povznešené, jež se bližšímu styku s lidem vyhýbá a učení své před ním tají. Lid oddán jest modloslužbě polytheistické.

Jelikož již záhy toto kastovnictví se vyvinulo, vystoupil v 5. či 6. století př. Kr. Çakya-Muni s učením buddhistickým, lidovým, jež však je v jádru úplně atheistické a nihilistické. Na podnět brahminů byl z Indie vypuzen, rozšířil však nauku svou u Číňanů, Mongolů, Japonců a Tibetánů. V 8. století vrátil se do Indie a mohl jen na pomezí nauku svou rozšířiti. Za vlády mohamedánské sloučil se buddhismus s brahmanismem v novou soustavu nábožensko-filosofickou, jejíž stručný obsah jest: a) Sídlem blaženosti a dokonalého klidu jest Nirvana, do níž vše i božství se vrátí. Božství nestará se o člověka a proto není potřebí k němu se modliti; jest ostatně jako člověk slabostem podrobeno. b) Člověk a svět jsou illuse, jež stálým změnám jsou podrobeny, až do nirvany zapadnou. Dokonalým věděním a nesnesitelným sebezapíráním jest se člověku illusí těch zbavovati, aby co nejdříve do nirvany se vrátil; jestli toho zanedbal, bude mu po smrti jako stín po zemi blouditi. Çakya-Muni byl první, jenž se vrátil dokonale do nirvany a proto mu buddhisté úctu božskou vzdávají. c) K dokonalému vědění náleží, aby se uznalo, že jsou čtyry pravdy: 1. všeobecný bol (světobol), jehož příčinou jsou náruživosti lidské a jehož konec jest nirvana; cesta, která vede k ukončení světobolu v nirvaně, jest sebezapírání a přemítání

o bolu všeobecném; 2. neustálá změna věcí; 3. že nevíme ničeho o narození a o smrti, o dřívějším životě před narozením, o náklonnostech k rozličným věcem, o idejích, jež nás svádějí; 4. že jest nirvana, t. j. osvobození od všelikého klamu, od změny činnosti, jednotlivosti, že v nirvaně, jež jest splynutím v nekonečnost, nejvyšší nalézti lze blaženost.

Jest patrno, že celé toto učení atheistické a nihilistické jest. Známo jest ovšem jen třídám vyšším. Obecný lid oddán jest pověrám a modlářství, věří však v život posmrtný a očekává odplaty po smrti. Buddhismus má dodnes mnoho millionů přívrženců ve východní Asii. Jako u všech náboženských názorů, tak i zde od idey jednoho boha ponenáhlu klesal rozum lidský ke mnohobožství, až zabředl ve strohý materialismus a nihilismus. V celé soustavě filosofie indické jest mnoho myšlenek, jež v nejnovější době pessimisté němečtí Schopenhauer a Ed. Hartmann obnovili. Byli ovšem i rationalisté, již vznik křesťanství z buddhismu odvozovali; ano mnozí z nich tak daleko postoupili, že Çakya-Muni Ježíši Kristu na roveň kladli, jako učinili na př. Bedřich Strauss, Renan, Schopenhauer, Bluntschli a j. U nás Dr. Čupr v ohledu tomto též nechvalně se proslavil.[1])

4. U *Číňanů* jest

a) nejstarší knihou náboženskou Y-King, již sepsal Fohi. Praví se v ní, že jsou dva principy nestvořené a věčné: princip mužský nebe a princip ženský země. Oba principy spojují se dle zákonů řízených číslicemi a sice hlavně jednotkou a dvojkou; proto jest jednotka a vůbec číslo liché znakem dokonalosti, dvojka však a každé číslo sudé znakem nedokonalosti. Dle toho, jak kdo buď prvý či druhý princip následuje, jest buď dobrý anebo zlý.

b) Kolem stol. 6. před Kristem povstaly dvě filosofické školy: škola Lao-Tseuova, theoretická, a Kung-Fu-Tseuova (Konfuciova), praktická.

---

[1]) Dr. Fr. Čupr, Učení staroindické, jeho význam u vznikání a vyvinování názorů zvlášť křesťanských a vůbec náboženských. Praha 1878, 3 díly.

Lao-Tseu učil ve své knize Tao-te King (to jest kniha o nejvyšším rozumu), že jest nejvyšší bůh »Tao« (rozum), jejž nelze ani určiti ani pochopiti, neboť jest nejvyšší, nekonečný, jednoduchý, věčný, jednotný a nezměnitelný. Týž vyvinul se mimo svou absolutnost ve věci tohoto světa.

Člověk má duši nehmotnou, jež i po smrti člověka jakés samostatné bytí sobě uchovává, jež jest od »Tao« rozdílným. Řídila-li se však v životě dle »Tao« — absolutného rozumu — ztrácí se či rozplývá se v něm. Život dle »Tao« záleží v rozjímání a konání bezděčném. Co do společenského a státního řádu, jest prý na knížatech, aby, opovrhujíce bohatstvím a ctí, ve všem dobrý dávali příklad, jinak však aby lid v nevědomosti udržovali, by po dobrech vyšších netoužil.

Kung-Fu-Tseu nejmenuje výslovně božství, ale vlastnosti božství příslušící — zvlášť prozřetelnost a nejvyšší dobrotu — nebi připisuje. Nebe ustanovilo syna svého císařem na zemi, jenž jest otcem všeho lidu. Každý proto jemu poddán jsa, zastávej úřad svůj a konej povinnosti své tak, aby jiných nerušil, by všeobecná rovnováha zachována byla.

Nauka tato pozměněna jest od vykladačů způsobem rozmanitým. Dodnes snaží se čínští kněží názory tak odlišné v soulad uvésti, leč marně. Konfuciova nauka nabyla převahy; on sám jako světec se uctívá. Ostatně jest celá nauka předmětem úvah a studia vzdělanců; lid jest oddán modlářství. Také buddhismus v Číně valně jest rozšířen.

5. *Egypťané* byli již ve starověku považováni za národ vysoce vzdělaný a známo jest, že i vzdělanci řečtí do Egypta cestovávali, aby od kněží v taje věd uvedeni byli. Když však rozluštěny byly nápisy a záznamy písmem hieroglyfickým sepsané, ukázalo se, že tu celkem málo nauk filosofických; na větším díle zabývali se asi kněží egyptští mathematikou a astronomií. Co tu k účelu této knihy slouží, omezuje se krátce na následující názory spekulativně-náboženské: Jest bezejmenný bůh: Piromis, z něhož se Knef,

původce všech věcí, a Ptas, uspořadatel světa a princip všeho života, jakož i Thot, zosobněná moudrost, vyronili. Výronem povstaly mimo to princip činný, nehmotný, světelný: Osiris a princip trpný, hmotný: Isis; prvý představuje slunce, druhý měsíc. Z dvou těchto principů jak z otce a matky povstaly všechny věci. Zlo ve světě povstalo spojením Tyfona, principu zla, s Neftys, Venuší egyptskou. — Duše lidská vyronila se z principu nehmotného a jest nesmrtelná. Které duše na zemi čistě živy byly, vcházejí po smrti u společnost bohů, které však byly nečisty, musejí se stěhování (metempsychose) podrobiti, vcházejíce nejen do zvířat, ale i do rostlin a jiných přírodnin. Odtud zbožňování přírody u Egypťanů.

ČÁST DRUHÁ.

Dějiny filosofie řecké.

HLAVA PRVNÍ.

Počátky filosofie řecké.

Filosofie řecká jen ponenáhlu se vyvíjela, až ve třech velikánech: Sokratu, Platonovi a Aristotelovi svého vrcholu dostoupila. Jako jest poznání smyslové první, jež nás ponouká, abychom po prvních příčinách věcí, jež postřehujeme, pátrali, tak bylo i u Řeků. První filosofové, jonští zvaní, lpějíce ještě na hmotě a nedovedouce se abstrakcí výše povznésti, vysvětlovali vznik věcí ze hmoty oduševnělé (Hylikové) jako prvoti; Pythagorovci již výše se povznesli, uznávajíce princip formální jako utvařující, za nějž považovali číslo a tvar; Eleaté oduševnění hmoty zobecňujíce došli abstrakcí k materialisticko-pantheistickému idealismu — ἕν καὶ πᾶν; — Atomisté vysvětlovali původ veškerenstva složením ze hmotných čá-

stek — atomů; konečně Sofisté, kteří jízlivou kritikou všech dosavadních soustav filosofii vůbec u Řeků v nevážnost uvedli.

1. Filosofové jonští.

A) Thales Miletský (žil r. 640—548 př. K.) byl vrstevníkem Solonovým a čítá se k sedmi mudrcům řeckým. Proslul u Řeků znalostí mathematiky a astronomie; praví se také, že tyto vědy co do prvních počátků z východu do Řecka uvedl. Aristoteles nazývá ho zakladatelem filosofie jonské. [1]) Učil, že prvotí všech věcí voda jest. I Cicero tuto pravdu o něm potvrzuje. Jak sobě představoval, že vše z vody povstalo, nemožno určitě vylíčiti, neboť jeho spisy záhy se ztratily. Aristoteles vypravuje, že Thales pozoroval, že mokrý pokrm v těle život a teplo působí, že dříve semeno vodou se navlažuje než ve strom vyrůstá, že vůbec voda, vlhkost, všude se vyskytuje, kde život a změna vzniká. Vodu oživuje duch boží a přeměňuje ji v rozličné tvary. Není to však duch nadzemský, ale světoduše, jež celou přírodu oživuje. Proto jest příroda plna bohův. I magnet, jenž přitahuje železo, jest duchem tím oživen. Země pluje na vodě.[3]) Zdá se, že znal zatmění slunce. Někteří darwinisté se k němu odvolávají, jakoby byl učil theorii o praplození, poněvadž, prý, tvrdil, že se po zchladnutí vody vytvořily na povrchu bubliny vodíkem a kyslíkem, jakož i uhlíkem přeplněné, z nichž život ústrojný povstal.

B) Anaximander Miletský, nar. 610 př. K., žák a přítel Thaletův; učil, že jest prvotí (ἀρχή) všech věcí τὸ ἄπειρον (nekonečné), jež jest neurčito a nezměnitelno, ani nepovstalo, aniž zajde, všechny věci v sobě obsahuje. Nedomníval se však, že by to byla nějaká jistota nadsmyslná, nýbrž nekonečná látka, hmota; bylť přírodozpytcem a psal pro přírodozpytce. Ač tušil

---

[1]) Metaph. I, 3. 983, b, 20.

[2]) Cicero, Acad. II. 37, 118: Thales . . . ex aqua dicit constare omnia.

[3]) Arist. l. c. . . . b, 21.

a hledal nejvyšší princip veškerenstva, přece nad hmotu se nepovznesl. Z tohoto nekonečna povstaly dle něho výběrem (χρίνεσθαι) živly sobě odporující: teplo a studeno, sucho a mokro a konečně voda, jež jest prahmotou. Z vody vyvinula se napřed zvířata vodní, pak když země byla vysušena, dokonalejší zvířata pozemní. Lamarck a Darwin se k němu jako praotci odvolávati mohou; snad z něho čerpali. Jako z nekonečna vše vzniká, tak se vše opět do něho vrací, ale opět nový svět povstává (věčný oběh). Jest více světů.

Anaximander byl duch hloubavý; vynalezlť první mapy zeměpisné, snažil se vzdálenost slunce od země a velikost této vypočísti, ano sestrojil i jakýs druh dalekohledu. Hodiny sluneční buď vynalezl sám aneb je aspoň do Řecka uvedl. Připisuje se mu dílo o přírodě (περὶ φύσεως), jež však záhy se pohřešovalo.

C) Anaximenes Miletský (žil kolem r. 528 př. K.) byl žákem Anaximandrovým. O jeho životě nevíme ničeho určitého. Z jeho nauky zachoval se jediný výrok: »Jako nás v celosti uchovává duše, jež jest vzduch, tak obepíná dech (πνεῦμα) a vzduch (ἀὴρ) vesmír.« [1]) Učil tedy, že nekonečno Anaximandrovo jest vzduch, jenž jest prvotí nekonečnou, věčně se hýbající, oduševněnou, z níž zhoustnutím (πύκνωσις) a zředěním (πάνωσις) povstávají různé živly: oheň, vítr, mračna, voda a souš. [2]) Někteří domnívají se, že vzduchem mínil vzdušný stav, v nějž se dle nových výzkumů všechna tělesa proměniti dají. Dle toho byl by Anaximenes tušil, co se v novější době dokázalo. I Laplace pokládal éther za vzduch nejjemněji rozředěný Ovšem nesmějí se takové theorie přeháněti a snad vzduch za boha vyhlásiti, jak to na př. H. Spiller, professor university berlínské, učinil.

D) Anaxagoras Klazomenský, jenž r. 500 př. K. za Perikla do Athen přišel, kdež jako první

---

[1]) Stobaeus, Ecclog. phys. p. 296.

[2]) Proti tomuto principu různění věcí opřel se Tomáš Akvinský v Summě contra gent. l. 2. c. 39.

učitel filosofie vystoupil. Byl žákem Anaximenovým a přítelem Euripidovým a Periklovým. Na počátku války peloponeské byl z atheismu obžalován a do vyhnanství poslán. Zemřel brzy na to v Lampsaku.

Učil, že svět povstal z nesčíslného množství částeček, jež jsou nedělitelny. Nazval je semeny (σπέρματα), Aristoteles zval je později homojomeriemi. Částečky ty, pravil, jsou buď stejnorody aneb různorody; dle toho povstávají věci různých tvarů.[1]) Jsou dále věčny, jinak by byly musily z ničeho povstati; z ničeho však není nic. Na počátku byly částečky pomíchány a nemohly se samy v pohyb a pořádek uvésti, i bylo potřebí ducha (božského) — νοῦς, — jenž několik částeček v pohyb kruhový uvedl a pak svět svému vlastnímu vývoji ponechal. Pohyb sděloval se ponenáhlu všem částečkám; části těžké, vlhké, studené rozprostranily se uprostřed, části lehké, teplé, suché vznesly se do výše; z těchto povstal vzduch i hvězdy, z oněch země, kosti, maso atd. Kdož by tu nespatřoval zárodek Laplaceovy theorie o vývoji světovém?

Jak vidno, zamítá Anaxagoras na rozdíl od svých předchůdců slepou náhodu (τύχη) u vývoji veškerenstva a přijímá za prvou příčinu změny *um*, ducha — νοῦς, — ač jemu jen první popud ku pohybu světovému připisuje. Uvedl tím po prvé oproti náhodě a nutnosti vyšší příčinu účinkující do filosofie; proto chválí jej Aristoteles; ale nepovznesl se přece nad hmotu, neboť učil, že duch dle dokonalosti ústrojí v rostlinách, zvířatech a v lidech rozličně se jeví, týmže zůstávaje, ale bytuje vtomně ve hmotě — hylozoismus. Jelikož tak podřízenou úlohu duchu vykázal, kárá jej na druhé straně Aristoteles. Jak řečeno, byl od svých spoluobčanů z atheismu obžalován, neboť učil odlišně od státního náboženství athenského, na příklad, že jest slunce vyzařujícím kamenem; ač se nedá upříti, že k jeho odsouzení politické poměry nemálo přispěly.

---

[1]) Náhled tento potírá Tomáš Akvinský v Summě contra gent. l. 2. c. 40.

E) Diogenes Apollonický (narozen kolem r. 440 425 př. K.), žák Anaximenův a nástupce Anaxagorův ve škole; přijal nauku svého mistra o vzduchu jako prvoti, ale učil, že jest prvotí obdařenou velikým věděním, neboť nejen že vše proniká, nýbrž působí i ve zvířatech a lidech život a vědomí. Sv. Augustin o něm praví, že považoval za hmotu, z níž vše snad povstalo, vzduch, ale vzduch obdařený umem božským, bez něhož z tohoto vzduchu nic povstati nemohlo.[1]) Byl hylozoistou a napsal rovněž knihu »o přírodě«, z níž se úryvky zachovaly.

F) Heraklit z Efesu (kolem r. 500 př. K.) vyslovil, co všichni filosofové před ním sice za pravdu měli, ale přece nevyjádřili, totiž, že vše se mění, plyne (πάντα ῥεῖ). Tato poučka určuje povahu jeho soustavy v dějinách filosofie. Prvotí všech věcí jest dle něho oheň, a sice ne snad, jak učila škola Hegelova, oheň jako znak neustálé změny ve světě, ale oheň skutečný. Z něho vše vzniká a do něho se vše opět vrací.

Svět nebyl ani od bohů ani od lidí učiněn, ale jest oheň, jenž dle míry buď ještě hoří aneb již uhasíná. Oheň tento jest teplo, dech záhřevný (ψυχή), jest nejčistší, étherický; z něho povstávají hmotněním postupně: vzduch, voda, země a sice cestou dolů a opět ze země: voda, vzduch zředěním cestou nahoru — oheň. Cesta tato jest jen jedna, odtud mezi vzestupem a sestupem věcí stálý spor, zápas; — vše se mění, plyne, a v tom zápase věci povstávají a zanikají; bují život. Ve věcech, jež z ohně povstaly, zjednává soulad zákon božský, *um*. Takto povstávají nesčíslní světové a opět ohněm zacházejí, aby v nové světy se vyvinuly. Proto není nic stálého; vše povstává, jedno přechází v druhé, ale bez příčiny; vše děje se nutností, ale přece ne nahodile, nýbrž dle umu (λόγος), čili dle »osudu« (εἱμαρμένη), jak se Heraklit vyja-

---

[1]) S. Aug. die civ. Dei VIII., 2: aërem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent, sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex ea fieri posset.

dřuje. Tento nejvyšší um jest neosobný, proniká všechny věci, neboť jest vlastností věčného ohně.

Duše lidská jest částí věčného ohně, jest uzavřena v těle, které se skládá ze země a vody; čím více ohně má duše, tím jest lepší. Jest neodvisla a — ovšem ve smyslu pantheistickém — i nesmrtelna, ana se opět vrátí do ohně věčného. »Člověk, jehož musí vésti chlapec, má duši mokrou; duše suchá jest nejmoudřejší a nejlepší. [1])

Duše myslí dýchaním ohně, jenž všude jest rozšířen, a jen to, co duše tímto způsobem poznává, jest pravé; smyslům nelze věřiti. Duše jest nejblaženější, když se vrátila do praohně. Že se člověk narodil, není pro něho štěstím, nýbrž naopak neštěstím. V odporu s těmito naukami učil přece, že bytuje bůh a duch, že jest stěhování duší a odplata po smrti.

Co do mravouky opovrhoval jako všichni filosofové řečtí prostým lidem, pravě o něm, že žije jako zvířata, že se rodí, plodí a umírá bez vyššího cíle. Mudřec oproti tomu považuje všeobecný zákon za pravidlo svého jednání, nevyvyšuje se nad jiné, nepřekračuje hranic, jež jsou mu vykázány přírodou, nýbrž podrobuje se řádu celku a tak dosahuje blaženosti, již považuje za nejvyšší cíl života lidského. Svět zůstává vždy stejný; na člověku jest, aby se šťastným učinil. [2]) Napsal spis »o přírodě«, z něhož se dochovalo 120 úryvkův. Jeho sloh jest těžký, temný, paradoxní; i dostalo se mu příjmení filosofa »temného« (ὀσκοτεινός). Pro pochmurný názor světový nazývají jej někteří filosofem »plačícím« oproti Demokritovi, jehož filosofem »smějícím se« zovou.

2. Pythagorovci.

Filosofové jonští snažili se podstatu věcí vysvětliti prvotí hmotnou; Pythagorovci prvotí formovou, tvarem

---

[1]) αὕη ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

[2]) ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.

a číslem. Filosofové jonští při tom induktivně si počínali, Pythagorovci deduktivně.

Zakladatelem školy pythagorejské jest:

A) Pythagoras ze Samu, dle všeho žák Anaximenův, vrstevník Thaletův. Procestoval Egypt, Fenicii, Chaldaeu, Indii, Arabii, aby seznal moudrost tamějších národů. Mnoho vybájeného o něm se vypravuje. Jisto jest, že se usadil v Krotoně v Dolní Italii a založil tam školu či spíše společenství, jehož účelem bylo zdokonalovati se tělesně a duševně. Byl to zároveň ústav náboženský, kdež se žáci ve dvě třídy jsouce rozděleni cvičili ve ctnostech a varováni byli před nepravostmi (třída exoterická) a vzdělávali v dovednostech a vědách, zvlášť v mathematice a filosofii (třída esoterická). Praví se, že Pythagorovci vynalezli základy nauky o harmonii hudby, poněvadž uměli počítati tóny dle délky strun. Zabývali se pilně tělocvikem a lékařstvím. Jídali společně a zachovávali v určitých dobách mlčení. Autorita Pythagorova udržovala pořádek, neboť platila tolik, že když při sporu promluvil (αὐτὸς ἔφα), vše utichlo. Zařízení celé školy bylo aristokratické, což dalo podnět, že demokratická luza kol. 5. stol. př. Kr. sbory jejich spálila. Pythagorovci buď byli usmrceni buď utekli do ciziny. Pythagoras zemřel v Metapontu. Nemáme žádných spisů od něho.

Dle Aristotela[1]) učil, že jest prvotí věcí číslo aneb to, co se z čísla odvozuje; než neučil, že jsou čísla jen vlastnostmi věcí, nýbrž podstatou věcí. Proto vše na čísla uváděl. Tak na př. pravil, že zdraví pozůstává v harmonii úkonů životních, když každý úkon svým číselným poměrem k životu přispívá; spravedlnost tehdy povstává, když se každému dává, co mu náleží, což se dle zásady »ne příliš« číslem určiti dá. Tělesa nebeská jsou dle poměrů číselných ve všemmíru rozložena, čímž vznikla »harmonie sférická«.

Praví se, že Pythagoras poprvé užíval slova κόσμος k označení všehomíra. Že jest v jeho nauce zdravé jádro, potvrzuje novější přírodozpyt. Všechny rozdíly co do

[1]) Metaph. XIII., 6, 1080, b, 16.

jakosti dají se konečně uvésti na rozdíly kvantitativní, jež opět číslicemi vyjádřiti možno. Ostatně jest známo, jaké důležitosti za dnů našich nabyla mathematika v chemii, optice a akkustice.

B) Nauku Pythagorovu rozvedli a prohloubili jeho žáci, z nichž vynikají Filolaos, vrstevník Sokratův, jenž zásady školy pythagorejské v soustavu uvedl, pak Timaeos a Architas.

Tresť jejich učení jest:

Princip aneb prvoť všech věcí je dvojí: nekonečné, neomezené, a určující, omezující; první je princip trpný, druhé činný. Nekonečné a neurčité určuje se určujícím, čímž povstává věcné, realné, totiž tvar, velikost, rozloha atd. Věci, jež takto vznikly, jsou u vzájemném poměru, jenž se čísly vyjádřiti dá.

Číslo jest sudé a liché. Liché číslo jest dokonalejší, neboť se nedá dvojkou děliti, jest uzavřeno, určito; číslo sudé jest otevřeno, jest dvěma dělitelno, proto neomezeno, neurčito a proto také méně jest dokonalo. Číslo liché má začátek, prostředek a konec; sudé má jen začátek a konec.

Jednotka obojí živel v sobě pojí; jest proto nejdokonalejší, symbolem jednotnosti, všehomíra, světa, božství (τὸ ἕν, μονάς), jest matkou a kořenem čísel, neboť přičítáním a odčítáním z ní nová čísla povstávají.

Dvojka je symbolem rovnosti a dualismu. Z mathematických bodů povstává přímka, z přímek plocha, z ploch pevná tělesa rozličných forem a tvarů; země jest jehlanec. Mezi body, z nichž se tělesa skládají, jest prostor, jejž vyplňuje neurčité, takže se v každém tělese určité a neurčité dotýkají. Známa jest v měřictví též věta pythagorejská, dle svého původce nazvaná.

Bůh jest jednotka (μόνας) nejjednodušší, nejvyšší, nekonečná; jestiť nejvyšším dvojím principem neomezeným, jenž věci omezuje a tvoří, ale tak, že svět od věčnosti byl a na věky trvati bude.

Uprostřed světa jest cetrální oheň, kolem něhož se ostatní tělesa pohybují, což platí zvláště o slunci,

jež část vesmíru neporušitelnou od porušitelné dělí. Kolem slunce pohybují se jiná tělesa, odtud ona harmonie všehomíra. Jest tu základ soustavy heliocentrické. Pohyb země Pythagorovci tušili.

Člověk skládá se z těla a z duše. Duše jest částí centrálního ohně, majíc s ním podíl na božství. Pro jakýs přestupek byla uzavřena do těla, ale neumírá s ním, žijíc i po smrti a sice stěhuje se, jestli se v životě poskvrnila, aby se očistila; je-li však nenapravitelna, bývá uvržena do podsvětí (tartaros). Duše neposkvrněné a očištěné spojují se s bohem.

Mezi bohem a lidmi jsou démonové, tvorové netělesní, již se buď na zemi buď ve vzduchu zdržují a lidem často se zjevují. K nim patří i heroové.

Život lidský jest poutí pro duši, aby se očistila, a ačkoli toho jen v míře nedokonalé dosahuje, ačkoli místo moudrosti a ctnosti jen snahy a touhy po moudrosti[1]) dosahuje, přece nepostrádá člověk opory pro život mravný.

Mravnost záleží v harmonii života duševního: v podrobení se všeho nerozumného rozumu a v klidu duševním, jenž z tohoto podrobení vzniká.

3. Eleaté.

Eleaté obdrželi jméno své od Parmenida, jenž byl z Eleje, města v Horní Italii. Vyznačují se tím, že měli za princip všech věcí pouhé bytí, jež nemožno smysly postřehnouti, jež tedy jen rozumem poznáno býti může. Toto bytí jest nezměnitelno, nehybno, jest jedno a všecko — ἓν καὶ πᾶν. Nauka Eleatů jest realný vtomný pantheismus neb monismus, jejž obnovila moderní idealistická filosofie a dále vytvořila. K Eleatům se počítají:

A) Xenofanes Kolofonský, nar. kol. r. 570 před Kr., chudý, potulný pěvec z Malé Asie. Založil

---

[1]) Jest známo, že jest Pythagoras první, jenž se filosofem nazýval, kdežto všichni mudrci řečtí před ním »moudrými« σοφοὶ se zvali. (Cic. Tuscul. V., 3, 8).

ve Velii v Dolní Italii školu, ve které jal se pojem boha očišťovati od rozličných příměsků lidových.

a) Učil, že jest jeden Bůh, jenž jest povznešen nad všechny bohy a lidi, jenž ani co do těla ani co do ducha smrtelníkům roven není. Bůh jest věčný, neboť nemohl povstati ani z ničeho, ani z jiného, ani sám ze sebe, neboť v každém případě bylo by povstalo něco bytujícího z něčeho, co nebytuje. Než nebyl Xenofanes monotheistou, neboť učil, že Bůh není osobností nadsvětovou, nýbrž že jest se světem v jednotu spojen — »jedno a vše«. Ač káral mnohobožství a převrácenost mnohých, kteří sobě bohy jako lidi s tělem, šaty a hlasem představují, přece sám nedovedl pověděti, co by Bůh byl, užívaje o Bohu jen výrazů negativních, čím není. Jest však již v tom jistě pokrok nemalý, že se povznesl k domněnce o jedinosti boží, a že se neomezoval učením svým jako dosavadní filosofové na malý kruh vybraného žactva, ale cestuje jako pěvec všude nauky své epickými a satyrickými básněmi šířiti se snažil.

b) Kdyby vše se stávalo (πάντα ῥεῖ), jak dí Heraklit, pak by povstávalo něco z ničeho, což však býti nemůže; proto aby se něco dělo, musilo již napřed něco býti; bylo-li to však, pak jest dění či nikání zbytečným a proto vše jest a nic se neděje, nevzniká. Poněvadž pak vše jest, jest vše jedno a jedno jest vše.

B) Parmenides z Eleje, nar. kolem r. 518 př. Kr., žák Xenofanův, rozvedl soustavu svého mistra, zbaviv ji nátěru theologického, takže přešla v čirý idealismus. Pravda záleží v poznání, že bytí jest a že nebytí býti nemůže. Pozorovalť, že se každá věc mění, takže v žádném okamžiku nemůže se říci, že tak se tato věc má, neb že tak jest; mohou tedy měnivé jevy věcí býti jen jakýmsi obrazem podstaty jejich, čili jejich »bytí«. Z toho dovozoval, že vše měnivé u věcí vlastně není a že jest jen to, co se za tímto měnivým skrývá. Toto pak bytí jest nedělitelné, bez začátku, bez pohybu, beze změny všeliké a proto jest jen jedno. Myšlení jest skutečností; poněvadž pak »bytí« všude jedno jest, není myšlení nic jiného, než »bytí«. Zásada, již Schelling dále rozvedl

a ve filosofii identity vybudoval. Jinak učil Parmenides, že smysly nás klamou, a proto že vše hmotné přeludem jest.

Duše dle něho skládá se ze čtyř živlů fysických.

C) Zeno z Eleje, nar. 490—485 př. Kr., žák Parmenidův, jenž jeho nauku o stálém a nehybném bytí hájiti se jal proti námitkám odpůrců. Užíval při tom formy dialektické, i má se za původce dialektiky ve starověku. Krátký čas zdržoval se v Athénách, pak vrátil se do Eleje, aby ji od samovládce osvobodil; než byl vypátrán a za bolestných muk usmrcen. Zeno upíral možnost pohybu, realného prostoru a mnohosti věcí.

a) Pohyb jest nemožný, neboť hýbající se věc musí přece v každém okamžiku v určité poloze se nacházeti; tu pak odpočívá, ale v příštím okamžiku jest opět již v jiné poloze a zase odpočívá; mezi první polohou však a druhou ničeho není, v tomto však »nebytí« věc nemůže se pohybovati: tedy věc vlastně odpočívá. To dokazoval o letícím šípu, to dokazoval i o Achillu, jenž nikdy želvy dohoniti nemůže, jakmile z počátku jen něco jest před ním; neboť v každém okamžiku, co on postoupil, již také želva postoupila. Aristoteles hleděl vyvrátiti Zenona v tomto ohledu kontinuitou prostoru a času, dokazuje, že ani prostor neskládá se z jednotlivých bodů, ani čas z jednotlivých okamžiků, nýbrž že tvoří souvislost nerušenou.

b) Rovněž i prostor nedá se mysliti, neboť byl-li by prostor, pak by někde býti musil, tedy v prostoru, pak by ale prostor byl dříve než jest, což jest nemožno.

c) Bylo-li by více věcí, pak by tato mnohost byla zároveň konečná a nekonečná; konečná, neboť nemůže býti více věcí, než skutečně jest; nekonečná, poněvadž mezi těmito věcmi musily by býti jiné a mezi těmito opět jiné a tak dále, což si odporuje. Není tedy mnohosti věcí, nýbrž vše jest jedno.

Zeno pochybuje o jistotě smyslového poznání. Ve fysice neliší se od Parmenida. Mluví o čtyrech živlech: o vodě, o studeném, suchém a mokrém. Tyto živly smíchány jsou v duši lidské; na kolik převládá čistěji

některý živel, na tolik jest i jakost duše rozdílna. Vše podléhá nutnosti (ἀνάγκη), jež se jeví v podobě sporu a lásky.

O jednostrannosti námitek Zenonových možno jakkoli souditi; to jisto jest, že předložil náměty, jež zaměstnávaly největší duchy, od Platona a Aristotela počínaje, až na naše doby. Jsouť to zvláště otázky, co jest čas, co prostor a pohyb, jimiž se až dodnes metafysikové obírají. Ač vlastně planá byla jeho dialektika, přece nabyla důležitosti pro vědu pozdější.[1])

D) Melissos ze Samu, nar. kolem r. 440 př. Kr., zvítězil v jedné námořní bitvě nad Atheňany; napsal pojednání »o bytí« (περὶ τοῦ ὄντος), z něhož se úryvky zachovaly. Dle Melissa nepovstává »bytí« (τὸ ὄν), nýbrž jest neustále, jest nehmotno, nekonečno. Že nemohlo »bytí« povstati, dokazoval z toho, že nemohlo povstati ani z »bytí«, poněvadž by tu dříve bylo, než skutečně bylo, ani nemohlo povstati z »ne-bytí«, poněvadž z toho vůbec nic nepovstává. Rovněž nepřechází »bytí« ani v »bytí« ani v »ne bytí«. Melissos zavrhuje mnohost věcí a tvrdí, že příroda skládá se ze dvou prvotí: ohně a vody.

4. Empedokles z Agrigentu.

Střed mezi Eleaty a Atomisty zaujímá Empedokles, narozený kolem r. 490 př. Kr. v Agrigentu. Znám jest svojí naukou o čtyrech živlech. Osobnost jeho jest rovněž jako osobnost Pythagorova obetkána hustým závojem rozličných pověstí. Procestoval, prý, mnoho zemí jako řečník, lékař, kněz a kouzelník, až v jícnu Aetny zahynul.

Empedokles byl znamenitým znalcem přírody; praví se o něm, že první vyslovil domněnku, že světlo velikou rychlostí do dálky se pohybuje. Jeho nauka obsahuje tyto zásady:

a) Svět skládá se ze čtyř živlů: ze vzduchu, ohně, vody a země, jež pozůstávají z nezničitelných

---

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen. I. díl, str. 552.

částeček. Věci povstávají složením a rozložením živlů, což se děje »láskou« (φιλία) a »nenávistí« (νεῖκος), v čemž někteří z novějších filosofů hledali dostředivou a odstředivou sílu Kantovu.[1]) Bojem v přírodě povstal nedokonalý stav, kterýž se oddělil od stavu lásky dokonalého (σφαῖρος); vrátí se však po vývoji v rozličných formách zase do něho. Ve světě ústrojném jsou formy vyšší a nižší. Nižší jsou obsaženy ve vyšších; i vytvořují se útvary monstrosní, z nichž velká část hned hyne; silnější z nich vyvinují se a rozplozují, když (v boji o život) na místo vývoje nastoupilo plození (domněnka Darwinova).

b) Duše jest smíšenina všech čtyř živlů, neboť musí obsahovati zárodek všech věcí, poněvadž všechny věci poznati může, a stejné jen od stejného může býti poznáno (ve filosofii moderní zásada Güntherova). Tak praví zřejmě, že »láska jen láskou, spor jen záhubným sporem se poznává«. Z toho ovšem vyplývá nutnost smyslového vnímání, ale zároveň i zásada, že toto různo jest od myšlení a konání božského. Ostatně učil Empedokles, že jest duše duchová, nesmrtelná, poněvadž vyplynula ze sfairu (koule) božského, do něhož se opět vrátí, anižby však ztratila své vlastní bytí. Z věcí vylinují se aporie (výrony = ἀπῥόιαι),[2]) které působíce na naše smysly vyvolávají poznání smyslové. Smyslovému poznání však nelze důvěřovati; jen myšlením a sice božským, t. j. k Bohu se odnášejícím myšlením přibližujeme se k pravdě.

c) Bůh jest duch nevyslovitelný, věčný, soběstačitelný, princip (prvoť) všeho bytí, dokonalá jednota, dobro sám v sobě, v němž není žádné nenávisti. Jeho celé poznání odnáší se k jednomu, totiž k bytí; jest roven kouli (σφαῖρος), jež sama sebou jest a sobě dostačí, i proniká vesmír řízením jako duch lásky. Empedokles zavrhuje mnohobožství. Duše může poznati Boha, musí tedy v ní

---

[1]) Tomáš Akvinský potírá tento náhled v Summě contra gent. l. 2., c. 41.

[2]) Empedocl. 111.

bydliti něco božského — rozum, duch, neboť stejné jen stejným poznáno býti může.

d) Co do mravouky tvrdí Empedokles, že ze sfairu božího — jako se děje při fysickém sfairu ve světě fysickém — částečky se oddělily, jež jsou jen pravdami mravnými. Duše lidská jsouc odtržena od sfairu božského, musí se očistiti od všeliké poskvrny, aby se opět se sfairem božím spojiti mohla. Neučinila-li toho za života pozemského, bude jí po smrti stěhováním se očistiti.

5 Atomisté.

Máme za to, že představy a pojmy naše skládají se ze znaků, a víme, že znakům těmto nepodstatným za podklad slouží cos stálého, v sobě nezměnitelného, dokud věc sama jako tato věc trvá, ať již to zoveme látkou, podstatou aneb, jak to činili Eleaté, bytím. Jako skládá se pojem ze znaků, tak složeny jsou jednotlivé věci z částeček, jež atomy se zovou. To jest náhled těch, kteří přidržují se mechanického názoru světového, k němuž řečtí Atomisté první dali popud. Odjakživa dva mužové jmenovali se původci atomismu, a to Leukipp a Demokrit.

O Leukippově životě a nauce ničeho známo není. Demokrit byl, prý, žákem Leukippovým a vyhranil, prý, nauku jeho. Pocházel z Abdery kolem r. 460 před Kr., konal mnoho cest, konečně usadil se stále jako lékař a přírodozpytec ve svém rodném městě, kdež se až do své smrti studiemi zanášel. Zemřel jsa stár 90 let. Jeho nauka byla přijata a uplatnila se ve školách stoických a epikurských, ač byla mocně potírána od Platona a Aristotela. Bakon Verulamský († 1626) obnovil nauku Demokritovu a založil nový mechanický materialismus; jestiť nauka Demokritova naskrze materialistická.

Již Anaxagoras učil, že skládají se věci z malých částeček, jakoby semen, které však ve věcech co do jakosti různých různými jsou, ve věcech co do jakosti stejných jakostně stejny jsou. Demo-

krit učil, že všechny atomy co do jakosti stejny jsou a že se od sebe jen tvarem liší.

a) Atomy jsou dle Demokrita věčny a různé váhy. Bytují v realném, nekonečném, prázdném prostoru. Pohybují se od věčnosti a dostaly se následkem tíže do pohybu kruhového, při čemž sloučily se dle svého rozličného tvaru a rozdílné velikosti v různé věci, zůstávajíce následkem vzájemné podobnosti a proporce nějaký čas v jakémsi souladu.

O nemožnosti této theorie soudí Bedřich Kirchner následovně: »Jest otázka, byly-li atomy hned z počátku stejně veliky anebo různé velikosti. U stejně velikých není možný pohyb, u nestejně velikých není možný pohyb kruhový. Ba v prostoru prázdném, jak již Aristoteles namítá, padají tělesa sebe různější stejně rychle. Jak povstává dále pocit, jenž přece není ani v jednotlivém atomu ani v součtu jich?

Nechová-li pojem atomu protiřečnosti v sobě, když musí býti buď hmotný, tedy ještě dělitelný, aneb jest nedělitelný a pak nehmotný? V prvém případě jest zůstati v mezích konkretní hmoty, v druhém nelze pochopiti, jak ze samých nehmotných částek něco hmotného povstati má. Znamená velikost atomů jen váhu či také tíži? V prvém případě musily by konečně všechny dolů spadnouti, v druhém případě byla by tu síla dostředivá a odstředivá, která by atomy od sebe ve vzdálenosti držela. Jak povstávají — táže se Kirchner — kvalitativně různé věci z pratělisek kvatitativně stejných?« [1])

Demokrit upíraje všelikou příčinnost co do začátku pohybu a uče, že pohyb atomů věčný jest, zapřel ovšem Boha jako Tvůrce všehomíra a podrobil vše nutnosti (ἀνάγκη).

b) Duše a bohové jsou atomy jemné, kulaté, ohnivé, dlouhotrvající. Duše jest potud nesmrtelna, pokud jsou atomy nezničitelny. »Z ničeho není zase nic« — vše jest od věčnosti a trvá na věky, proto se z věcí ničeho neztrácí (nejnovější názor o trvání síly a hmot).

---

[1]) Bedř. Kirchner, Geschichte der Philosophie, 3. vyd. str. 47

Od věcí oddělují se obrazy, které póry smyslovými pronikají k duši. Tyto obrazy však představují jen tvar věcí; k atomům samým duše proniknouti nemůže. Dojmy smyslové jsou sice dle Demokrita subjektivně ne však objektivně pravdivy. Poznání zprostředkuje se teprve přemýšlením.

c) Mravnost tkví ve vniterné pozemské blaženosti, spokojenosti, jíž možno dosíci rozumnou činností a uspořádaným užíváním všech věcí při uvarování se všeliké přílišnosti, k čemuž se ctnost nejlépe hodí. Ctnosti jest však si hleděti ne snad pro nějakou domnělou odměnu neb nějaký trest, nýbrž jen pro pozemskou blaženost neboť po smrti jest vše nejisto — »vlast mudrcova jest vesmír.« [1]) Pro tento názor o užívání světa dostalo se Demokritovi názvu »filosofa usměvavého«.

6. Sofisté.

Krátce před vystoupením Sokratovým vyskytují se v Athenách mužové, již pro sofistickou dialektiku, které při potírání dosavadních soustav filosofických užívali, nazváni jsou »sofisty«. Stopy sofistiky lze pozorovati již v nauce Heraklitově o neustálé změně věcí a v nauce eleatické, že vše realné jest přeludem smyslů.

Zanechavše pole přesně filosofického badání kladli sofisté hlavní důraz na umění řečnické. Aby je s výsledkem pěstiti mohli, zakládali v Athenách školy, do nichž přijímali žáky za vysoký honorář. I rozmlouvali tu o dosavadních soustavách filosofických. Že bylo až do oněch dob již tolik směrů a domněnek ve věcech filosofických vynalezeno, nebylo těžko v jednotlivých soustavách učebných nalézti odpory, seřaditi je v logickou formu a učiniti je směšnými úsudky sofistickými. Poměry časové byly tomuto duchovému směru příznivy. Athény povznesly se za Perikla k ne-

[1]) Porovnej s touto zásadou zásady Herberta Spencera a anglických positivistů.

obyčejnému blahobytu a k veliké moci politické. Následkem toho oddali se občané ponenáhlu nečinnému životu a věnovali se z libůstky a ješitnosti pěstění věd a umění. I počalo brzy shánění se po vynikajících místech, zlehčování mravu, blýskání se vědeckým vzděláním a obratností řečnickou. Státní ústava byla demokratická a proto kladen veliký důraz na umění řečnické z důvodů praktických. I naplněny jsou brzy školy sofistů.

Než tento duchový směr byl s velikou škodou po život veřejný. Jelikož vše v pochybnost a v posměch se uvádělo, odumíral ponenáhlu smysl pro pravdu; každý mohl míti za pravdu, co se mu uzdálo — věda postrádala všelikého pevného podkladu; kdo dovedl sofistickými vtipy a zručnou dialektikou na massy lidové působiti, ovládal situaci.

Sofisté přispěli sice valně k vytvoření logiky a řečnické dovednosti, avšak tato vymoženost nevyvážila nikterak zla, které povstalo ze sofistiky.

Mezi sofisty vynikají:

A. Protagoras z Abdery, jenž působil kolem r. 440 př. Kr. a poprvé se sofistou nazýval. Byl přívržencem Heraklitovým a došel na Sicilii a v Athenách, vyučuje dialektice, grammatice a umění státnickému, slávy i bohatství. Jeden z jeho spisů byl pro bezbožectví spálen. Protagoras sám zahynul utonuv při plavení se na Sicilii.

Známa jest nauka Protagorova, že »jest člověk měřítkem všech věcí«.[1]) Odůvodňoval tuto nauku míněním Heraklitovým, že jest vše v toku ustavičném; proto mění se také věci neustále i závisí to pokaždé od nálady ústrojí smyslových, jakými se nám věci jeví. Pozorovati tu co do poznání prvopočátky jednak subjektivismu Kantova jednak sensualismu Lockeova a jeho přívrženců. Není žádné objektivné pravdy, krásy a dobra. »Co se zdá býti spravedlivo a čestno — pravil — pro kterékoli

---

[1]) πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, Plato; Theaet. 152 a.

město, jest takovým jen pro toto město, a to tak dlouho, dokud toto mínění převládá.« Není žádného objektivního náboženství, žádné objektivní morálky. Právo a bezpráví, dobré a zlé jest to, co za takové má ten, jenž má moc rozkazovati.

Zcela důsledně odvozovali z této nauky Kritias, Polos, Trasymachos zásadu, že jest moc jediným základem práva a mravnosti.

B. Gorgias z Leontini na Sicilii, jenž kolem 426 př. Kr. do Athen přišel a výmluvností svou uměl o každém předmětě ihned s patra mluviti — mládež athenskou nadchnouti dovedl. Zemřel kolem r. 375 v Larisse stár jsa přes 100 let.

Jeho nauka o poznání připíná se k eleatské nauce o »bytí«; kdežto však Eleaté učili, že čiré »bytí« smysly sice postřehnuto býti nemůže, ale že rozumem dobře postřehnuto bývá, upíral Gorgias naprosto skutečnost a poznatelnost všeho »bytí«.

Neexistuje nic a kdyby něco existovalo, nemohlo by se to mysliti. Neexistuje nic, neboť kdyby něco existovalo, musilo by to býti buď »ne-bytí« aneb »bytí«. »Ne-bytí« jest protiklad »bytí«; tedy není nic bez tohoto; avšak »bytí« není dle Eleatů — praví — také nic, neboť není ani jedno ani mnohé, ani povstalé ani nepovstalé. Kdyby něco existovalo, nemohlo by se to poznati či mysliti; neboť musilo by se to mysliti jako věčné, tedy i jako neomezené, nekonečné; jako neomezené a nekonečné však nebylo by nikde v prostoru, tedy nebylo by vůbec. Myslili-li bychom si něco jako existující v čase, pak by to bylo musilo povstati a sice z ničeho povstati, avšak z ničeho jest opět nic; proto to nepovstalo a nemůže se také v čase mysliti. Řekne li někdo, že jest to od věčnosti, pak by to bylo od věčnosti jako věčné pomyslitelno, což jest nemožno. Mohli-li bychom něco poznati, nemohlo by to konečně sděleno býti; neboť slova jsou znamení nedostatečná, každý rozumí jimi něco jiného: ano, my sami, prý, jimi neustále něco jiného myslíme.

Jak vidno, tkví sofisma v těchto poučkách v záměně světa idealného a realného. Co existuje realně

ve světě zevnějším, jest jednotlivo a mnoho, neboť každá věc má své »bytí«, svou podstatu. Pomyslně pozorujíce podobnost »bytí« věcí jednoho druhu, jednoho rodu a věcí všech, tvoříme si všeobecný pojem »bytí«, jenž má povahu objektivní v mysli naší, neboť zakládá se na skutečném »bytí« jednotlivých věcí, od nichž jest abstrahováno; avšak jinak jest v mysli naší, jinak ve skutečnosti: v mysli jest všeobecně, ve skutečnosti jednotlivě. Pojem tohoto všeobecného »bytí« možno i do nekonečna prodloužiti, rozšířiti, ovšem jen pomyslně, přesažně, anižby tomuto pojmu nějaký druh aneb rod věcí v tomto světě skutečném odpovídal.

Jest sice pravda, že jest to s obtížemi spojeno, abychom někoho o našem skutečném mínění poučili, neboť mnohý spojuje s pronesenym a slyšeným slovem jiné představy; ale popírati všelikou možnost jistého poznání věcí a sdělení tohoto poznání věcí, jakož i »bytí«, odporuje všeliké zkušenosti — jest naprostý skepticismus.

HLAVA DRUHÁ.

Rozkvět filosofie řecké.

Filosofie řecká, jež počátek svůj vzala v Malé Asii, soustředila se, jak vidno z předcházejícího, ve všech svých směrech konečně v Athenách. Anaxagoras zavedl tam filosofii jonskou, Parmenides a Zeno eleatskou; nauku Heraklitovu a Pythagorovu zanesli tam jejich žáci. Jest sice pravda, že sofisté svým počínáním všelikou dosavadní filosofickou spekulaci ve velký nesoulad uvedli a filosofii jako vědu znehodnotili; nicméně zůstaly Atheny ohniskem, kdež bylo možno seznámiti se se všemi dosavadními směry filosofskými a rozum svůj vytříbiti na vyvinuté formě dialektiky.

Ze středu sofistů povstal jich rozhodný odpůrce Sokrates, jenž filosofický zpyt na zcela nový základ

postavil. Zkoumal rovněž jako předchůdcové jeho přírodu, ale poznal, že nedostačí naši smyslové poznání a proto obrátil zřetel k vlastní duši a stanovil za nejvyšší cíl filosofického přemítání mravní sebepoznání člověka, jež jej jedině zušlechťuje. Na tomto základě povznese se pak ku přesažnému přemítání o světě. Sokrates nezanechal žádných spisů, neboť celý jeho život vyplněn byl učením a obcováním se žáky. Jeho nauku dochovali dobám pozdějším jeho žáci, a to buď neporušeně ji hlásajíce anebo s vlastními názory míchajíce, neb i zcela ji porušivše. Odtud povstalo mnoho škol, z nichž tak zvaná menší a větší škola sokratická v dějinách filosofie zvlášť se uplatnily. V Platonu a Sokratovi jako nejpřesnějších tlumočnících a vykladatelích nauky Sokratovy dostoupila filosofie řecká svého vrcholu.

7. Sokrates.

Sokrates narodil se kolem r. 469 před Kr. v Athenách. O jeho mládí málo jest známo. Byl synem Sofoniska a Faenarety. O životě jeho lze se dočísti ve spisech Platonových a Xenofontových. Nejpřednější mužové a státníci athenští v době Periklově obcovali s ním jako s vychovatelem mládeže athenské. Od otce naučil se sochařství, ale nepracoval v něm dlouho, záhy přilnuv k libomudrctví. Které muže měl učiteli, nedá se docela zjistiti; to jest nepochybno, že znal nauku Anaxagorovu, Parmenidovu, Heraklitovu a zvláště Archelaovu. Zabýval se jako sofisté studiem přírody a řešením otázek praktických místo metafysických, poznávaje ovšem při tom, že poznání smyslové nedostačuje; jeho způsob vyučování byl však přece zcela rozdílný. Sofisté toulali se, nádherně a okázale vystupujíce, po městech řeckých, Sokrates procházel chud, chatrně oděn a bos ulicemi athenskými; oni troufali si všechno kritisovati, tento doznával předkem, že ničeho neví; oni učili za veliké peníze řečnictví, tento stranil se všeliké politiky a poučoval

příležitostně všechny ať státníky, básníky, sofisty, řemeslníky zadarmo; sofisté znehodnocovali pravdu, Sokrates hledal ji celý život svůj a za ni i zemřel. Potkal-li někoho, jenž se za zvláště moudrého považoval, prosil ho, vycházeje od věcí praobyčejných, o poučení; rozumí se, že tento potěšen takovou skromností ihned svoji moudrost jal se na odiv stavěti, ale zapletl se v odpory a musil před obecenstvem pozorně naslouchajícím, od Sokrata v tíseň byv uveden, svůj omyl doznati. Tento heuristický způsob učení, jenž po případě i se sarkasmem spojen byl, způsobil mu mnoho nepřátel, a ač byl Sokrates občanem dobrým a člověkem ctnostným, ač věřil v Boha, ale při tom i bohy athenské ctil a své žáky k tomu měl, byl přece třemi nepatrnými lidmi (Amytem, Meletem, Lykonem) z bezbožectví obžalován a k smrti — aby vypil pohár jedu — odsouzen. Jeho žáci snažili se sice, aby ho k útěku pohnuli, než marně. Poslední dny života strávil, rozmlouvaje o věcech filosofických; mezi jiným, jak Plato ve Phaedonu dokazuje, i o nesmrtelnosti duše. Aby dal žákům svým příklad neohroženosti, vypil bez nářku, bez zlořečení pohár jedu se slovy: »Kritone, Aeskulapovi dluhujeme kohouta,« čímž, prý, smrt svou vlastně svým uzdravením býti označil. Divno však, že muž, jenž v jednoho Boha věřil, v tak rozhodném okamžiku o oběti pohanské mluvil. Nebyla ještě idea jeho o jednom Bohu prosta příměsku polytheistického.

Sokrates působil na své žáky více svým charakterem, než naukou filosofickou. Žák jeho Xenofon v »Pamětích« takto o něm se vyjadřuje: »Budu jej míti vždy za nejctnostnějšího a nejšťastnějšího ze všech lidí. Soudil-li by však kdo jinak, srovnejž napřed Sokrata s kýmkoli a pak rozhodni.« Ovšem tak mluviti mohl právem Xenofon-pohan, neboť Sokrates charakterem svým skutečně všechny velikány starověku pohanského, pokud tento Xenofontovi znám byl, převyšuje. Avšak Sokrata na roveň stavěti s Kristem Pánem, jak to učinili někteří racionalisté (srovn. Lasaul: Sokrates und Christus 1858), jest rouháním. Sokrates byl veskrze Řekem a

chtěl jen Řeky a Atheňany vychovávati; jeho mravouka postrádá tedy oné universalnosti, jíž se honosí mravouka Kristova; Sokrates věřil sice v jednoho Boha, ale neodvážil se toho veřejně tak učiti a polytheismus potírati[1]); smrt Sokratova jest sice smrt mudrce, jenž za své přesvědčení umírá, ale nikoli vykupitelská smrt Syna Božího, jenž se za lidstvo obětuje.

Filosofické nauky Sokratovy dle Platona a Xenofonta takto lze krátce nastíniti:

a) O věcech jest souditi jen dle všeobecného rozumu. Správné myšlení jednotlivce jest i správným myšlením všeobecnosti; proto musí filosofování započíti u jednotlivce sebepoznáním, aby se došlo k poznání všeobecného rozumu, jenž účelně vládne ve veškerenstvu. Odtud východiště jeho filosofie: γνῶθι σεαυτὸν. Proto jest i celá jeho filosofie vlastně mravoukou a paedagogikou. Ctnost je vědomost o všeobecném rozumu a jednání dle něho; nepravost je nevědomost, neznalost toho, co činiti jest. Jen jedna je ctnost, jež brzy jako zbožnost, brzy jako spravedlnost, brzy jako udatenství atd. se jeví. Moudrost tedy a ctnost jedno jsou; největší moudrost jest i největší ctnost. Zákonů každý bez výjimky poslušen býti má.

b) Jest jenom jeden Bůh, jenž odplacuje dobré a trestá zlé a řídí svět.

c) Duše, jež povstala z Boha a do těla byla uzavřena, jest nesmrtelna. Blaženost jest moudrost, jíž Bohu podobnými se stáváme. Statky tohoto světa nejsou blažeností. Poněvadž je moudrost ctností, jest ctnost i nejlepší bohopoctou.

d) Sokrates mluví často o daemoiu, jež, jak praví, vždy jej sprovázelo a o dobrém a zlém poučovalo. Někteří praví, že to byl dobrý duch strážný, jiní zlý; jiní zas, že to byl důmysl Sokratův, jenž jej odvracoval od smyslnosti a vedl ku pravému vnitrnému poznání. Sokrates, prý, měl ke konci svého života daemonium za cosi božského. Není pochybnosti, že to byl hlas svědomí, jenž se ozýval při

[1]) Srovn.: Xenophon. Memorab. IV., 3.

skutcích jeho; nemohlť mu hlas tento, když celou svou ethickou filosofii na vnitřním sebepoznání založil, neznám zůstati.

e) Neméně jako ve filosofii proslulo jméno Sokratovo také v paedagogice. Nebylť filosofem, jenž ucelenou filosofickou soustavu budoval, ale spíše filosofickým učitelem, jenž duševní síly žáků svých probouzel, by se stali schopnými vésti život ctnostný a blažený, osvojivše sobě vyšší moudrost. Vzdělával formálně, vybavuje a vyluzuje obrazy a idee v duši, jež jí dle nauky jeho, kterou Plato vybudoval, vrozeny byly, takže učiti se nebylo dle něho než se upamatovati. Při tom užíval zvláštní methody, jež sokratickou se zove. Zahrnuje v sobě dvojí směr: negativní a positivní. Nejdříve stavě se nevědomým o věci, o níž šlo, dotazoval se horlivě, jak bylo podotknuto, a připojil k odpovědi hned jinou otázku, až přiměl učně k doznání, že nemá pravého ponětí o věci, o níž se domníval míti pojem nejjasnější — negativní část, tak zvaná sokratická ironie.

Po té jal se žáka, když mu ukázal, že jeho výměr upotřeben na rozličné druhy věcí buď širokým neb úzkým se býti jeví, vésti positivně, a vybíraje nejobyčejnější zjevy ze života naváděl žáka, aby je ve znaky podstatné a nepodstatné rozkládal, podstatné, co k věci náleželo, o niž šlo, a stejného způsobu bylo, v této spojoval a nepodstatné odlučoval, až učeň přiveden jest ke pravému všeobecnému pojmu, jenž znaky podstatné v sobě zahrnoval. Na to pojem sám vyměřil. Tato stránka positivní v methodě Sokratově nazvána jím samým »maeeutikon« — umění babické, jakoby tu učitel na způsob babky pojmům pravým k porodu pomáhal.

Jest zřejmo, že celá methoda vlastně jest induktivní, neboť záleží v dovednosti z jednotlivých stejnorodých zjevů porovnáváním znaků podstatných a slučováním, jakož i odlišováním znaků nepodstatných ke všeobecnému za základ jim sloužícímu se povznésti a pak to vysloviti, či vyměřiti. Proto právem staří Sokrata oslavovali jako vynálezce indukce a definice.

Sokratické methody s prospěchem lze užiti při žácích duševně vyspělých, již dovedou vyvíjení logické sledovati a souvislost otázek dobře pochopiti. Tříbíť se tak soudnost žákův ve vědách, jako v mathematice, kde vše se na soudech a úsudcích zakládá. Avšak chybou by bylo, chtíti užívati této methody u žáků nevyspělých, a užívati jí často, neboť by vyučování stalo se zdlouhavým; aneb chtíti jí užiti ve vědách positivních, jež se z ducha vyvinouti nedají, které tedy nutno vyučováním sděliti. Sokrates vyučoval jen jinochy, maje za to, že ženy nejsou obdařeny dostatečnou silou rozumovou.

8. Menší školy sokratické.

Plato pochopil sice Sokrata, mistra svého, ne však v té míře i ostatní žáci. Jedni kladli důraz na mravnou, druzí na vědeckou stránku jeho učení, jedni jen rozšířili jeho nauku, druzí smíchali ji s vlastními, jednostrannými vynálezy. K prvnímu druhu náležejí:

A) Kyrenaikové či Hedonikové, jež v život uvedl Aristipp z Kyreny. Učil, že blaženost člověka záleží v rozkoši a v pocitech okamžikových, jež rozkoš vyvolávají. Dobro jest totožno s příjemným neb s rozkoší; špatné — zlo — s nepříjemným, s nelibostí; co nepůsobí ani rozkoše ani nelibosti, nemůže se ani dobrým ani zlým nazývati. Nicméně má se užívání rozumem říditi. Moudře žije, kdo okamžiku užívá k rozkoši; jen přítomnost náleží nám, nestarejme se o to, čeho již nemáme, aneb o to, co teprve snad míti budeme. Jest však míti zření i ku následkům jednání. Skutky, jež původně nejsou ani dobré ani zlé, stávají se zlými, když z nich následuje více nelibosti než rozkoše; proto zdrží se rozumný skutků, jež jsou zakázány buď zákonem občanským buď veřejným míněním. Ten není pánem náruživosti, kdo neužívá, ale ten, kdo užívá, avšak tak, že se nestává náruživosti otrokem; odtud zásada Kyrenaiků ἔχω, οὐκ ἔχομαι.

Aristippův žák Theodoros upíral existenci bohů a mravného zákona a pokročil tak daleko, že tvrdil, že blaženost jest ustavičně trvající rozkoš (Χαρά); byl nazván atheistou (ἄθεος).

B) Kynikové; založil je Antisthenes, syn jakéhos Atheňana a thracké otrokyně. Jména dostalo se jim buď od kynosargu (okružní místo), gymnasia, v němž Antisthenes učíval, neb od prostého jejich života, jenž odpor a jakýs hnus u lidí vzbuzoval (psí, κύων).

Antisthenes byl žákem Sokratovým a učil, že jedině ctnost ceniti jest; bohatstvím, ctí, vyznamenáním, dobrou pověstí, společenskými formami jest opovrhovati a dle přírody žíti. Potuloval se jako žebrák. Diogenes Sinopský, jehož Plato »potřeštěným Sokratem« nazývá, byl jeho důstojným nohsledou. Nebyl sice jako Antisthenes nikterak nevzdělaným, nýbrž naopak ceněn jako spisovatel a vychovatel — známať jest jeho rozmluva s Alexandrem Velikým († 323 p. K.), — než neušel posměchu lidu, poněvadž prostotu v životě přeháněl a proto »psem« nazýván byl. U Římanů náležel ke Kynikům Krescens, jenž popouzel Marka Aurelia ku pronásledování křesťanů.

K druhému druhu menších škol sokratických náležejí:

C) Megarikové, pojmenovaní dle Euklida z Megary (nikoli Euklides mathematik, jenž o 100 let později žil), který jsa horlivým žákem Sokratovým, nauku mistra svého o pojmu s eleatickými názory Parmenidovými smíchal a novou soustavu vytvořil.

Pojem jest jediné pravé bytí. Jest jen jedno pravé a to jest dobro, jež jest buď Bůh nebo rozum nebo důmysl. Toto jediné pravé »bytí« jest nezměnitelno, a nemůže smysly, leč pouze rozumem poznáno býti. Je-li dobro jediné pravé »bytí«, jest vše, co mu odporuje, považovati za »ne-bytí«. U hájení svých zásad užíval se svým žákem Eubulidem mnoho úsudkův sofistických, odkudž škola jeho přijmení »svárlivé« — eristické obdržela.

Pochází od nich mnoho úsudků záludných, jako: lhář, [1]) zastřený, elektra, sorites, cornutus, úsudek krokodilův, jež se v učebnicích logiky uvádějí.

Ze školy této pocházel »Phaedo« z Elis, dle něhož nazván jest jeden z nejcennějších dialogů Platonových.

9. Větší školy sokratické.

A) Platon.

Platon (Aristokles), narozen r. 427 př. Kr., byl synem Aristonovým a Periktioniným v Athénách. V mládí zabýval se mnoho básnictvím. Pro slabý hlas nehodil se za řečníka a proto se oddal studiu filosofie. Kratylos seznámil jej s naukou Heraklitovou. Ve dvacátém roce věku stal se žákem Sokratovým a zůstal jeho věrným přívržencem až do smrti. Po té odebral se s ostatními žáky do Megary, kdež poslouchal Euklida; podnikl pak mnohé cesty a stár jsa 40 let vrátil se do Athen, kdež založil školu, dle háje heroa Akadema, v němž stála, akademií zvanou. Vyjma dvě cesty, jež konal na Sicilii, zdržoval se pak ustavičně v Athenách. Vyučoval tu v kruhu vyvolených žáků většinou dialogicky, někdy však i přednášeje souvisle (akroamaticky). Za vyučování nepřijímal honoráře, ačkoli darů neodmítal. Přátelskými hostinami na počest mus stávalo se obcování s žáky v pravdě srdečným a nenuceným. Zemřel oslavován, stár jsa 81 let; jak se vypravuje, při svatbě v roce 348 neb 347 př. Kr.

Platon byl povaha ucelená. Vážné vystupování spojoval s přívětivostí; byl mužem vědy, avšak neštítil se lidu, byl aristokratem, ale nebyl vypínavým; celý život zasvětil zušlechťování člověka. Povznášel se ku dobru, krásnu a pravdě, ale vystříhal se při tom jednostrannosti Sokratiků; věda a život, theorie a prakse mile pojily se v jeho vznešené osobnosti v celek sou-

---

[1]) Praví-li někdo, že právě lže, lže anebo nelže?

ladný; bylť ovšem Řekem a proto podroben mnohým chybám a omylům, jež tehda národ tento ovládaly.

Platon zanechal velký počet spisů, jež se dialogy zovou. Aristofanes a Thrasyllos, kteří asi o století později žili, vypočítávají jich 36. Nejnovější kritika literární pokládá za pravé asi následující: Phaedo, Phaedros (láska a učení), Symposion (hostina), Gorgias (filosofie neb rhetorika), Meno, Hippias, Theätet (vědění), Menexenos, Philebos (dobro), Sofista, Lysis, Laches, Protagoras (rozmluva nevede ku žádnému výsledku). Euthydemos, Kratylos, Apologie Sokrata, Timäos (filosofie přírodní), Politikos, Republika, částečně »kniha o zákonech« a některé menší dialogy ethické. Hlavní osoba, jež v nich vystupuje a se oslavuje, jest Sokrates. Ačkoliv Platon své básnické pokusy (dythiramby, písně milostné a dramata) spálil, přece v dialogech svých formu poetickou zachoval. Mluví brzy jako filosof a opět jako básník, řečník, mathematik; na jednom místě klidně dogmaticky, pak zase skepticky, mysticky, dialekticky; náruživě a chladně; satyricky a dythirambicky, ale vždy živě dramaticky. Sloh jest nepopíratelně krásný, dokonalý; ale má i své nedostatky. Celými spisy vane duch vytříbený, povznášející se ku věčným pravdám a ideám. Ale lze tu pozorovati i místa, jež svou šířkou unavují; věci, jež jsou samozřejmy, dlouze se pojednávají. Nejrozmanitější směry zastupují se rozličnými osobami (nejvíce Sokratem) a to směry sofistické, mythické, ano lehkovážné, aniž byly vyvráceny. Nikde není pevného systemu. Platon byl v mnohém sofistou a dialektikem a proto nevytvořil soustavy zaokrouhlené: theologie, fysika, básnictví a dialektika stále jsou u něho na sporu, takže čtoucí těžko může si utvořiti úsudek pevný.

Platon byl Sokratik, ale neobmezoval se jako Sokrates jen na ethiku, nýbrž vzal v úvahu všechny soustavy kosmologické před Sokratem a předeslal jim vědu o myšlení — dialektiku. U Sokrata jsou výměry vynálezem rozumu zvláštního; Platon povznáší se ku nejrealnějšímu »bytí«; pomíjitelné jevy zevnějších věcí pokládal dle Heraklita a Eleatův za něco, co ve skutečnosti není; jsouť jen obrazy všeobecných

pojmů, jen všeobecné rodové pojmy jsou skutečné »bytí« — ideje.

Proto vyměřuje filosofii jako vědu o pravém bytí; ale pravým bytím jsou jen ideje (Rep. I., 6.). I jest dle Platona filosofie věda o idejích jako pravém »bytí«.

Ideje jsou vzorné obrazy, všeobecné rodové pojmy, odtažené od věcí. Jsou samostatny a věčny. Bytují v Bohu před jednotlivými věcmi. O sobě uvažovány nazývají se ideje (ἰδέα, εἶδος), jak dalece jsou v poměru ke věcím, nazývají se vzory (παρδείγματα). Jednotlivé věci jsou podobiznami těchto idejí (εἴδωλα). Ideje bytují s věcmi, takže věci súčastňují se idejí božích prostřednictvím duše světové (παρουσία). Ideje jsou nestvořeny, vždy bytujíce v duchu nejvyšším; jsouť pravzory, jimiž Bůh při stvoření jednotlivé věci nazíral; než ideje nejsou božstvo samo.

Poznání jest vzpomínání si na pravzory, jež duše nazírala před narozením člověka v duchu božím, kdež se nacházela. Jest buď smyslové (δόξα) neb duševní, rozumové (νοήσις). Smyslové opět dělí se na představování (εἰκασία) a věření (πίστις).

Rozumové poznání jest mathematické (διανοία) a poznání přesažného, podstatného a změnám nepodrobeného (ἐπιστήμα, νοῦς, νοήσις). Nejvznešenější ideje jsou: idea dobra a krásna. Považoval-li dobro za boha, nedá se z jeho spisů s určitostí tvrditi. Nazývá však Boha nejvyšším dobrem a pramenem dobra a krásna.

Logiku zdokonalil Platon značně, vycházeje od sokratické methody a od indukce. Přidalť k nim rozdělení a dedukci. Nad to neobmezoval se při užívání těchto logických úkonů jen na problémy ethické, nýbrž pojednával genialní bystrostí ducha, věrností a důkladností o všech oblastích filosofických.

Bytí považoval za jedinou míru všeho myšlení (Cratyl. p. 385 B.). Úkolem logiky jest: »Roztroušené kdekoliv nazíráním sbírati a spojovati v jednotu a zformovati, aby vše důkladně mohlo určeno býti (Phaedr. p. 265) — tvoření pojmů abstrakcí a určování pojmů čili definice (výměr) — tímto pak způsobem

postupovati až ku naprostým nejvyšším pojmům (Rep. l. VI. p. 511); po té sestupovati od vyšších pojmů k nižším, jež jim jsou podřízeny, a tak je dle druhů rozdělovati, jak povstaly — rozdělení. Co takto na základech logických povstalo, jest pak pozorovati — dedukce (Phaedon 101), až se dospěje ku posledním výsledkům. Správně utvořeným pojmům odpovídají realné bytosti, které se jimi poznávají, ideje, které jako pojmy od nižších až ku nejvyšší ideji dobra postupují (Rep. l. c. p. 509).

Mathematika vychází od pojmů, které nejsou nejvyšší, a odvozuje z nich zvláštní a jednotlivé; kdežto dialektika či logika od těchže pojmů začínajíc opačnou se bere cestou a ku nejvyšším idejovým principům se povznáší; zaujímá tedy mathematika střední místo mezi čirým myšlením a smyslovým postřehováním. Platon nerozlišuje ještě látku logickou od metafysické, nýbrž obojí spojuje a zároveň pojednává.

Jen ideje poskytují jistotu poznání a jsou výlučně předmětem vědy; poznání smyslové odnáší se k jedinečnému, postřehuje na věcích jen to, co jest proměnlivo, dodává látku, z níž tvoří se pojmy, které však nezprostředkují poznání jistého, nýbrž jen pravděpodobné.

V ontologii promlouvá o pravém »bytí« dle rozličných hledisk, vysvětluje, co jest bytnost, podstata, jednost, mnohost, konečné a nekonečné a jednotlivé příčiny všeho bytí.

Vzhledem ku přirozené theologii zaslouží zmínky, že předkládá ve Phaedru, Philebu a Timaeu dva důkazy o jsoucnosti boží. První jest kosmologický, sestrojený z pohybu ve světě, jenž předpokládá prvního hýbatele nehybného; druhý jest fysikotheologický dovozující, že utváření látky dle vzorných idejí tvůrce světa rozumného jako účinkující příčinu předpokládá. Bůh jest dle Platona nezměnitelný, nejvýš dokonalý, svobodný, netělesný, všemohoucí, nejvyšší zákonodárce a řiditel světa, pramen vší pravdy, všeho dobra a krásna, nejvyšší rozum. Přikládá mu vlastnosti bytí naprostého (ὄντως ὄν).

Co do kosmologie jeví se u Platona Bůh jako stavitel světa, jenž z dobroty z věčné beztvarné pralátky dle věčné ideje vzorné svět utvářil. V Timaeovi se vypravuje, že Bůh nejdříve světoduši jako smíšeninu ideje a beztvarné látky (ὕλη) utvořil, pak ji v podobě kříže vesmírem rozložil a na ni rozprostřel tělo světa v podobě koule a sice tak, že země uprostřed světové koule odpočívá, jsouc propíchnuta diamantovým vřetenem (ἡλακάτη), jež sahá od jednoho konce všehomíra ke druhému, takže se klenba nebeská o tuto osu opřená v době 24 hodin kolem země otáčí. Svět povstal v čase a jest světem nejlepším, poněvadž zobrazuje dokonale vzornou ideji boží. Látka skládá se z ohně a země, poněvadž bez ohně nemožno ničeho viděti, bez země nemožno ničeho hmatati; oba tyto živly spojují se živly spřízněnými vzduchem a vodou.

V psychologii rozeznává trojí duši: světoduši, duši zvířecí a lidskou. Duše lidská pochází od Boha, avšak nikoli bezprostředně, nýbrž prostřednictvím světoduše. Proto nepozůstává jen ze živlu božského, nýbrž má něco i z látky, aby mohla cítiti, čímž se i zlo vysvětluje. Duše jest hybatelkou těla, ne však podstatnou formou člověka. Jest rozumová (ψυχή λογιστική) a bezrozumá (ψυχή ἄλογος). Bezrozumá duše jest dále roznícená (viascibilis-τὸ θυμοειδές), jež sídlí v srdci, a žádostivá (concupiscibilis-τὸ ἐπιθυμητικόν), jejímž ústrojím jsou vnitřnosti. Nástrojem duše rozumové jest mozek. Duše bezrozumá stvořena jest od bohů nižších, jest smrtelna, na tělo vázána, mohutností oceňovací (vis aestimativa) opatřena a často odporující duši rozumové, z čehož Platon (ve Phaedru a Phaedonu) proti souvěkým materialistům kvalitativní rozdíl těla od duše dovozoval. Duše rozumová může se od těla odděliti a jest nesmrtelna. Nesmrtelnost duše dokazuje z jejího účastenství na jednoduchých ideách božích, jež jsou nesmrtelny, z účastenství na ideji života, jež nezaniká; dále z dobroty boží, jež nepřipouští, aby duše zničena byla, z nerovnosti ve světě, jež odplaty po smrti vyžaduje (Phaedon, Phaedrus). Duše před životem pozemským dlela u bohův; byla

svobodna, než pro vinu jakous uzavřena byla v tělo lidské, kdež trvá jako v žaláři. Duše dobré vrátí se po smrti k účastenství božímu, duše zlé budou zavrženy do tartaru (podsvětí); duše poskvrněné musejí se stěhovati, aby se očistily.

Hlavní zásada mravouky Platonovy jest, že člověk má bohu se připodobniti obzvláště činností svou. Bůh uskutečnil odvěké ideje věcí, a proto i člověk napodobuje tuto činnost boží opačným směrem má lásku k věcem podrobiti lásce k naprostému dobru, má od věcí smyslných pozvednouti se k nazírání na ideje věčné, což se na zemi děje ovšem jen částečně, nedokonale filosofií, ale zplna se uskuteční po smrti. Proto jest se ve všem duši nerozumné duši rozumné podrobiti. Panuje li duše rozumná trvale nad nerozumnou, nazývá se to ctností; opak toho neřestí. Ctnost obsahuje čtyři ctnosti hlavní. Máť v duši rozumné vládnouti moudrost (σοφία), v roznícené statečnost či síla (ἀνδρία), v žádostivé střídmost či rozvaha (σωφροσύνη); než všecky má spojovati a říditi spravedlnost (δικαιοσύνη), jež vzhledem k božství, zbožností (ὁσιότης) se zove.

Prostředkem dosažení ctnosti doporučoval umrtvování tělesné, vzdělání duševní, jakož i studium mathematiky, poněvadž zabýváním se odtažitými veličinami mathematickými zvyká duch uvažování ideí a věcí božských.

Proto prý napsal též na akademii svou, aby nikdo v měřictví nesběhlý do ní nevstupoval: μηδεὶς ἀγεομέτρης εἰσίτω.

V nauce o státním zřízení předkládá Plato také své názory o vychovatelství. Stěžejnou pravdou jeho učení o státu jest, že zájmy jednotlivců bez všeliké výhrady podříditi jest státním zájmům celku mimo veřejné uplatňování náboženství. Zastává aristokratickou soustavu státní (Resp. IV., 445) jako jedině přiměřenou a tvrdí, že pozůstává v nadvládě ctnosti a intelligence, již jeden aneb mnozí vykonávati mohou. Moc aristokracie budiž tak neobmezena, že všecka práva jednotlivcova ztrácejí se v právech panujících.

Ve státě buďtež tři stavy dle tří povah duše. Ti, již obdařeni jsou zvláště duší rozumnou (Ψυχή λογιστική), tvoří stav či třídu vládnoucích (ἄρχοντες) aneb úředníků, již jsou zároveň učiteli; povaze duše roznícené odpovídají strážcové či vojínové, moc branná (φύλακες); žádostivé rolníci, řemeslníci, živitelé (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί, Resp III., 415; δῆμος V. 463).

Lid vyloučen buď z řízení a hájení státu, za to provozování rolnictví a řemesla jen třetímu stavu se dovoluje; prvním dvěma stavům nejen že jest toto zakázáno, nýbrž nesmějí míti ani soukromého vlastnictví, jež jest podkladem zmíněného zaměstnání. Jest se jim zcela zájmům všeobecným věnovati; o jejich potřeby hmotné stará se stav třetí; bydlí ve společných domech; společně jedí, zlata a stříbra míti nesmějí. (III., 916 C. a násl.)

Nikdo nepřekročuj hranic působnosti své, nýbrž každý vykonávej, což jeho jest; v tom tkví spravedlnost státní (οἰκειοπραγία tří stavů, Rep. IV., 427).

Snaha všech odnášejž se ku všeobecnému blahu státnímu, všichni buďtež vedeni povlovně k lásce absolutního dobra: to jest účelem státu.

Zásada tato ovšem není špatná, avšak Plato takovou váhu kladl na všeobecnost a zájmy společné, že učil nejen, aby statky, ale i ženy byly společny (Resp. IV., 423). Stát nejen že má určovati počet dítek, jež se mají naroditi, a stáří rodičů, kdy jest jim ploditi, nýbrž jeho úkolem jest, osoby, jež ploditi mají, vyhledávati, navzájem spojovati, dítky hned po narození k výchově přejímati. Jest užívati také rozličných umělých prostředkův, aby od zdravých rodičů co nejvíce dítek se zplodilo, od slabých co nejméně zachováno bylo (Rep. V., 457 C); ano Plato radí, aby potomkové rodičů slabých a všecky dítky neduživé byly odstraněny a plod ze spojení, jež stát nenařídil, aby byl před narozením vypuzen (Rep. V., 460 D), 461 C). [1])

Dítky od prvého okamžiku svého života náležejí pouze státu. Hned po narození buďtež odevzdány ve-

---

[1]) Zeller, l. c. str. 771.

řejným opatrovnám a jest o to pečovati, aby rodičové svých dítek a dítky svých rodičů nepoznaly (Rep. V., 460 B).

Výchova jest veřejná; chovanec nevolí sobě povolání sám, nýbrž vrchnost zařazuje jej do oné třídy společenské, do které se dle svých schopností a své povahy hodí (Rep. III., 413 a násl.).

Dle zásady sokratické, že základy mravné u obojího pohlaví stejny jsou, žádá, aby ženy vzdělávány byly jako muži a měly podíl jak na válčení, tak i správě státní.

Střední stav má vyučován býti po výtce v gymnastice a hudbě, stav vládnoucí ve filosofii a mathematice. Stav třetí má sám sobě býti zůstaven.

Platon náleží k nejvýtečnějším paedagogům všech věků. Se Sokratem snáší se v tom, že vychování směřovati má k tomu, aby nabyli lidé pravé ctnosti. Ctnost pak jeví se býti moudrostí, udatností, mírností a konečně spravedlivostí, která jest účinkem prvých tří vlastností. Jen ti jsou pravé blaženosti schopni, kdož jsou ctnostni. Statky hmotné, jako zdraví, bohatství, síla, krása, přispívají k blaženosti jen tenkráte, když jich kdo dovede rozumně užívati.

Po smrti Platonově rozpadla se škola jeho na starší, střední a novou akademii. Starší akademie uchovala nauku Platonovu nejryzeji. Jejím náčelníkem byl synovec Platonův Speusippos (339), muž učený, rozvážný a bystrý a mravů nikoli bezúhonných; zemřel sebevraždou, jíž se osvoboditi chtěl od nemoci nezhojitelné. Snažil se dokázati, že jest ve vědách cosi společného, vycházeje od zásady, že kdo něco vyměřiti chce, i rozdíly vyměřovaného od věcí ostatních znáti musí. V tom jeví se jeho ostrovtip a zároveň touha po zpytu zkumném.

Než, daleko ještě nepoznával, že idea a skutečnost v jednotu se pojí a navzájem se podmiňují. Byl jako Platon idealistou. Za nejvyšší pojmy považoval jedno, dobro a um boží. Umu božímu připisoval sílu hybnou ve veškerenstvu jako duši světa ve smyslu platonském aneb jako ústřednímu ohni ve smyslu

pythagorejském. Ponenáhlu zaměnil ideje Platonovy za čísla a ztrácel se ve hříčkách číselných, na způsob pythagorejců. Nejvyšším dobrem pravil býti stav přirozený, kterého lze ctností, ale také zdravím a vymaněním se z touhy po bohatství dosáhnouti. K starší akademii patří také Xenokrates z Chalcedonu († 314), jenž rovněž v hříčkách číselných si liboval. Tak učil, že jest duše číslem, jež se samo pohybuje; že jest bytostí ryze duchovou, jež žila již před svým spojením s tělem, a že může i bez něho žíti. Nejvyšším dobrem jest dle něho ctnost. Herakleitos z Pontu, jenž rovněž k této škole náležel, učil, že se země kolem osy otáčí a že nebe se stálicemi nehybně stojí.

Akademii střední založil Arkesilaos (315—241 př. Kr.), který se opřel stoickému dogmatismu tou měrou, že popíral jistotu vědění. Nevíme nic jistého a i to, co víme, nevíme jistě.

Jeho žák Karneades (214—129 př. Kr.) postoupil ještě dále a upíral vůbec možnost všelikého vědění.

Novou akademii založil Philon (100), učitel Ciceronův, jenž se opět poněkud vrátil k naukám Speusippovým, aniž však je obohatil novými ideami, až se konečně akademie v neoplatonismus rozplynula.

B) Aristoteles.

Mezi všemi žáky Platonovými vynikl Aristoteles, jenž vymaniv se z čirého idealismu mistra svého, založil školu novou, jež od života a nazírání realného vycházejíc, ducha k nejvyšším ideám všeho bytí povznášela.

Aristoteles narodil se ve Stagiře v Thrakii r. 384 př. Kr.; odtud také »Stagiritou« se nazýval. Otec jeho Nikomachos byl dvorním lékařem makedonského krále Amynta II. i zdá se, že zaměstnání otcovo mocně ve směru přírodovědeckém na ducha Aristotelova působilo. O prvním mládí Aristotelově celkem nic známo není. Vystupuje poněkud do veřejnosti teprve

v roce věku svého 18., kdy se stal žákem Platonovým, u něhož pobyl až do roku 38. stáří svého. I v tomto období o vývoji jeho duševním a zvláště o jeho poměru k Platonovi mnoho nevíme. Jisto jest, že ctil mistra svého, neboť ho v básních svých s povděkem vzpomíná jako mistra, jenž mu životem a naukou svou jedině ukázal, jak se kdo dobrým a zároveň blaženým státi může. Zachoval si ovšem samostatnost vlastního úsudku, aniž však urážel učitele svého, u něhož by jistě až k jeho smrti nebyl pobyl, kdyby nechuť aneb nepřátelství k němu byl choval.

Podroboval učení Platonovo ostré, často bezohledné kritice, činil to však jen proto, jak se v »Ethice Nikomachově« vyjadřuje (I., 4), poněvadž za to měl, že nutno pravdě před přáteli přednost dávati. Za manželku pojal nejdříve Pythias, jíž v Delfách pomník vystaviti dal; po její smrti pak Herpyllis, jež mu povila syna Nikomacha a dceru. Když byl nějaký čas po smrti Platonově v Atarneu a v Mytilenách se zdržoval, povolán jest od Filipa, vládce makedonského, ke dvoru, aby byl učitelem a vychovatelem čtrnáctiletého syna Alexandra.

Bohužel, není ani o této, pro dějiny světové tak důležité vychovatelské činnosti Aristotelově nic známo; bez odporu však lze přičítati vynikající ctnosti Alexandra Velikého, jakož i jeho lásku k vědám, mocnému vlivu ducha tak všestranně vzdělaného, jakým Aristoteles byl. Alexander též po celý život Aristotela jako duševního otce u veliké vážnosti měl. Když Alexander vládu nastoupil, opustil Aristoteles dvůr královský a pozdržev se několik let v Stagiře, přišel r. 334 do Athen, kdež v Lykeiu (v háji Apollinu Lykeiu zasvěceném) školu otevřel a přednášky akroamatické, přecházeje sem a tam, ve stromořadí zahájil. Od tohoto přecházení (περιπάτειν) škola jeho peripatetickou jest nazvána.

Peripatetikové, jakož dříve Akademikové, stolovali společně a třídili se rovněž jako kdysi Pythagorejci v esoterické a exoterické. Filip a Alexander z vděčnosti Aristotela hmotně podporovali, takže mu bylo možno studiu přírodovědeckému

se věnovati a knihy sobě zaopatřovati. Po 13 let řídil školu svou; když však Alexander zemřel, byl jako přívrženec Macedoncův od závistníků, vzhledem k pomníku, jejž manželce postavil, z bezbožství (ἀσέβεια) obžalován a odebral se do Chalkidy na Euboei, aby se, jak děl, Atheňané podruhé »na filosofii (Sokrates) neprohřešili.« Zemřel tam též brzy r. 322, stár jsa 63 let.

Aristoteles nebyl zevnějšku příjemného. Byl malý a útlý; život veliký spočíval na suchých nohou; oči byly malé a jen málo pootevřené; výřečnost pro šeplání něco pochybená; kolem úst pohrával mu jakýs úsměšek, což Platonu se nelíbilo.

Aristotelova mluva postrádá poetického vzmachu, jímž se Platon honosil, nicméně patří Aristoteles k největším mužům starověku a k nejgeniálnějším myslitelům.

Bylť nadán rozumem bystrým, ostrovtipem výtečným; jeví ve všem jasný úsudek, pozoruje střízlivě, jest ve všem důkladný, prozrazuje učenost ohromnou. Nikdo, mimo Leibnize, nevyznamenával se takovou hloubkou filosofického pojímání a vědění jako on. Položil základy logiky a jest vyznati, že věda tato dodnes o mnoho nepokročila. Pracoval v poetice, zoologii, psychologii a srovnávací anatomii. Kdežto Platon deduktivně si vedl, pokračuje Aristoteles induktivně. Není pochybnosti, že, kdyby byl měl po ruce přístroje, jichž užívá se dnes, daleko v methodě vědecké indukce byl by pokročil.

»Z velkého počtu poznatků ze zkušenosti tvoří se pojem všeobecný, v němž zahrnuty jsou případy podobné« (Met. I., 1). Všeliké duševní poznání odvoditi jest ze zkušenosti.

»Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.« Čeho nelze smysly pojmouti, o tom nelze také dostatečného vědění míti. Platon vychází od všeobecného — ideje — a snaží se z ní jednotlivé vysvětliti; Aristoteles vychází od zkušenosti, jež poskytuje jen poznání jednotlivostí, a povznáší se k poznání všeobecného. Toto všeobecné nebytuje však mimo věci, jak Platon učil, nýbrž jen ve věcech dle obsahu sice objektivně věcně, ale co do všeobecnosti jen v duchu

myslícím, jenž všeobecně pojímá (vypovídá), co v jednotlivých věcech stejnoměrným jest (praedicabilis).

Jsouť dva prameny poznání: smysly a rozum. Smysly nás neklamou, blud vězí vždy ve tvoření pojmu všeobecného, což děje se v rozumu. Smysly postřehujeme jednotlivé (τόδετι) aneb podstatu prvou (οὐσία πρώτη). Při jednotlivých věcech postřehujeme cosi neurčitého, jakýsi podklad, látku (ὕλη), a dále něco, čím se věc tato od jiných věcí rozeznává, co ji tedy určuje, takže se jako určitý jedinec jeví — látka (εἶδος, μορφή).

Podstatě prvotné (οὐσία πρώτη) odpovídá v rozumu podstata druhotná (ουσία δεύτερα) téže věci, která opět skládá se ze živlu neurčitého — látky — a z určujícího — formy.

Myslíme-li, tážeme se, co věc sama v sobě jest — quidditas rei — (το τι ἦν εἶναι), či po podstatě věci. Pak porovnáváme podstaty jednotlivých věcí a poznáváme, že mají cosi společného — tak docházíme k všeobecnému pojmu podstaty.

Určení či vysvětlení pojmu nazýváme výměrem, definicí. Při pojmech jmenujeme neurčité, jež se u mnoha pojmů vyskytuje, rodem, určující pak, t. j. to, čím se pojmy od sebe rozlišují — rozdíl (differenze); rod a rozdíl tvoří pojem druhu. Jest deset nejvyšších pojmů rodových: podstata (οὐσία), kvantita (ličnost) (πόσον), kvalita (jakost) (ποιόν), vztah (πρόςτι), místo (ποῦ), čas (ποτέ), poloha (κεῖσθαι), povlak (ἔχειν), činným (ποιεῖν) a trpným (πάσχειν) býti.

Nejvyšší tyto pojmy rodové nazývají se kategorie (praedicamenta).

Spojíme li aneb odloučíme-li dva pojmy od sebe, povstává soud; ze dvou daných soudů může býti ododvozen třetí — úsudek. Usuzuje li se z všeobecného na zvláštní, vzniká syllogismus; vychází-li se od zvláštního a pokračuje ku všeobecnému, vzniká úsudek induktivní. Aristoteles pojednává jen o soudech kategorických, ale jinak dotýká se i soudův sofistických, zámlky a epicheremu, jakož i soudův pravděpodobných a analogických. Vykládá však důkaz, rozdělení a první

a nejvyšší zásady myšlení (ἄρχαι): zákon příčinnosti, protiřečnosti a vyloučeného třetího, a praví, že neplatí jen v logice, ale i v metafysice

Nauka o logice obsažena jest u Aristotela ve spisech: περὶ κατηγοριῶν (o formách pojmů), περὶ ἑρμηνείας (o návěstí a soudu), ve dvou knihách ἀναλυτικῶν προτέρων (o úsudku), ve dvou knihách ἀναλυτικῶν ὑστέρων (o důkaze, o výměru a rozdělení, jakož i o poznání principů), v osmi knihách τοπικά (o úsudcích pravděpodobných), konečně v knize περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (o úsudcích záludných, sofismatech a jich rozluštění).

Aristoteles má filosofii za vědu popřednosti, jež v sobě zavírá vše vědění; jest mu tedy královnou všech věd. Nepraví, že by se nějak dělila; nicméně lze ji dle něho rozděliti na theoretickou a praktickou. Theoretické předesílá logiku, následuje pak fysika, po ní — jak jméno značí — metafysika. Ku praktické náleží ethika a politika či věda státní. K nim řadí se filosofie poetická, t. j. aesthetika.

Ve fysice klade důraz na přírodu, jež jest původkyní všeho, co se v ní děje, tedy všeliké změny. Vesmír jest soujem účelnosti, jež v něm vládne. Jinak snaží se věcně vyložiti podstatu světa ze tří principů, čtyř příčin, čtyř živlů a z hybu.

Tři principy věcí jsou: látka, forma, privace (zbavení formy); a ty jsou podmínkou vší jistoty věcí. K látce (ὕλη), jež jest něco neurčitého, přistupuje forma (μορφή, εἶδος) a vzniká podstata, věc konkretní. Odejmutí formy, jež by tu býti měla, jest privace (στέρησις). Látka sama o sobě bez formy jest vzhledem k určité věci potencialita (δύναμις), forma — aktualita (ἐντελέχεια) této věci. Látka, jež skutečně tu jest, není bez formy myslitelna; představujeme-li si látku bez všeliké formy, slove látkou prvou (ὕλη πρώτη), jež ve skutečnosti neexistuje, poněvadž jest jen možností (potentialitou). Od aktuality (ἐντελέχεια) jest rozlišovati podstatu (ἐνέργεια) jako princip činnosti: přirozenost.

Příčiny dělí na příčinu materiální, formální, účinkující a účelnou. Co do živlů, z nichž svět

povstal, přidržel se nauky Platonovy o čtyřech živlech: zemi a ohni, jež spojeny jsou vodou a vzduchem.

Pohyb jest kvantitativní, kvalitativní a prostorový; dále však i pohybem zváti jest všelikou změnu, tedy přechod z možnosti do skutečnosti, přirůstání a ubývání, obměňování a přeměňování, povstávání a zanikání.

Pohyb děje se v prostoru. Prostor není nekonečný, neboť tak nelze si jej představiti ani jako těleso, ani jako číslo, nýbrž jen jako souvislou, táhlou možnost. Není však také prostor látkou těles, jimiž jsou jaksi ohraničeny, aniž jest vzdáleností těles od sebe, nýbrž ohraničením tělesa obklopujícího těleso obklopené, čili jaksi nádobou nehybnou, v němž se tělesa pohybují. Prostor jest ohraničením vesmíru. Čas jest mírou pohybu vzhledem k dřívějšku a pozdějšku; jeho jednotkou jest nynějšek — přítomnost. Není žádného prostoru prázdného. Ačkoli jest čas pohybem, neexistuje přece ve skutečnosti, nýbrž jen v duši, není však něčím subjektivním, nýbrž objektivním, což možno počítati

Při pohybu, kdy nové věci povstávají, vládne účelnost. Již první látka nemohla býti bez formy, byla tedy forma dříve než látka. Nebyla však forma bezúčelně s látkou spojena, neboť vše v přírodě děje se účelně. »Bůh a příroda,« praví Aristoteles, »nečiní ničeho bezúčelně« (De coelo I, 4.). Příroda pílí vždy k nejdokonalejšímu, což vidíme na souladu ve vesmíru, na účelné ústrojnosti v rostlině, na zvířatech a člověku. Pátrati po příčinách účelných jest nejvyšším úkolem přírodozpytu. Že však přece tolik nedokonalého, znetvořeného a nahodilého ve světě jest, pochází odtud, že forma nedovede si látku docela podmaniti. Dle toho, jak forma převládá, utvařuje se i v přírodě stupnice dokonalosti od zvířete až k člověku. To jest i v přírodě neživé. Nejprvnější místo mezi živly zaujímá éther, jenž se u věčném pohybu na hranici prostoru rozkládá.

Látka jest podkladem všech věcí, byla tedy již přede všemi věcmi, nepovstala; než látka nemůže býti bez formy, i byla látka zformovaná přede všemi věcmi;

t. j. svět nemá počátku; jest však také bez konce, poněvadž látka zůstává a jen formy se mění. Ve světě vládne jednotnost podstatná, poněvadž látka prvotná co do podstaty tatáž jest.

Jest Bůh, první hybatel nehybný (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον). Pohyb, což jest přechod z možnosti do skutečnosti, nemůže způsobiti než co již skutečně jest. Jest tedy uznati bytost, která svět z možnosti ve skutečnost uvedla, uskutečnila. Tato první bytost musí býti čirý kon, mohoucnost věčná; neboť kdyby byla se ukutečnila t. j. přešla z možnosti do skutečnosti, bylo by uznati princip, jenž změnu způsobil; tento pak princip, kdyby nebyl čirý kon, opětně byl by uveden ve skutečnost jiným principem až se konečně musí přijíti ke principu nehybnému, čirému konu.

Bůh jest jednoduchý, neboť čirý kon nepřipouští složení z látky a formy; jest nezměnitelný a nezničitelný. Jest jen jeden Bůh; mnohost věcí má svůj důvod ve společné látce, jež se formami určuje v rozličné věci; jelikož ale v Bohu není látky a formy, nemůže ani býti mnohosti — více bohů; jest tedy jen jedna podstata božská.

Mysliti jest přechod z možnosti do konu. V Bohu takový přechod jest nemožný a proto nemůže Bůh mysliti jako lidé; nýbrž jest čirá intelligence, čirý život. Nemůže tedy žádný zevnější předmět rozum božský určiti, aby myslil; jestiť sám podnětem i předmětem poznání a myšlení (νόησις νοήσεως), naprostá totožnost poznávajícího a poznaného. Bůh dostačuje sám sobě a jest blažen, když se pozoruje a poznává. Bůh jen tak dalece světem hýbe, jak dalece vše k němu jako nejvyššímu dobru se nese, aby se přiúčastnilo na jeho dokonalosti. Hyb tento jest dle rozličnosti věcí rozličný, ale všechny věci tíhnou k onomu nehybnému já — k svému cíli; jsouc poznáváno a milováno hýbe vším (κινεῖ οὐ κινόμενον, κινεῖ δε ὡς ἐρώμενον, Metaph XII. 7. 1072 b, 3). Bůh nekoná ničeho ve smyslu lidském. Jest naprostou formou a jako hýbe forma látku, tak i Bůh hýbe světem, aby přecházel z možnosti do skutečnosti. Dle tohoto hybu božího řídí se i dokonalost věcí. Nejdokonalejší jest hyb kru-

hový, jaký jest u nebe stálicového; méně dokonalý jest hyb přímočárný, poněvadž konečný, jenž vede buď k zemi (do středu) aneb vzhůru. Země jest plná koule ležící uprostřed vesmíru, kolem níž se pohybuje množství hvězdných sfér se svými hvězdami, jsouce hýbány vlastními hybateli, mohoucnostmi neodvislými a duchovými. Jest tu jakás spřízněnost s démony na hvězdách u Platona. Na zemi podobá se oněm hybatelům na hvězdách člověk rozumem svým (νοῦς). Světlem a teplem z hvězd vyzařujícím vysvětluje celkem správně Aristoteles úkazy meteorologické, jako dešť, sníh, vítr atd. Přímého působení Božího na svět, jakož i stvoření světa od Boha nelze z děl Aristotelových vyčísti (Stöckl, Zeller), jak se někteří snažili (Bréntano, Knauer). Příroda nadána jest mohutností tvořivou, jíž se rostliny, zvířata a lidé rodí a rozplozují.

b) Duše lidská jest prvou formou nebo mohoucností (ἐντελέχεια) života fysicko-ústrojného (ἐντελέχεια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ: »περὶ ψυχῆς«, lib. 2. c. 1., 11). Jest hybným principem v člověku. U rostlin jest život pouze vegetativní, u zvířat jest v duši i život sensitivní. Duše lidská obdařena jest pěti mohutnostmi: vegetativní (τὸ θρεπτικόν), apetitivní (žádostivou) (τὸ ὀρεκτικόν), sensitivní (τὸ αἰσθητικόν), hýbací (τὸ κινητικόν) a rozumovou (τὸ διανοητικόν). První čtyři mohutnosti má i zvíře, poslední má však jen člověk a rozeznává se jí od zvířete. Mohutnost apetitivní jest buď roznícená (irascibilis — τὸ θυμοειδές), jak dalece tíhne za dobrem a i překážky, jež dosažení v cestě jsou, odstraniti se snaží, aneb žádostivá (concupiscibilis — τὸ ἐπιθυμετικόν), jak dalece jen prostě k dobru se nese. Mohutnost sensitivní dělí se na postřehovací (postřehu) (αἴσθησις), obraznost (φαντασία), pamět a vzpomínání (μνήσις καὶ ἀνάμνησις). Intelekt jest činný (νοῦς ποιητικός), když obrazy smysly postřehnuté ozařuje a poznatelnými činí, a trpný (νοῦς παθητικός), jenž přijímá formy již abstrahované, ozářené a poznatelné. — Rozum (ratio, διανοῖα) spojuje idey a tvoří soudy a úsudky. Od intelektu (umu) liší se jen pomyslně. Jak um (νοῦς) s duší vegetativně-sensitivní souvisí, Aristoteles nevyložil. To doplnili filosofové křesťanští, učíce, že um není něco

rozdílného od duše vegetativně-sensitivní, nýbrž že jest mohutností téže duše, jež jest podstatnou formou člověka. Tato pak netělesna, duchová býti musí, poněvadž um (νοῦς), jsa netělesen, mohutností jen duše rovněž netělesné býti může. Představoval si ovšem Aristoteles νοῦς jako něco, což bytuje nad duší, a proto učil, že duše semenem od rodičů na dítky přechází (traducianismus) a k ní pak νοῦς (um) přistupuje; jak se to však děje, nikde nepověděl, aniž dokázal, jak možno, aby jednota života duševního tímto způsobem zachována byla, ač ji uhájiti se snaží. Neméně neurčitou jest jeho nauka o nesmrtelnosti duše. Učí, že duše vegetativně-sensitivní umírá, ale νοῦς ποιητικός (um činný) že po smrti těla dále žije. Nikde však nepraví, žije-li životem osobním, neodvislým, ano zdá se, že otázkou touto ani se nezabýval, ač jest samozřejma.[1]) Rovněž ničeho neví o blaženosti posmrtné a o odplatě. V tom ohledu zůstal pozadu za svým učitelem Platonem, jenž nejen zřejmě nesmrtelnosti duše učil, nýbrž ji i, jak řečeno, dokázati se snažil.

c) Mravouka jedná o činnosti lidské, politika zabývá se konáním veřejným, tato spočívá na oné. Cílem mravouky jest dobro, pokud možno ho dosíci činností lidskou; nejvyšším dobrem jest blaženost (εὐδαιμονία), která však nepozůstává ani v rozkoši ani v majetku, nýbrž v činnosti, nikoli zvířecí, ale rozumové. Lze jí dosáhnouti tím způsobem, že rozum tíhne za nejvyšším dobrem pozemským a volí též nejpřiměřenější prostředky, aby ho dosáhl. Myšlení jest člověku nejpřiměřenější, jest cosi božského, neboť co jiného činí bohové? (Ethika Nikom. X, 8.) Nejblíže mu jest to, co jest v pravdě lidského, to jest mravnost. Jedinou cestou ke blaženosti jest ctnost, která není než dovednost konati dobré (ἕξις = habitus). Její podstata záleží v zachovávání patřičné míry mezi mnoho (ὑπερβολή) a málo (ἔλλειψις). Ctnosti dělí na dianoetické, jež jsou ryzí činností rozumovou, a ethické, jež tkví ve vládě nad žádostivostí. Hlavní ctnosti

---

[1]) Srovn. Zeller, l. c. 606.

ethické jsou: statečnost, střídmost, štědrost, velkomyslnost, velkodušnost (dobromyslnost), ctiláska, trpělivost, pravdomluvnost, zdvořilost (εὐτραπλεῖα) a přátelství (φιλία). Dianoetické jsou: umění (τέχνη), opatrnost, intelligence (um = νοῦς), věda (ἐπιστήμη) a moudrost (σοφία). Umění zdokonaluje přírodu aneb ji napodobuje, což není však jen otrocké vypodobování, nýbrž zobrazování v její dokonalosti. Účelem umění jest mravné zušlechťování (πρὸς ἀρετὴν παιδία), k čemuž slouží i činohra, o níž jedná Aristoteles šíře v poetice. Ctnost jako stav vyžaduje, aby člověk nejen dobré konal, nýbrž i dobře smýšlel. Ctnost není ani vlohou, ani věděním (jak tvrdil Sokrates), ale rozumným chtěním; jen co z vůle předložené a svobodné vychází, může býti mravné aneb nemravné. Nevylučuje se ovšem přirozenost, naopak jest základem mravnosti, na němž se buduje ctnost cvikem a poznáním.

Ctností nejvyšší ano základnou zdá se mu, jako Platonovi, býti spravedlnost. Záleží ve střední míře mezi prospěchem a škodou. V životě veřejném jest podílná, dávajíc každému v geometrickém poměru k jeho hodnotě, v právu soukromém jest směnná, trestajíc každého v poměru arithmetickém ku provinění. Jest slušno, aby zákony dané opravovány byly právem přirozeným.

Překrásně pojednává v »Ethice Nikomachově«[1]) o přátelství, které ethiku naplňuje a politiku podmiňuje. Přátelství, svazek to, spočívající na vzájemné blahovůli, ctnosti a vážnosti, může v dokonalosti své povstati jen mezi dobrými. Jen ti se ponenáhlu spřátelují trvale s několika málo, od nichž nic zlého neočekávají, aniž jim něco takového k vůli činí. I příjemné a užitečné může dáti podnět ku přátelství, ale to jest přátelství jen sobecké. Všeliké přátelství tkví v rovnosti smýšlení a snažení; přátelství mezi nerovnými (jako muž a žena) jest nedokonalé. Samoláska a láska přátelská nemohou si odporovati, poněvadž přítel ve štěstí přítele své vlastní miluje. Máme

[1]) Do češtiny přeložil Dr. Pavel Vychodil (benediktinská knihtiskárna v Brně).

poskytovati příteli rádi, aby se súčastnil štěstí, neštěstí však nerádi (eth. Nikom. VIII., 1—7, IX, 4. 5).

d) Úlohou státu jest, aby se staral o blaženost jednotlivců, a proto mají se všichni státu podrobiti. Co do přednosti jest stát jako dokonalejší společnost před rodinou, avšak rodina jest podmínkou státu a zavírá v sobě trojí poměr: muže k ženě, rodičů k dítkám a pánů k otrokům. (Arist. Politika, I, 1. 2.) [1]) Aristoteles jest první, jenž ve starověku pojímal manželství jako společnost mravní, v níž sice muž a žena přírodou se spojili, ale navzájem na základě podobné vlohy mravné ku přátelství jsou spojeni, takže se doplňují. »Muž vládne nad ženou a dětmi, nad obojími jakožto svobodnými sice, ale ne týmž způsobem vlády, nýbrž nad ženou státnicky, nad dětmi královsky: mužský zajisté je přirozeně k řízení schopnější nežli žena, leč by někde byl nastal poměr nepřirozený; a starší i vyspělý je na to schopnější než mladší a nevyspělý. V občanských vládách se vládnoucí a poddaní namnoze střídají, mužský však je k ženě v tomto poměru vždycky.« (I, 12.) Dítky nemohou rodičům nikdy odplatiti, čím jsou jim povinny; jejich hlavní povinností jest prokazovati jim povinnou úctu a v čas potřeby je živiti.

Otroctví Aristoteles, bohužel, jako Plato, nejen za oprávněné považuje, nýbrž přímo schvaluje. Otroctví nebylo zavedeno násilím neb libovůlí, nýbrž přirozeně. Neboť jako nemůže býti domácnost bez majetku, umělec bez nástrojů, tak nelze si mysliti pána bez otroků. Jejich poměr k pánu jest roven poměru mezi tělem a duší. »Kde jsou tedy toliké rozdíly, jako mezi duší a tělem nebo mezi člověkem a zvířetem (tohoto způsobu jsou všichni, jejichžto zaměstnání jest práce tělesná, což se jim daří ještě nejlépe), takoví jsou od přirozenosti otroky, kterým jest lépe býti pod tou vládou tak, jak u zmíněných bytostí. Jestiť od přirozenosti otrokem, kdo může jinému náležeti (proto také jinému náleží) a kdo jest rozumností tolik účasten,

---

[1]) Přel. dr. Pavel Vychodil. Sbírka spisů filosofických české akademie č. 1.

že jest k projevu jejímu vnímavý, ale jí samé nemá (rozumí rozkazům, ale rozumu celého nemá); ostatní živočichové slouží, jsouce vnímavi ne rozumností, nýbrž pudy. I užívání jich se málo od sebe liší: obojí, otroci i krotká zvířata, slouží potřebám tělesným. Příroda hledí i těla svobodných a nevolníků různě utvářeti, tato totiž silná k potřebné námaze, ona štíhlá a takového zaměstnání sice neschopná, ale příhodná pro život státní. Jestli pak to pravda při těle, tím více oprávněno je takové rozlišování při duši, jenže krása duše nevidí se tak snadno, jako krása těla.« (I, 5.) Na pánovi jest, aby uměl s otroky nakládati, jich používati. »Znalost ta nemá do sebe nic velikého ani vznešeného; co totiž má otrok umět učiniti, to má onen umět poručiti. Protož kdo nepotřebuje se s tím sám ostouzeti, u toho dostává se čestného úřadu toho dozorci, a on sám se zaměstnává státnictvím nebo vědou.« (I, 7.) Jest však i otroctví zákonné, do něhož upadnou často zajatí, které však od otroctví přirozeného každý rozeznati dovede. Že pak i Řekové často tímto způsobem do otroctví upadají, doporoučí Aristoteles vůči otrokům mírnost, jež však nikdy změniti se nemůže v lásku neb přátelství. Otroka možno beztrestně uraziti, vůči němu není spravedlnosti ani slušnosti, nýbrž libovůle a tyranie. Otroku jest býti poslušným, skromným a střídmým, ctnosti dianoëtické jest nepřístupným. (Polit. I. 3—7; Eth. Nikom. VIII, 12., V. 10.) Velké to ovšem poblouzení u veleduchů, jakými byli Plato a Aristoteles. Než i v našem osvíceném století otroctví v třídách dělných, ovšem pod jiným jménem, se provozuje.

Promlouvaje dále o výdělnictví, zavrhuje obchod, obzvláště ale lichvu. »Obchodnictví se právem haní (neníť přirozené, nýbrž vykořisťují se při něm lidé navzájem), docela správně jest lichvářství nenáviděno, jelikož při něm je zisk ze samého peníze, a to proti účelu, za kterým jsme si jej zavedli. Povstaltě pro směnu, kdežto úrok jej rozmnožuje. Odtud dostal také jméno mláděte (τόκος); zrozenci totiž podobají se rodičům, úrok pak jest peníz z peníze. Proto je také toto výdělkářství ze všech nejvíce proti přírodě. (I, 10.)

Tutéž zásadu hájil co do lichvy sv. Tomáš Akvinský s ostatními scholastiky. Na to probírá jednotlivé ústavy států řeckých a vytýká vady jak ústavě Sokratově (Platonově), tak ústavě lakedaimonské, kretské. Zvláště brojí proti kommunismu. Solona chválí (kn. II). — Zřízení státní různí se dle počtu vládnoucích a dle jejich účelu; odtud tři správná zřízení: království, aristokracie, politie, a tři špatná zřízení: tyranie, oligarchie a demokracie. Při prvých jest hlavním účelem dobro obecné, při těchto soukromé. Ústavy vzorné není; každé státní zřízení musí odpovídati poměrům a zdravým zákonům, jež zaručují každému přiměřený vliv jeho zdatnosti. Království bylo by dobré, kdyby král ctností jako bůh vynikal, jinak ale hodí se jen pro lidi zotročené (Asiaty), protiví se důstojnosti lidské a zvrhuje se často v násilnosti. Aristotelovi zdá se, že stát nejlépe plní povinnosti své v zemi prostředně veliké, úrodné, kde jsou občané svobodní, navzájem si rovní, vyzbrojeni srdnatostí a vzdělaností, tedy asi v republice helenské. Poněvadž však zaměstnání veliký má vliv na karakter, jest rolníky a řemeslníky od vlády vyloučiti. Dle toho byla by vláda údělem aristokracie, ctností, statečností a vzděláním vynikající.

Není-li této nejlepší formy státní, pak jest se uchýliti ku politii, kde vládne stav střední a kde se vyrovnávají protivy mezi chudým a bohatým, mezi vznešeným a prostým. Žádné však zřízení státní nemá trvání, není-li podporováno mravností, neboť v této spočívá jak blaženost jednotlivce tak i celku. (Kn. IV. (VII) hl. 1.) Obzvláštní důležitosti pro stát jest:

Výchova. Dobrými a řádnými stávají se lidé trojím prostředkem. Trojím prostředkem tím jest přirozenost, návyk a rozum (IV. (VII.), 13.) Předně třeba jest naroditi se člověkem a ne nějakým jiným živočichem, potom také s nějakými vlastnostmi těla i duše. Některé přirozené vlastnosti nejsou nic platny, návyky je totiž mění; mnoho konají lidé proti zvykům a přirozenosti dle rozumu, jsou-li přesvědčeni, že je tak lépe. Celý život se rozděluje v práci a odpočinek, válku a mír, a úkonné předměty jednak v nutné a

užitečné, jednak v krásné. Státníku jest zákony dávati se zřetelem na to všecko. Těmito směry třeba vychovávati mládež i ostatní věk, pokud výchovu potřebuje (IV. (VII), 14.). Mužnosti a statečnosti třeba k práci, filosofie k poklidu, střídmosti a spravedlnosti v obojí době, a zvláště těm, kteří žijí v míru a klidu; válka zajisté nutí býti spravedlivým a střídmým, kdežto požitek blahobytu a poklid míru spíše činí zpupným. (IV. (VII.), 15.)

Národové chladných končin dle přirozenosti jsou plni odvahy, rozumu však a dovednosti mají méně; asijští jsou duševně nadaní a dovední, ale nestateční, pročež trvají pod vládou a otroctvím; hellenský kmen pak, jako jest polohou uprostřed, tak také má z obojího. Jestiť udatný a nadaný; proto je svobodný, nejlépe spravovaný, schopný vládnouti nade všemi, dostana jednu ústavu. (IV. (VII.), 7.) Jako tělo dříve jest vznikem než duše, tak také bezrozumná část jest dříve než rozumná. Proto především péče o tělo jest potřebna, dříve než o duši, potom o žádostivost, ovšem o žádostivost k vůli rozumu, o tělo k vůli duši.

Úkolem státu jest k tomu hleděti, aby se těla chovanců co nejlépe vyvíjela, a tu popředně jest se mu starati o manželství, kdy a jací mají spolu vcházeti v manželské obcování. Manželé mají býti těla zdravého a dospělejší, aby se zabránilo nevázanosti a slabosti dětí; přiměřeno jest dívky vdávati ve věku osmnácti let, muže pak ženiti o sedmatřiceti. Těhotné mají o své tělo pečovati, nebýti nečinné, ani nepožívati stravy nesporé. To lze zákonodárci zaříditi, když přikáže, aby se některého dne chodila uctívat božstva, která v potřebách porodních bývají vzývána. Mysl ovšem sluší zachovati klidnější než tělo; neboť plod patrně žije z rodičky, jako bylina ze země. O odkládání a výživě rozenců budiž zákonem, aby žádné nedochůdče se neživilo, pro nadbytek dětí však rozence odkládati, zakazuje řád mravu; neboť počet porodů má býti stanoven, a kdyby někteří nad to spolu plodně obcovali, má se použiti potracení, dokud v tom není citu a života; dovolenost a nedovolenost zajisté závisí

tu na tomto citu a životu (IV. (VII.), 16). Děti starších bývají, jako u mladších, nedokonalé tělem i duchem, u sestárlých pak bývají slabé. Kdo o čtyři nebo pět let překročil padesát let, má se vzdáti plození pro společnost; dále obcování tělesné pěstovati má se pokládati za prostředek zdravotní aneb nějak jinak odůvodněný. Dokud kdo manželem jest, obcovati s jinou, budiž vytýkáno za nesprávné, obcovati v dobu ku plození ustanovenou jsa manželem, trestá se bezectností, zbavením práv občanských (IV. (VII.), 16.). První výživou dítěte budiž mléko, víno se pro zdravotní škodlivost vylučuje. Potřebí věku přiměřeného pohybu, chladné koupele. Mimo pohyb budiž dítě zaměstnáváno hrou, která nebudiž ani klopotná, ani namáhavá, ani lehká. Také o vyprávěnky a pověsti přiměřené jest paidonomům pečovati. Napínati hlas při pláči není nebezpečno, nýbrž užitečno; dítky mají co nejméně dlíti mezi otroky. Až do sedmi let jest mládež doma pěstovati. Pochopitelno jest, že i takoví z poslechu a pohledu již pochycují neslušnosti. Vůbec má zákonodárce z města vyhostiti neslušné řeči, zvláště pak z mládeže, aby takového nic nemluvili ani neslyšeli. Kdyby pak někdo se vyskytl, jenž by něco zapovězeného mluvil neb činil, jest-li svobodný, ale nemá ještě místa při společném stole, budiž trestán bezectností i ranami, jest li pak starší nad ten věk, budiž znectěn po nevolnicku, an se takto zachoval. Jestliže takovéto řeči vyhošťujeme, tedy ovšem také pohledy na malby nebo příběhy nestydaté. Starejž se vrchnost, aby žádná socha ani malba nezobrazovala takových skutků, leč při některých takových božstvech, kde i šprýmy zákon připouští; tu však dovoluje zákon jen těm, kteří mají přiměřené stáří, uctívati bohy ty za sebe, za dítky i ženu. Mladším nemá býti dovoleno obcovati směšnohrám neb komediím; od mládeže vůbec jest vzdalovati vše špatné, zvláště co obsahuje nemravnost neb zlomyslnost. Když pět let přešlo, mají ta dvě léta až do sedmi už obcovati učení, které jim pak nastane. Výchovu jest roztříditi dle dvojího věku, totiž od sedmého roku až k dospělosti, a pak od dospělosti až do jeden a dvaceti let (IV. (VII.) 17.).

Poněvadž jest jeden účel celého státu, má i výchova býti jedna a táž pro všechny, proto jest péče o ni věc státní, společná, nikoli, jak dosud v Athenách bylo, že se každý o své dítky soukromě staral a poskytoval jim soukromě učení, jak se komu líbilo. Společný budiž výcvik, neboť všichni náležejí státu, jsouce částkou státu; péče o jednotlivé částky pak směřuje přirozeně k péči o celek (V. (VIII.). 1). Předměty učebné jsou čtyři: mluvnice, tělocvik, hudba, kreslení; mluvnice a kreslení jako předměty pro život užitečné a často potřebné, tělocvik jako předmět k mužnosti vedoucí, hudba pak jako zábava ušlechtilá, jíž možno používati mezi pracemi (V. (VIII), 3.). Tělocvik má se tak pěstovati, že až do dospělosti třeba prováděti lehčí cvičení a nepřipouštěti nepravidelného stravování a násilných výkonů, aby se vzrůstu nepřekáželo. Hudbě jest vyučovati tak, aby mládež sama výkony prováděla (V. (VIII), 6). Není však při tom užívati píšťaly, poněvadž není rázu mravního a nehodí se pro svobodné občany; rovněž má se to s nástroji, jež vyžadují obratnosti rukou. Při vyučování hudbě jest míti zření k nápěvu a rhytmu, aby působily mravně a naváděly ke ctnosti (V. (VIII.), 7.).

Ve své »Poëtice« jedná Aristoteles o umění, jež považuje za napodobování přírody tak jako Plato; ale kdežto Plato u porovnání se skutečností umění méně cení, přikládá Aristoteles uměleckému tvoření velikou důležitost, poněvadž nezobrazuje jednotlivosti, nýbrž všeobecnost hledíc jednotlivosti okrášliti. Krásno budí jako dobro zálibu spořádaností, úměrností, ohraničením a patřičnou velikostí. Jako hudba, tak má i veškero umění poskytovati odpočinku a zábavy, mravního vzdělání, požitku a očištění. I poesie a to zvláště tragoedie má nás obveselovati, naše náruživosti očišťovati rozkoší, jež plyne z bázně a soucitu.

Po smrti Aristotelově přejal vedení školy Theofrast z Lesbu, muž bystrého ducha a nadání řečnického, jenž po pětatřicet let († 288) školu s úspěchem nevšedním řídil a nauky mistrovy všestranně zdůvodniti se snažil. Pěstil s výsledkem botaniku, jež po století pak dle jeho systému ve školách se pojednávala.

Za něho rozmnožil se počet žáků tolik, že lyceum nemohlo jich pojati a zřízena škola nová. Žáci vybudovávali nauku Aristotelovu buď směrem přírodovědeckým buď ethickým. Tak i Theofrast, jenž nauku o pohybu přenesl i na jiné kategorie, jako polohu, poměr a jiné. Proti Stoikům hájil svobodu vůle. Ctnost sama bez dostatečného řízení co do statků zevnějších nedostačuje k blaženosti.

Ke škole peripatetiků náleží dále Eudemos z Rhodu, jenž učil, že přirozenost lidského karakteru přičítati jest božství a že vše jen tak dalece míti jest za dobré, jak dalece to slouží k uvažování o bohu. Krásno a dobro jest samo o sobě předmětem rozšafnosti (Kaloagathie).

Nástupcem Theofrastovým u vedení školy stal se Straton z Lampsaku, jenž ji od r. 288—270 řídil. Byl fysikem a tvrdil, že svět povstal nutností bez účelu a sebevědomí. Všechny úkazy fysikální vysvětlují se mechanicky tíží tepla a zimy. Čas záleží ve velikosti úkonů. Oproti Aristotelovi učil, že jest vzduchoprázdný prostor. Co do duše hájil zásadu, že není rozdílu mezi činností smyslovou a rozumovou. Duše jest mu jen silou jako oduševňující princip světa a jako jsou všechny bytosti oduševněny. Sídlem duše jest velký mozek. Jsou tu zárodky pantheismu.

Další peripatetikové jsou: Lykon, Ariston, Kritolaos, jenž učil, že jest svět a pokolení lidské od věčnosti, a Diodor z Tyru (110), jenž za nejvyšší dobro měl život ctnostný a bezbolestný.

HLAVA TŘETÍ.

Úpadek filosofie řecké.

Bitvou u Chainoreje (338 př. K.) zahynula svoboda a neodvislost řecká a tím i klidné spekulativní uvažování o posledních příčinách všeho bytí. Nastalo roztříštění, kde jeden každý pílil jen za vlastním osobním a praktickým prospěchem. Náboženství a mravnost

poklesly, poklesly i snahy čistě vědecké. Fysika a logika pěstěny jen potud, pokud sloužily praktickému životu. Z toho povstala i ethika, založená na potřebách individualních, jež dnešní moderní ethice egoistické v mnohém není nepodobnou. Tři školy vynikají v tomto období jako zástupkyně různých směrů. Jsou to Stoikové, Epikurejci a Skeptikové. Všechny tři školy kladou váhu na směr praktický; klid mysli mají za jedinou cestu k blaženosti, ač se rozcházejí co do prostředků, jimiž by bylo blaženosti té dosáhnouti. Všechny tři staví do popředí osobnost, jež má píliti samostatně k blaženosti, neřídíc se všeobecnými zásadami napřed spekulativně a všeobecně stanovenými. Stoikové a Epikurejci řídili se ještě přece kterýmisi společnými zásadami kladnými, kdežto Skeptikové nadobro jistotu všelikého poznání zavrhli a tak úpadek filosofie dokončili. I jali se krátce před Kristem a někteří i po Kristu realistický směr filosofie řecké spekulací peripatetickou a řecko-východní, po Kristu pak i prvky křesťanskými obrozovati, čímž povstal Synkretismus bez jednotného názoru a Ekklekticismus s jakousi aspoň napohlednou jednotou soustavy.

10. Stoikové.

Jméno Stoikův odvozuje se od sloupořadí στοᾷ v Athenách, kdež zakladatel této školy své přednášky konal a rozmlouvával.

A. Zeno z Kittia na ostrově Kypru, žák kynika Krata, megarika Stilpa a akademiků Xenokrata a Polemona, žil okolo r. 350 a 258 před Kristem. Byl synem kupce a zabýval se napřed obchodem. Pro ztroskotání lodě byl prý nucen zdržovati se v Athenách, kde uvedené učitele poslouchal. Teprve ve 40. roce věku vystoupil jako učitel, veda sobě vážně, málomluvně za příkladem Sokrata. Žil skromně a co do mravů čistě. Zařídil školu směru po většině ethického, již na 60 let řídil. Zemřel, jsa starcem 98letým. Athenští zřídili mu na poctu sochu, jež ozdobena nápisem, »že

učení jeho se životem jeho souhlasilo.« Z jeho spisů zachovaly se jen úryvky. Nauku Stoiků lze děliti v logiku, fysiku a ethiku.

a) Logiku dělili Stoikové v rhetoriku a dialektiku; rhetorika obsahovala známá pravidla myšlení, dialektika pak nauku v poznání. Vycházeli od zásady Aristotelovy, že nemůže býti v rozumu, co nebylo postřehnuto smysly. Duše jest prázdná tabulka, do níž se vrývají představy, jež zvenčí přicházejí. Ze vzpomínání povstává zkušenost a z této pak pojem. Přechod od zkušenosti k pojmu tvoří představa rodová, jež se úměrně vytvořuje (prolepsis), a pojmy sdružují se soustavně ve vědu. Postřeha smyslová dodává tedy látku a myšlení dává představám formu. Pojmy však všeobecné ve skutečnosti neexistují, nýbrž jen pojmy jedinečné, pokud odpovídají věcem skutečným. Zdali těmto odpovídají, poučuje nás vnitřní přesvědčení. Proto musejí býti zevnější vněmy jasny, aby duch uschopněn byl pravé představy od subjektivní činnosti ducha a od obrazotvornosti rozeznávati. V tom přidrželi se Stoikové nauky platonsko-aristotelické. Kdežto Aristoteles deset kategorií rozeznával, připouštějí Stoikové jen čtyři. První z nich jest podstata, beztvarná forma věci, vlastnost (kolikost) jest soujem znaků podstatných, jíž jest věc věcí jedinečnou. Obě kategorie jest si hmotně mysliti. Jakost, kvalita věcí pozůstává z případků určujících, konečně jest vztah jako poměr jedné věci ke druhé. Uznávaje oproti peripatetikům existenci hmotné podstaty, nemohl nezavrhovati Zeno nauky Demokritovy, že vylinují z předmětů obrazy, jež smysly v nás vstupují, poněvadž bychom pak podstat věcí nepoznávali; nemohl též nepotírati atomismu školy epikurejské.

b) Ve fysice přidržuje se Heraklita, Empedokla a Aristotela. Především napadá tu Zenonův materialismus dynamický. Domnívaliť se Stoikové, že vše, co činnost projevuje, jest tělesem. Proto nazývali nejen boha a duši, ale i ctnosti, city a pojmy čímsi hmotným. Při tom tvrdili, že jest duše jakousi harmonií, jež povstává ze hmotných představ »napjetím« (Herbart). V každé věci jest houstnutí a zřeďování. Všechny je-

dnotlivé věci proniká a udržuje jedna příčina, jakás síla ústřední (ἡγεμονικόν); jakás duše světa, um, láska, zkrátka bůh, jenž vše proniká, jenž jsa neviditelný všechny věci ve světě určuje, takže jest principem činným, kdežto vše ve světě principem trpným jest. Dle rozličného jevu svého v přírodě zove se buď Zevem neb Poseidonem neb Palladou athenskou. Že jest jediná rozumná příčina svět oživující a oduševňující, vysvítá z dokonalosti a účelnosti světa, z velkoleposti úkazů přírodních a ze všeobecné víry v bohy. Tvorové rozumem obdaření, jakými jsou pouze lidé, vyžadují bytost nejvyšší rozumnou. Vše ve světě řídí se nutností (εἱμαρμένη), což není než nutný vývoj všeho z prahně, z něhož povstává vzduch, země a voda, a do něhož se zase vše vrací. V určitých dobách vznítí se oheň světový a vše se promění, ale zase povstane tentýž svět nový (věčný běh, theorie Laplaceova). Ve všech věcech jest zárodek umu božského (λόγος σπερματικός); prozřetelnost božská, jež nutnost předpokládá, bez které není žádného předzvědění, odnáší se jen k celku, nevylučuje se tedy činnost jednotlivce-člověka, která jest sice svobodná, nicméně předurčená a nutná. Tím však nevylučuje se odměna a trest jakož i mravnost, neboť každý posuzuje se dle toho, co koná.

Duše jest tělesná, neboť se rozprostírá trojím směrem v těle; jest dechem božím, povstala z částí nejjemnějších ohně božského a přechází semenem na potomstvo (traducianismus). Pěti smysly a mohutností plodivou jakož i řečí ovládá tělo, ale bývá jimi také ponoukána ke zlému. Podmínkou života jest vlhkost; čím více převládá oheň, tím více blíží se věc svému splynutí v ohni světovém, kam i duše se vrátí. Jinak jest duše podkladem rozumu a sebevědomí.

c) Základem ethiky stoické jest, že člověk přirozeně žíti má, což souvisí s naukou, že celá příroda oduševněna jest prvotí rozumnou a nutnosti podléhá. Přirozeným jest tedy to, co jest rozumným, to pak jest život ctnostný. Jen ctnost jest dobrem, a vskutku vším užitečným a rozumným; jen ctnost skýtá nám blaženost; ostatní vše, ať zlato, čest, přátelství i chudoba, hanba a smrt, jakož i život jsou věci lho-

stejné (ἀδιάφορα). Jen mravně špatné jest pravým zlem, ba stává se často dobrem. Zlo fysické není pro moudrého zlem; ano rozmanitost ve světě, v němž ani dva lístky stejny nejsou, vyžaduje zdánlivě i věci šeredné. Člověk v pravdě moudrý chová se lhostejně vůči všem zlům a dobrům zevnějším, jest prost všeliké vášně, není však bez citu. Cítí sice bolest i hanbu a rozčilení; nejsou mu však zlem; jest prost hněvu, strachu a soucitu, jsa neohroženým, pevným ve všech okolnostech života. Zkrátka, řídí se ve všem přirozeným rozumem a plynoucí z toho pevnou vůlí. Tak připodobňuje se bohu a dostačuje sám sobě; miluje však společníky své, neboť všichni jsou si rovni, majíce jednoho otce, ač jich nepotřebuje; jest dobromyslný a ke všem spravedlivý. Moudrý zachovává dle přirozenosti klid duše. Bůh jest všude, není potřebí se ho báti, aneb o něco ho prositi, neboť v rukou jeho spočívá nezměnitelně naše blaho i neštěstí. Jen života smí se moudrý sám zbaviti, může-li tím na př. vlasti prospěti, nucen-li k něčemu špatnému aneb může-li tím uniknouti chudobě, nemoci a slabosti duševní. Jestiť dle Stoiků život lhostejným, neníť sám o sobě dobrem; není-li více podmínek, za nichž moudrý život dle přirozenosti vésti může, odkládá ho tak dobrovolně, jako se odkládá šat obnošený. Toť zásada, již mnozí Stoikové prakticky provedli a sami se usmrtili. I mnozí moderní filosofové těmiže důvody samovraždu hájí.

Mimo Zenona byli hlavními Stoiky:

B) Kleanthes z Assu, nar. kolem r. 200 př. Kr., jenž po smrti Zenonově školu řídil. Jsa žákem Zenonovým, žil v největší chudobě, za dne studuje a v noci nose vodu a hněta těsto, čímž si potřebné ku živobytí zjednával. Těžko chápal, ale dlouho podržoval. Učil, že jest slunce duší světa, že duše z rodičů přechází do dítek, že možno dokázati jsoucnost boží ze souladu světa, ze vrozené idee boží a z bázně, již působí v nás úkazy přírodní.

C) Chrysipp z Kilikie (nar. kolem 280 př. Kr.) uvedl zásady Stoiků v soustavu a proto nazývají jej mnozí druhým zakladatelem školy stoické. Napsal prý

na 705 spisů, které se však ztratily. Moudrosti a dialektice jeho mnozí se divili.

D) Panaitios z Rhodu (zemř. kolem 110 př. Kr.) přenesl zásady stoické k Římanům, jimž se proto, že byly kosmopolitickými a že na klid duše a při tom na pevnost, statečnost vůle na jedné straně, na druhé pak na bohoúčastnost rozumu lidského a přísnost mravní v nich zvláštní důkaz se kladl, velmi zamlouvaly. Panaitios při vší úctě, již choval k Platonovi, Aristotelovi a Demokritovi, vystupoval přece na venek jako učitel zásad školy stoické. Nauku o spálení světa zavrhoval a napsal knihu »O tom, co se sluší,« která sloužila za vzor Ciceronovi, když psal knihu »O povinnostech« (de officiis). Žákem Panaitiovým byl

E) Poseidonios z Apamey, jenž se na Rhodu usadil a filosofii platonskou a aristotelickou se stoickou smíchal v eklekticismus, jehož se přidržel i nejslavnější jeho přívrženec, žák učitele Faidra ve filosofii epikurejské, Diodota ve filosofii stoické a Filona z Larissy ve filosofii akademické

F) Markus Tullius Cicero (106—34 př. Kr.), jenž filosofii jako zvláštní odvětví do literatury římské uvedl. S počátku byla Ciceronovi filosofie jen průpravou ke hlavnímu účelu jeho života, řečnictví, ač velmi rád se jí zabýval, jak svědčí jeho překlady z Platona a Xenofonta. Bylť vždy její ctitelem a velebitelem. »Ó filosofiie — praví Tusc. V. 2, 5. — vůdkyně života, zpytatelko ctnosti a vypuzovatelko neřestí! Čím bychom mohli býti bez tebe nejen my, ale vůbec život lidský? Ty jsi založila města, ty jsi svolala rozptýlené lidi k pospolitému životu, ty jsi je združila mezi sebou nejprve obydlími, pak sňatky, pak společenstvím písma a řeči, ty jsi byla vynálezkyní zákonů, ty učitelkou mravnosti a kázně; k tobě se utíkáme, od tebe pomoci žádáme, tobě se, jako již dříve z veliké části, tak nyní úplně a zcela věnujeme.« Spisy filosofické počal však Cicero psáti teprve na sklonku svého života, kdy rozervané poměry politické přinutily jej, že do ústraní se uchýlil. Učinil to po šedesátém roce věku a napsal během 18 měsíců celou řadu spisů filosofických. Nebyl filosofem z povolání, nýbrž spíše diletantem. Nepsal

proto pro filosofy, nýbrž pro vzdělance, v nichž chtěl vzbuditi lásku ke studiím filosofickým a jimž chtěl dáti návod pro život praktický. Myšlenkově nepovznesl se ani o krok nad Řeky, ale pro dějiny filosofie mají spisy jeho filosofické význam nemalý, neboť zachoval nám zprávy o rozvoji filosofie řecké, jež budou vždy pramenem drahocenným.

Cicero nebyl přívržencem žádného směru filosofického; vybíral z nauk různých, co se mu líbilo; byl eklektikem.

V oboru poznání přidržoval se nové akademie jakožto nejskromnějšího, nejdůslednějšího a zároveň nejelegantnějšího způsobu filosofování. Utíkal se rád k nauce, jež vzdávajíc se naděje ve vědění, spokojovala se pravděpodobností. Avšak důslednosti bychom u Cicerona marně hledali. U něho stále člověk bojuje s filosofem. Skeptikem zůstává jen ve věcech čistě theoretických, avšak v zásadách praktických, v přesvědčení filosofickém a náboženském nespokojuje se nejistotou a pravděpodobností. V této příčině je přesvědčen o bezprostřední jistotě mravního vědomí. Věří pevně, že základní pojmy mravní jsou nám vrozeny, a třeba je pouze vyvíjeti. Také se rád odvolává na souhlas všech národů v nejdůležitějších otázkách mravních.

Skeptikem jest Cicero zvláště ve fysice a theologii. Vědění není možné, žádné lidské oko není dosti bystré, aby proniklo temnotu, jež obestírá podstatu světovou. Avšak naproti tomu uznává, že by lidský život a jednání naše bylo nemožným, kdybychom se vzdali všeho přesvědčení. Člověk potřebuje se rozpomenouti na svůj původ, aby byl veden ke svému tvůrci. Jsoucnost boží hlásá celá příroda a nejnápadnějším důkazem pro ni je společný souhlas všech národů. I nesmrtelnost duše, ač ani ta není nezvratným jeho přesvědčením, patří ku pravdám vrozeným, jež mají oporu ve společném souhlase. Také svoboda vůle byla Ciceronovi vnitřní skutečností.

Cicero kladl velikou váhu na ethiku jako nejdůležitější část filosofie. Ale i tu nebyl důsledným. Nejvíce se mu zamlouvala nauka stoická, obrozená

Panaitiem a Poseidoniem prvky aristotelickými a platonickými. Někdy vznešenost, důslednost a přísnost nauky stoické unáší jej k neíčenému obdivu, jindy zase uznává, že jest to stanovisko příliš ideální, jehož v životě skutečném zachovati nelze, a že stoický mudrc ve skutečnosti neexistuje. Cicero zavrhuje přepaté zásady stoické, že všichni moudří jsou stejně blaženi, nemoudří pak nešťastni a že není rozdílu mezi nejhrubšími špatnostmi a nejnepatrnějším přestupkem; poukazuje na nedůslednost Stoiků učících, že ctnost jediná jest dobrem, naproti tomu že zdraví, bezbolestnost a jiné výhody jsou věcí lhostejnou. Učí-li Stoikové, že má býti první zásadou člověka, žíti podle přírody, jest nutno počítati k tomu také zdraví, nezkalenou duševní náladu atd. Ani rozkoš nedá se naprosto zavrhnouti. V ohledu tom staví se na stanovisko peripatetické. Ethiku Epikurovu naprosto zavrhuje.

Náboženství je politickou nutností. Bez něho by nebylo spravedlnosti, a neobstála by společnost lidská. O bytosti boží nedá se nic určitého říci. Je buď vzdušná neb ohnivá dle Stoikův aneb étherická dle Aristotela, jehož Cicero nepochopil. Je přesvědčen o prozřetelnosti boží, ač se stanoviska akademického přednáší o ní pochybnosti. Bůh řídí svět. Obrazem světovládné moudrosti boží je právní a mravní zákon.

Člověk je bytostí vyšší a vznešenější. Rozum, hojnost vloh a vznešenost našeho určení vnucuje nám přesvědčení o vyšší přirozenosti a vyšším původu. Duše lidská je výron božství, bytost nadlidského původu. Cicero je však na váhách stran bližšího určení duše.

V politice byla Ciceronovi ideálem ústava smíšená ze živlů monarchických, aristokratických a demokratických. Z příčin politických jest se přizpůsobiti k víře lidu. Jinak jest však Cicero dalek lidového náboženství, jak patrno z ostré kritiky, kterou podává ve třetí knize »O podstatě bohův« a ve druhé knize »O věštectví«. Lidu má se doporoučeti úcta k božství. Náboženství má býti udržováno se všemi svými obřady, jako jsou augurie a podobné, k dobru obce.

Za to má však býti pověra zcela vymýtěna. [1]) Ciceronovy knihy filosofické jsou: De republica (o státě) 6 knih, de legibus (o zákonech) 3 knihy, Hortensius, spis ztracený, jenž na sv. Augustina tak působil, že se studiu filosofie věnoval, paradoxa Stoiků, consolatio (útěcha), spis ztracený, de finibus bonorum et malorum (o nejvyšším dobru a zlu), academica (učení akademické), tusculanae disputationes (hovory tuskulské) 5 knih, de natura deorum (o podstatě bohů) 3 knihy, de divinatione (o věštectví) 2 knihy, de fato (o osudu), Cato maior de senectute (Kato starší o stáří), Laelius de amicitia (Laelius o přátelství), Timaeus neb de universo (Timaios neb o vesmíru), de gloria (o slávě) 2 knihy, ztraceny, de virtutibus (o ctnostech), ztraceno, de officiis ad Marcum filium (o povinnostech, spis věnovaný synu Markovi) 3 knihy, de auguriis (o augurích).

Filosofie Ciceronova sleduje jinak účel praktický. Znám jest jeho výrok: »Jednati obezřetně platí více, než mysliti moudře.« Principem vychování jest Ciceronovi vývoj, sílení a zdokonalení přirozených vloh, cílem výchování »navedení ke ctnosti.« Nejdůležitějším prostředkem vychovatelským jest vyučování řečnictví. Proto jest po soudě jeho umění řečnické korunou všeho vychování a vyučování. Jest dbáti na dobrou výslovnost chovancovu a přihlížeti k osobní povaze žáka. Žáci buďtež učitelům svým vděčni. Náboženské vyučování jest hlavní prostředek, aby se vzmáhala mravnost. Učitel netreste ve hněvu, buď spravedlivý a zachovávej příslušnou míru vlídnosti a přísnosti. Paměť třeba síliti.

G) Lucius Annaeus Seneka, narozen r. 3. př. Kr, byl synem rhetora Seneky v Kordubě a zabýval se v mládí řečnictvím, v čemž tolik vyniknul, že mu toho i císař Kaligula záviděl a zavražditi jej hodlal, v čemž mu jen milostnice jeho zabránila. Působením Messaliny, jakoby nedovolený poměr choval

---

[1]) Srovn. MarkaTullia Cicerona: »O nejvyšším dobru a zlu knihy patery,« přel. Timotej Hrubý. Úvod str. IX.—XV. Sbírka spisů filos. české akademie č. 2.

k Julii, dceři bratra císaře Klaudia, poslán byl do vyhnanství na Korsiku, kdež po osm let setrval, filosofií se zabýval a utěšné listy matce své Helvii a Polybiovi zaslal. Po zavraždění Messaliny povolán byl od Agrippiny za vychovatele budoucího nástupce trůnu Nerona (r. 50 po Kr.), jehož řídil dotud, dokud se císař vésti dal.

Po té odebral se na svůj statek, byl však od nepřátel zapleten ve spiknutí pisanské proti císaři a od Nerona odsouzen, aby si sám zvolil smrt, jež by mu byla nejmilejší. I dal sobě podetít žíly a když krev velmi zdlouhavě vytékala, dal si udělati teplou koupel, osvědčiv tak stoicky klidnou mysl až do konce. Zemřel r. 65 po Kr.

Filosofické spisy jeho jsou: Epistolae ad Lucilium ve 20 knihách, delší pojednání o věcech ethických: tři listy potěšné ad Helviam, ad Polybium, ad Marciam; rozpravy: de beneficiis, de ira, de clementia, de providentia, de constantia sapientis, de vita beata, de tranquilitate animi, de otio sapientis, de brevitate vitae a sedm knih naturalium quaestionum.

Karakter Senekův — dí Kirchner [1]) — byl od jedněch vynášen do nebe, od druhých co nejvíce hanoben. Bez poskvrny nebyl. Jeho patolízalství vůči Klaudiovi, jeho povolnost vůči Neronovi, jeho vysmívání se mrtvému předchůdci Neronovu, o němž přece věděl, že ho Agrippina zavraždila, jeho ohromné bohatství slušelo méně filosofu; než tyto chyby napravil svým životem v posledních letech a učinil (prý) za ně zadost svou smrtí.« Seneka byl pravým stoikem, kladl však zvláštní důraz na zásady ethické, což se ze zdivočilých tehda v Římě poměrů vysvětliti dá.

Jako všichni stoikové přikládá největší váhu klidné mysli, již pravý mudřec zachovává. Mudrce stoického ctnost jeho v jiné kraje postavila, nic s ostatními lidmi nemá společného (de const. sap. c. 15.). [2]) Urážka mívá za účel, někomu něco zlého udělati: ale moudrosti nemůže se nic zlého státi. Moudrost zná jenom

[1]) Geschichte der Philosophie, 3. vyd. Lipsko, str. 159.

[2]) Srovn.: Dr. Fr. Ehrmann, Mravouka Kristova a Senekova v »Hlídce« roč. 1898 č. 1.—4.

jedno zlo, hanbu, ale hanba nemá přístupu tam, kde ctnost a čest už panuje; urážka tedy nemůže zastihnouti mudrce. Urážkou se jaksi zmenšuje ten, kdo jí bývá uražen, a nikdo nebývá uražen, aby netrpěl škody na cti, nebo na svém těle, nebo na statcích zevnějších; mudrc však nemůže nic ztratiti, všecko v sobě skryl, nic nesvěřil štěstěně, on je se svými statky chráněn, omezuje se na ctnost, která nahodilých případností nepotřebuje. A proto ani se množiti ani zmenšovati nemůže. Bytost, jež nejvyššího vrcholu dostoupila, nemůže již růsti. Osud nemůže sebrati, leč to, co dal. Ctnosti však nedává a proto ani z ní nic neubírá. Ctnost je svobodna, nezranitelna, neotřesitelna, proti nehodám tak opatřena, že ani nakloněna, ať nedím, přemožena býti nemůže (de const. sap. c. 5.).

Vychování dle Seneky má dbáti čistoty mravů, pravdivosti a spěti k vykořenění vášní u chovance. Ne pro školu, ale pro život se učíme. Učitel vyučováním se zdokonaluje. Více působí příklady než pravidla.

Ač jsou ve spisech Senekových překrásné výroky o lásce k nepřátelům, o prozřetelnosti boží, o boji proti tělu, o nedostatečnosti přirozenosti lidské a o potřebě přispění božího, přece na druhé straně nazývá otroctví věcí lhostejnou, tvrdí, že i bohové osudu podléhají (de providentia c. 5.), že jen občas o jednotlivce se starají, že marno jest, je za něco žádati, neboť osud jde svou cestou, hýbe se svou silou a marny jsou modlitby, marny všecky námahy (cons. ad Marc. c. 20.).

Seneka pokládal sebevraždu za jedinou cestu, kterou nám příroda zanechala otevřenu, bychom skutkem dosvědčili svou svobodu, když tak vlast či přátelství, prudká bolest či ztráta některého údu, sešlost věkem či nevyléčitelná nemoc, ba i když filosofie tak poroučí (epist. 70 a 58.). Vidno, že zásady Senekovy daleky jsou toho, aby se z nich byla mohla dle nauky evolucionistů vyvinouti mravouka křesťanská.

H) Epiktet (zemř. kolem r. 135.) z Frygie, jenž cynický stoicismus zmírnil náboženstvím a lidumilností.

O jeho lhostejnosti vypravuje se, že když jako otrok sloužil a pán surově do kolena mu bušil, napomínal jej, že je roztříští, a když je skutečně roztříštil, pravil lhostejně: »nepovídal jsem ti, že je roztříštíš?« Spisu nezanechal, ale jeho žák, dějepisec Arrian, sestavil z jeho ústních pouček »Příručnici mravouky stoické«, která dodnes bývá čítána. [1])

Východiště vší filosofie dle Epikteta jest vědomí vlastní nedostatečnosti. Účel člověka jest, aby se staral o blaho své duše. Mudrcové jsou posly Zevovými k lidem, jsou lékaři pro nemocné. Kdo pohrdá mudrcem, protiví se bohům. Vědění samo o sobě nemá žádné ceny; filosofovati jest učiti se, čeho jest se vystříhati a po čem jest toužiti. Jenom jedno jest v naší moci: naše vůle a užívání našich představ, vše ostatní jest jen napohledné a netýká se naší podstaty. Vše, co se s námi děje, jest nutno a tedy také dobro. Mudrc nedá se vyrušiti z duševního klidu ani neštěstím ani urážkami, ano on miluje své mučitele. Všichni lidé mají boha za otce, všichni jsou společníci jeho obce. Proto jest země naší vlastí. Poněvadž jest však člověk synem božím, touží duch jeho k bohu se vrátiti, nemá se však samovraždou od těla odloučiti.

Ch) Konečně zaslouží k filosofům stoickým u Římanů připočten býti císař Mark Aurel (zemř. r. 180 po Kr.), jenž to, o čem promlouvá v soliloquiích (v samomluvách), také svým životem nábožensko-mravným osvědčovati se snažil. Považuje za nutné, abychom uznali, že jest vše v ustavičném toku a že my v tom toku jen míjícím jsme úkazem; proto má každý bohu a sobě mravností a láskou k lidem sloužiti. Není mu tedy filosofie leč vzděláváním karakteru.

Každý má dle božského zákona přirozeného vždy jako muž a Říman, to jest energicky, pyšně a pokorně jednati a vesel hleděti vstříc smrti nevyhnutelné. Jest to jakás smíšenina dobře postřehnutého zákona přirozeného s naukou stoickou a pantheistickou o původu člověka.

---

[1]) Něm. vyd. v »Universal-Bibliothek 2001: Epiktets »Handbüchlein der Moral.«

11. Epikurejci.

A) Epikuros narodil se v Gargettu u Athen roku 341 před Kr. a byl na ostrově Samu, kamž se otec jeho jsa učitelem odebral, vychován. Již jako hoch 14letý počal přemýšleti a když učitel jeho původ světa dle Hesioda z chaosu odvozoval, překvapil jej otázkou: »Odkud ale chaos?« Až do 18 let vypomáhal otci při vyučování; po té odebral se do Athen, kdež se obeznámil se spisy Platonovými a Eleatův, zvlášť však zajímaly jej spisy Demokritovy. Byl samoukem a vytvořil samostatnou soustavu filosofickou, jež v nejnovější době po nalezení spisů jeho při odhalení města Pompeji u větší známost vešla. Učil napřed v Mytilenách a v Lampsaku, roku 306 odebral se do Athen a vyučoval tu ve svých pověstných zahradách se svými žáky způsobem vlídným obcuje a vyučuje je, jak by život blažený dle zásad praktické filosofie si zařídili. Již nápis, jenž na zahradách příchozímu kynul: »Cizinče, zde ti dobře bude, zde jest největším dobrem rozkoš« ukazoval, jakého rázu byla filosofie Epikurova — hedonismus Aristippův poněkud změněný a atomismem Demokritovým rozředěný.

a) Logika (κανονική) má nám skýtati pravidla poznání pravdy; logiku formálnou a dialektiku měl Epikur za zbytečnou. Pravdu poznati můžeme jen postřehou smyslovou (sensualismus) a ideami z ní odvozenými, neboť smysly nemohou se mýliti; smysly nesoudí, nýbrž sdělují jen nutně představy, jež vznikají v nich popudy zevnějšími. Představa v nás povstalá jest jen mínění a může býti buď správná neb mylná. Správná jest, když ji zevnější zkušenost buď potvrzuje aneb jí neodporuje. Proto jest na člověku, aby svět poznával, mylné představy opravoval a život blažený si připravil.

b) Ve fysice učil dle Demokrita, že se od věcí odlučují jemné obrazy (εἴδωλα), jež očima a smysly, a jiné, jež otvory kůže k duši pronikají; z nich tvoří se obrazy obecné, jež jsou podobny vidinám obrazotvornosti. Jelikož obrazy od věcí odloučené všude

kolem nás poletují, vstupují k duši, i když smysly ve spánku jsou uzavřeny; i povstávají sny. V přírodozpytu jest velmi povrchní; to jediné považuje za jisté, že není v přírodě žádné účelnosti. Jinak jest mu lhostejno, jak si kdo úkazy přírodní vysvětliti chce, jen když to činí přirozeně. Slunce večer snad zapadne do moře, snad také nikoli; možno, že chodí pod zemí; měsíc má snad své vlastní světlo, snad také nemá. Z ničeho není nic; žádná věc zcela nezaniká; bytují jen podstaty tělesné a vzduchoprázdný prostor. Bez prázdnoty nedal by se vysvětliti pohyb, rozdíl váhy u těles, zvuk, nedalo by se mysliti teplo, nebylo by zimy, potravy a porušení ústrojů. Některé věci jsou složeny, jiné jsou jednoduchy. Jednoduchými tělesy jsou atomy, z nichž se všechny věci skládají. Atomy jsou nedělitelny, nezměnitelny, tedy věčny. Nelze jich smysly postřehnouti, jsou tedy bez hmotných vlastností,mají jen tvar, velikost a tíhu. Jest jich počet nezměrný, jak nezměrný jest prázdný prostor. Kdežto Demokrit učil, že atomy padají kolmo, učí Epikur, že se při pádu uchylují a tak rozmanité věci tvoří. Tím myslil uhájiti svobodu vůle lidské. Ostatně tvrdí, že se atomy pohybují nesčíslnými směry v prostoru dle své tíže bez účelu a cíle. Povstává nekonečné množství světů, jež opět zanikají, v prostorách mezi nimi sídlí bohové. Jen to, co jest dle přírody, se udrželo. I člověk byl prvotně divoký, nevědomý a bez mluvy. Mluva povstala, že lidé zvuky přírodní napodobovali, až se ustálily; napodobováním ptáků učili se lidé hudbě a jiným zaměstnáním z přírody.

c) Duše lidská jest těleso jemné složené ze čtyř kulatých drobounkých atomů: ohně, vzduchu, světla a jakéhos čtvrtého neznámého, jenž jest příčinou vnímání. Dle toho, který živel převládá, jest i letora toho kterého člověka. Jest tedy duše částí těla, ano jeho orgánem. Tělo přivozuje duši vněmy. Duše zaniká rozkladem zároveň s tělem. Rozloží-li se atomy duše, přestává cítění. Jest nám tedy smrt lhostejnou, neboť nás zbavuje pocitu, jakobychom umírali. Neboť, je-li tu smrt, nejsme tu více; a jsme-li tu, není tu smrti. Sděluje-li se pohyb duše tělu, povstává

chtění. Vůle lidská jest svobodná, neboť není žádného osudu.

d) V theologii učí Epikur, že jsou sice bohové a že pozůstávají z jemných a věčných atomů, ale jsouce sami sobě dostatečni a blaženi, o svět se nestarají. Není tedy jich se co báti, ač jest je pro dokonalost uctívati — deismus 18. století.

e) Vzhledem k mravouce považuje za nejvyšší dobro blaženost, t. j. rozkoš stále trvající (ἡδονή). Každému jest se snažiti, aby zapudil pocity nepříjemné; než jest se vystříhati i příjemných, kdyby z nich nelibé následovati mohly. Největší ctností jest obezřetnost, s níž se pojiti má střídmost a spravedlnost. I duševní klid, dobrosrdečnost a dobromyslnost vůči jiným přispívají k blaženosti, neboť nám zjednávají přátele, kteří nás u dosažení blaženosti podporují. Ano i dobročinnost jest prostředkem k blaženosti, neboť »dávati blaží více než přijímati« (τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιον τοῦ πάσχειν). Sami pohané ethiku tuto za laxní a zhoubnou považovali (Horác: »Epicuri de grege porcus«), neboť rozkoš neomezená nemůže leč vésti k úplnému rozkladu mravnímu.

f) Epikurejci nestarali se o politiku; byli spokojeni, když při klidných časích blažený život vésti mohli; proto zamlouvala se jim klidná ústava monarchická, kdežto Stoikové byli republikáni. Zákonů všeobecných a trvalých není; zákon jest vůbec dán jen k ochraně moudrého, který jej zachovává, dokud se mu to zdá býti účelným. Může-li se mudřec státi panovníkem, neodmítá toho, ale také po tom netouží. Manželství se Epikurové vyhýbali, poněvadž by mohlo klid jejich rušiti; velmi však cenili přátelství a stali se v ohledu tom pověstnými jako Pythagorejci.

Když se blahobyt u Římanů rozmnožil, oddali se mnozí epikureismu, z čehož se veliká nevázanost mravní vyvinula a rozpadnutí říše římské uspíšila.

B) T. Lukretius Carus (95—51), básník římský, ve své básni »de rerum natura« posmívá se bohům, prohlašuje náboženství za největší zlo, poněvadž vede lidi k zbabělosti a otroctví pode jho kněžské, popírá

všelikou účelnost v přírodě, svobodu vůle a nesmrtelnost duše.

Tak zvrhlo se i to ještě, co positivního bylo v epikureismu, v čirou negaci, neznabožství a nemravnost.

12. Skepticismus.

Velkolepá soustava filosofická Platonova a Aristotelova nezamlouvala se mnohým, poněvadž byla jedněm příliš těžkou, jiným méně praktickou, a konečně byli i takoví, kteří z vědeckých důvodů od ní se odvraceli. Proti Aristotelovi a jeho učiteli Platonovi povstali již Stoikové a Epikurejci, a když výpravou Alexandra Velikého, jehož Pyrrhon do Indie doprovázel, rozličné nové duchaplné i zbytečné ideje z východu do Řecka zaštípeny byly, zrodila se skepse, pochybování u věcech filosofie dogmatické, positivní, jež se zvrhla v čirou, ač zakrytou, negaci. Směr ten se udržoval od konce století čtvrtého před Kristem až do konce století druhého po Kristu, tedy plných pět set let, s větší menší patrností v literárním a myšlenkovém ruchu hellenském. [1])

A) Již Arkesilaos (315—241 př. Kr.) a žák jeho Karneades (214—129 př. Kr.) upírali, jak bylo řečeno (str. 45.), jistotu vědění, připouštěli však přece pravděpodobnost. Teprve

B) Pyrrhon z Elis (365—270 př. Kr.), o jehož životě nic určitějšího známo není, učil zřejmě, že nevíme, čím věci jsou, a proto že také ideje pravdy, dobra a krásna objektivně, ba ani subjektivně jistými zváti se nemohou; nejlépe tedy že jest, všelikého soudu o nich se zdržeti (akatalepsie), aby se klid mysli (ataraxia) a tím blaženost nerušila. Ze žáků Pyrrhonových vyniká

C) Timon z Fliasu, jenž básněmi satyrickými (σίλλοι) filosofii řecké positivní se posmíval a proto sillografem se zove. Učil jako jeho mistr, že blaženost

---

[1]) Srov. dr. Gustav Zába, Pyrrhonismus. Rozprava o pochybování filosofickém. V Praze, Otto, 1890, str. 8.—88.

záleží v klidu mysli, jež povstává tím, že se soudu o podstatě věcí zdržujeme; nemůžemeť prý o věcech nic jistého poznati, poněvadž jsou smysly naše nedokonalé a čití samo jest subjektivní a měnivé. Aniž může nás rozum o podstatě věcí poučiti, když se věci stále mění, jsouce, jak Heraklit učil, ve stálém toku. Není žádné pravdy, proti níž by se nedalo tolik důvodů uvésti, jako pro ni.

D) Aenesidem, jenž dle pravděpodobného udání Diogena Laërtského (IX, 12.) z Knossu na Kretě pocházel a v Alexandrii filosofii učil. Ostatní o jeho osobnosti jest neznámo; sporna jest i doba, kdy učil. Jedni jej kladou jako vrstevníka Ciceronova, jiní do prvého století po Kristu. Dle Sexta Empirika a Diogena Laërtského stanovil deset důvodů, jež jsou proti zkušenosti jisté co do poznání (τρόποι τῆς σκήψεως): a) Jest rozdíl mezi bytostmi živými, pokud se tkne slasti a bolesti a vyplývající pro ně odtud škody a prospěchu. Tento zřetel posuzování vede k závěru, že tytéž předměty se nezobrazují ve smyslech týmž způsobem, a pro tuto různost přirozeně dlužno, býti zdrželivým v úsudku. b) Rozdílna jest přirozenost lidská vzhledem k původu kmenovému a ke směsi šťáv tělesných. Proto jsou u rozličných lidí o téže věci rozličné představy. c) Různa jsou čidla jednotlivých lidí, takže každý svým způsobem věci vnímá. d) Různa jest právě trvající nálada tělesná a duševní. Zřetel určovací jest zde tudíž zdraví a nemoc, spánek a bdění, radost i žal, mládí a stáří, odvaha a strach, hlad a sytost, záští a přátelství, chlad a zima, dýchání volné a ucpání porů. Podle té které disposice jinak se pak dojmy jeví. e) Pátý důvod proti jistotě poznání určuje se vzhledem k vychování, zákonům, víře, obyčejům stanoveným a předsudkům a domněnkám dogmatickým. Sem náleží úvaha o krásnu a šerednu, o dobru a zlu, o stvoření a zániku všeho, co vidíme, a o bozích. Tak platí něco u jedněch za spravedlivé a u druhých za nespravedlivé, u jedněch platí některý čin za dobrý, u jiných za zlý. f) Šestá námitka týká se směsi a poměrů, takže žádné věci samy v její čistotě neuvidíme, nýbrž že zde působí vzduch, světlo, vlhkost, hutnost, teplo, zima, pohyb,

výpary a jiné vlivy. Tak příkladem má nach docela jinou barvu při slunci, než při světle měsíčním a lampovém. A i barva vlastní naší pleti jinou jest za doby polední a rovněž i barva sluneční. g) Různé jest postavení a různá poloha věcí v prostoru. Podle toho zřetele, co se zdá býti velkým, jeví se malým. Předměty čtyrhranné jeví se kulatými, ploché vypouklými, přímé zlomenými, vybledlé jsou barevnými. h) Osmý důvod tkne se určení těchto vlastností: mnohosti, teploty, zimy, rychlosti, volnosti, bledosti neb jiného zabarvení. Víno v míře požité sílí, více-li se ho pije, omamuje. Podobně je i s potravou i s jinými věcmi. ch) Do deváté třídy řadí se zjevy v přírodě utkvělé, ať často, ať zřídka se vyskytující. Tak zemětřesení tam, kde často se vyskytují, nejsou nic neobyčejného. Tolikéž slunce nebudí divu, poněvadž je lze zříti každodenně. i) Desátý důvod jedná o pojmech souvztažných. Klade se zde lehké ve vztah k těžkému, silné k slabému, velké k menšímu; pojem »nahoře« činí se závislým na pojmu »dole«. Pojem »na pravo« sám sebou nemá smyslu, nýbrž vychází jen z úvahy o opačném směru. Podobně jsou souvztažné pojmy »otec« a »bratr«. Myslíme-li den, myslíme na slunce. A tak platí vše vzhledem k myšlení; pojmy souvztažné o sobě poznatelny nejsou.

Jako pak ani smyslové vnímání kriteriem pravdy dle skeptiků býti nemůže, tak nemůže jím býti ani rozum.

D) Praví Sextus Empirikus, jenž napsal dějiny skepticismu a jedenáct knih proti dogmatikům-filosofům, v nichž dokázati se snaží, že spekulace hellenská až na jeho doby byla nejistá a pochybná — že i když se připustí, že myšlení jest, nemožno je bráti za rozhodčího ve věcech cizích, když ani své vlastní povahy nepostihlo, neznajíc ani původu svého, ani místa, kde je koná. A kdyby i myšlení rozumové bylo na konec schopno, platně o věcech uzavírati, pak nevíme, kterak jeho užívati, jak v mezích rozumu usuzovati, neb to by potřebovalo nového rozpoznání, nového kriteria. Není tedy žádné normy jistého poznání. Tentýž Sextus, jenž v Alexandrii učil a také v Athenách a Římě prý se zdržoval, popíral, že by kterýkoli důkaz platným byl, ať se už jedná buď o indukci, buď o syl-

logismus. Je-li indukce neúplná, nevyplývá z ní soud všeobecně bezpečný; a aby byla úplnou, jest nedocílitelno, poněvadž počet jedinců jest nevymezitelný. Co syllogismu se tkne, toho vada v tom leží, že vrchní návěst už vlastně obsahuje i specielní případ závěru, poněvadž jest utvořena na základě indukce. Jest zde tedy petitio principii (S. Emp. II. 193—204.)

Jako Aenesidem popíral Sextus Empirikus i zákon příčinnosti. Má-li se příčina poznati z výsledku, musil výsledek již v příčině býti, a proto musil býti také poznán v příčině, jinak by nebylo jisto, že jest výsledkem této příčiny, jedno musí tedy býti potvrzeno druhým a nevíme proto, čím vlastně počátek učiniti. Dále, dejme tomu, že jest jakási příčina, pak tato musí býti něčím zdůvodněna a toto opět a tak do nekonečna. Konečně buď účin následuje, neb jest současně dán v příčině. Prvé není možno, poněvadž přičina jest pojem souvztažný a neobstojí bez účinu, jedno od druhého nelze děliti. Než i druhé jest nemožno: nebo, způsobuje-li příčina účin, pak to, co povstává, co se tvoří, vychází z něčeho už dříve zde bytujícího. (S. Emp. Hist. III., 17—29.) Dobře praví dr. Zába: »Pro přijetí svazku příčinnosti jest veškerá zkušenost. Odkud by pocházela změna v přírodě i duši? A třeba všecko to, co zoveme předmětenstvem, byl jen klam, proč ten klam jest právě takový a ne jiný? Odmyslemež si tento svazek, pak myši mohou na př. plodit koně a mravenci slony. A kdo příčinu popírá, ten vyvrací sama sebe: buď bez uvedení důvodných příčin tak činí, a pak slovu jeho se nevěří, aneb příčinu uvede, čímž však sama sebe poráží.« [1])

Jako skeptikové, upíral v 18. století zákon příčinnosti David Hume (1711—1776) dovozuje, že prý vidíme jen jevy, jak po sobě následují, tedy že jsou po sobě, nikoli však že by jeden byl příčinou druhého, a Kant, zakladatel kriticismu, připínaje ku pyrrhonismu, tvrdil, že nám věc sama o sobě neznáma jest, zkušenost zevní prý skýtá látku k poznání, ale formu dává duch, jemuž ideje všeobecna jsou vrozeny. Tak

[1]) l. c. str. 77.

se stal pyrrhonismus, jenž, ač jeho přívrženci tvrdili, že o věcech ničeho vypovídati nechtějí, přece, když vypovídali, negací byl všeho poznání, semenem rozličných filosofických soustav novověkých, jež za úkol si obraly zkoumati sudidla poznání vnějšího a vnitřního. Zajímavc však jest, jak všichni skeptikové, jakmile se jednalo o život praktický, hned byli dogmatiky. Neboť, ačkoli se nic jistého tvrditi nedá, přece tvrdili, že jest se říditi dle bezprostředního vnímání, dle přirozené potřeby, dle zvyku a umění ze zkušenosti čerpaného. Přihodilo se jim, co se přihází dnes často nejhorlivějším skeptikům náboženským, kteří konečně nacházejí klidu v autoritativní církvi římsko-katolické. [1])

13. Filosofie hellensko-židovská.

V Alexandrii vytvořila se za Ptolemaeův zvláštní škola filosofická, která, jsouc spojena v tak zvaném »museu« s moudrostí řeckou, ostatní odvětví věd, jako arithmetiku, grammatiku, básnictví, astronomii, lékařství, zeměpis a přírodopis spojovati se jala. Nebyla to více čistě spekulativní filosofie Platonova neb Aristotelova, ale smíšenina nejrůznějších názorů filosofických. K těmto snahám, jež vycházely od mudrců pohanských, připojily se téhož času snahy učenců židovských, jež se nesly za tím účelem, aby sloučili podání svá s filosofií řeckou a theosoficko-mystickou národů východních a vytvořili tak soustavu lidu svému přístupnou. I povstala tak zvaná filosofie hellensko-židovská, novopythagorejská a novoplatonská.

I. Helleno-Židé.

Zástupcem prvého směru byl žid

A) Filon z Alexandrie, nar. kolem r. 25 př. Kr., jenž v roce 40. po Kr., jsa starcem, v čele poslanectva

[1]) Srovn. Kirchner, »Geschichte der Philosophie« str. 154.

přišel do Říma, aby vymohl na Kaligulovi zmírnění zákona proti Židům. Židé Alexandrijští byli pyšni na zákon Mojžíšův a písmo sv. vůbec, které kolem r. 28. př. Kr. za Ptolomaea Filadelfa do řečtiny bylo přeloženo (septuaginta). I chtěli pro zákon také pohany získati, proto stanovili zásady: a) že jest biblické zjevení nejvyšší moudrostí, v níž i celá filosofie řecká po výtce zavinutě jest obsažena; b) že moudrost řecká nebyla čerpána původně z rozumu, nýbrž ze zjevení biblického; c) tím že se jen liší pravda biblická od pravdy filosofické, že pravda filosofická, v bibli obsažená, jest skryta v allegoriích, kdežto ji Řekové prostě a nepokrytě přednášeli. Vykládali tedy Písmo racionalisticky a hleděli smysl jeho připodobniti naukám filosofickým.

Filo učil co do

a) theologie, že jest Bůh původem všech věcí, nezrozený, věčný, nezměnitelný, netělesný, jednoduchý, nezničitelný, že není žádným časem omezen, neboť u něho není žádné minulosti ani budoucnosti, nýbrž stálá přítomnost, že není vázán žádným prostorem. Svět stvořil z ničeho (ἐκ μὴ ὄντων) z dobroty skrze Loga, poněvadž se neslušelo, aby jsa nejvznešenějším dotýkal se bezprostředně látky nečisté. Logos jest uprostřed mezi Bohem a tvory, jest sídlem idejí, vzorný obraz všech věcí; stvořené věci jsou napodobením jeho (prototyp — ektypy). Logos sídlí vtomně v Bohu, jest jeho moudrostí a třídí se v rozličné idee obecné, rodové a druhové, jako v anděly, daemony a jiná nižší božstva, jež jsou Bohu poddána, nesmrtelna, tvoříce části loga. Logos není neomezen jako Bůh, ale není také stvořen jako ostatní věci; jest vzhledem k Bohu prvorozeným synem, vzhledem k nám takřka Bůh. Bůh zjevuje se světu skrze loga; logos zastupuje svět u Boha jako prostředník a velekněz.

b) V psychogii učil Filo, že má člověk dvojí duši: rozumovou, jež jest jakés ἀπόσπασμα — výron přirozenosti božské, čímž jest člověk pravým obrazem božím; a duši nerozumovou, jež sídlí v krvi. Duše rozumová byla pro jakés provinění do těla uzavřena. Duše jest principem poznání a sice jak poznání smyslového (αἴσθησις), tak i intellektuelního

(λόγος) a konečně umem (νοῦς). Poměr mezi umem a logem jest týž jako mezi Bohem a logem, jeho synem; dokonalou jistotu poznání poskytuje jen um, t. j. nazírání, jež působí v nás Bůh, když o ně prosíme. Bůh jest sluncem našeho ducha; logos jest dárcem moudrosti. Duše nerozumová jest pramenem žádostí a náruživostí; nebyla stvořena od Boha, nýbrž od duchů nižších.

c) Ve fysice řídí se Filo zásadami Aristotelovými. Zlo povstalo z odporu látky proti tvůrčí moci loga; dny stvoření značí logický postup jednotlivých úkonů tvůrčích.

d) V části ethické klade nejvyšší cíl života lidského v nazírání božstva, jehož lze dosáhnouti přemožením smyslnosti. Má-li rozum dospěti k nejvyšší blaženosti, musí se zhostiti poznání jak smyslového tak i intellektualního a ponořiti se umem (νοῦς) do čistého rozjímání božství. Poněvadž však život společenský nemožný jest bez života činného, připouští, že jest sice tento potřeben, ale hájí zásadu, že jest život rozjímavý mnohem dokonalejší než činný.

Ctnosti života činného jsou: obezřetnost, statečnost, střídmost, spravedlnost; života rozjímavého: víra, naděje, pokání a moudrost, jež připravují na patření na božství. Životu rozjímavému může jen mudřec se věnovati.

B) Josef Flavijský (Josephus Flavius) hájil po Filonovi náboženství židovské proti výtkám a pomluvám filosofů pohanských, užívaje též formy Filonovi oblíbené. Mimo spisy historické napsal dvě knihy filosofické, proti Appionovi a druhou o Makkabejských neb o vládě rozumu.

C) Rabbi Jehuda napsal ve 2. století po K. Mišnu, Rabbi Johanna doplňky k ní, Gemarrhu; z obou povstal Talmud jerusalemský, k němuž ve 4. století přidán byl Talmud babylonský. Knihy tyto obsahují nesčíslné množství židovských podání, bájí a filosofského blouznění.

D) Nejvýznačněji však vystupuje synkretismus hellensko-židovský v Kabbale, jejíž hlavními zástupci byli Rabbi Akiba a Rabbi Jochai ve 2. století po Kristu.

Vysvětlují na základě číselné theorie Pythagorejců a platonské nauky o ideách vznikání všech viditelných a neviditelných věcí z nejvyššího bytí. Neníť tato filosofie kabbalistická leč míchanina názorů chaldejských, pythagorejských, platonských a židovských.

II. Novopythagorejci

snažili se nauku Pythagorovu spekulací orientální obnoviti. Připisovali Pythagorovi všechny ty nauky filosofické, které teprve pozdější myslitelé, Platon, Aristoteles, Zenon, vynalezli. Zakladatelem byl

A) P. Nigidius Figulus (zemřel r. 45. př. Kr.), k němuž se někteří mužové připojili, ničím zvláštním nevynikajíce.

a) V theoretické filosofii smíchali nauky platonské, stoické, aristotelické a vykrašlovali je číselnými hříčkami pythagorejskými. Božství jest jednotka, rozum, dobro jediné, příčina příčin, forma a míra všech forem a měr. Jest sice vyvýšeno nade vše pozemské, ale přece na druhé straně z něho vylinuje vše: chaos, pralátka, světlo a tma. Na obrat jest číslo dvě souhrnem všeliké proměny, protivy a všeho nerovného, a přece, poněvadž $2 \times 2 = 2 + 2$, zároveň cosi rovného a úměrného.

b) Nejinak vedou si v části praktické filosofie a v náboženství. Bůh duchový, nade vše pozemské vyvýšený, jenž k službě své užívá duchů nižších, daemonů, zjevuje se lidem mantikou-věštěním, k němuž jest se člověku přísnou askesí připraviti; obzvláště jest se manželství a požívání masa vystříhati a od přísahy se zdržovati. Boha uctívati jest pouze šlechetným smýšlením, nikoli však obětmi neb modlitbou.

B) Pythagora zastínil prý přece Apollonios z Tyany, jenž dle tendenčního spisu Filostrata (kolem roku 220. po Kristu) jako souvěkovec Krista Pána bohem se narodil, a jsa prý uvítán o d kůru labutí, krásný co do vzezření, pln důmyslu a zbožnosti, jako prorok po světě chodil, pravé nábožen-

ství rozšiřoval, bohatstvím, ctí a manželstvím pohrdal, nadán jsa vševědoucností a všemohoucností, jíž všechna tajemství minulosti, přítomnosti a budoucnosti věděl, nesčíslné zázraky vykonal, způsobem nadpřirozeným ze světa odešel a vstav z mrtvých jakémus pochybujícímu mladíku se zjevil.

Již z obsahu patrno, že není tu nic jiného nežli lžispis, v němž se napodobí to, co v evangeliích psáno o životě Krista Pána. Historicky jest zjištěno, že spis Filostratův, jenž 200 let po smrti Apolloniově povstal, objednán byl císařovnou Julií, manželkou Alexandra Severa, aby se oproti Kristu Pánu postavil ideál mudrce pohanského a tím se šíření křesťanství zabránilo. Zápisků jakéhos Damisa, průvodce prý Apollonia na cestách, k nimž se Filostratos odvolává, nikdo neviděl.

III. Novoplatonismus.

Jak již při Filonovi bylo lze pozorovati, snažili se učenci Alexandrijští povznésti se nad hmotu k božství nadpozemskému a přiměti ducha lidského, aby nezanedbávaje věd realných, přece jako k nejvyššímu účelu pílil k nejužšímu spojení s božstvem. Prostředkem k tomu měla býti askese.

Nejvíce vystupuje tento směr v novoplatonismu, jenž co do stránky filosoficko-mystické tkví v ideách Platonových, co do stránky kosmologické výtvorem jest pantheistických tradic východních; tedy eklekticismus, jenž vybočil až v čirý emanacianismus. Zakladatelem novoplatonismu byl Ammonios Sakkas (175—250 po Kr.), jenž od křesťanství odpadl, avšak žádných spisů nezanechal, takže vlastním zakladatelem teprve žák jeho Plotin zváti se může, jenž představuje školu a) alexandrijsko-římskou, k níž mimo něj a Sakka náležel Porfyrios, kdežto Jamblichos založil mystickou b) školu syrskou a Proklos c) školu athenskou, jež soustavu novoplatonskou ucelila.

A) Plotin, jenž ani rok narození ani rodiče ani vlast svou jmenovati nechtěl, neboť se styděl, že »jest

v těle,« narodil se snad r. 205 v Lykopoli v Egyptě, stal se 28 let jsa stár žákem Sakkovým, súčastnil se r. 242 výpravy císaře Gordiana proti Peršanům, aby poznal moudrost východanů, a usadil se r. 244 v Římě, kdež se těšil veliké přízni císaře Galliena a manželky Saloniny. Zemřel roku 270 po Kr. se slovy: »Pracuji na tom, abych božství v sobě osvobodil.«

a) Ideologii Platonovu přetvořil Plotin ve smyslu emanatistickém. Prajednota, Bůh, jest dobro naprosté, samo o sobě zcela beztvarné, jež se ani nehýbe ani neodpočívá, jež není ani v čase ani v prostoru; jest to naprosté bytí (τὸ ὄν), v pravém slova smyslu vlastně nad-bytí, nad-rozum. Vše, co jest aneb býti může, bylo od věčnosti v tomto »bytí«, vylinulo z něho, ale přece tak, že zůstalo povýšeno nad vesmírem. Příčinou vylinutí byla dobrota boží. Pradobro nebylo by dobrem, kdyby se nesdílelo; plodí tedy jiné bytosti, které však jsou od něho rozdílny, netvoříce s ním jednotu, nýbrž mnohost.

Nejdříve vylinul z prajednoty um (νοῦς), jako její obraz. Obrací-li se um k prajednotě, stává se zdrojem poznání; i poznává nejen prajednotu, nýbrž i sama sebe, čímž se určuje i mnohost idejí, které pak jako účinkující a utvařující principy vystupují. Neúčinkují však v látce bezprostředně, nýbrž skrze duši jako třetí princip.

b) Co do anthropologie učil Plotin, že duše vylinula z umu (νοῦς) a jako jest tento obrazem prajednoty, tak jest zase duše obrazem jeho. Duše jest podstata netělesná, která jednak tíhne k umu a jest nedělitelna, jednak k látce, již zplodila, a jest v jistém smyslu dělitelna, rovněž jako si i Plato představoval, že duše ze živlu dělitelného a nedělitelného složena jest.

Jest mnoho duší, které jsou vnitrně spojeny s duší nejvyšší, se světoduší. Od prajednoho k duši rozprostírá se božské neb svět nadsmyslný, od duše dolů svět hmotný.

Nejzazším výronem prajednoty jest hmota, která povstala tím, že duše jsouc světlem ze světla a svítíc uzřela na nejzazší hranici světla stín, jenž není nic jiného než co hmotou zoveme. Jest pak hmota ne-

určita, neomezena, beztvarná, zlo samo o sobě a pramenem všeho zla. Hmota spojila se s ideami světoduše jako se svými formami a povstal svět viditelný, který není leč podobiznou věčného světa nadsmyslného, jsa částí výronu emanace nadsmyslné. Mimo svět nadsmyslný nic věcně neb jednotlivě nebytuje, vše náleží k nadsvětové emanaci. Proto jest vše smyslné samo o sobě jen zdánlivě smyslným. Člověk pozůstává z těla a z duše. Duše souvisejí se světoduší a dělí se od sebe jen těly, jsou tedy navzájem spojeny (působení do dálky). Souvisejíce úzce s hmotou zlou, any těla pohromadě drží, upadají samy ve zlé. Co do života smyslného jest tedy duše zcela závislá na těle, co do života duševního jest však v činnosti své svobodna, neboť souvisí úzce s umem (νοῦς). Duše zapomněla na důstojnost svou nadzemskou a přiklonila se ke hmotě; za to byla uzavřena do těla a bude nejblaženější, až se zase do pradobra vrátí. Dokud trvá v těle, záleží její blaženost v poznání a nazírání pradobra.

c) Mravnost tkví v tom, že se snaží člověk mystickou askesí z pout smyslných náklonností a vášní se vyprostiti, a tak se vždy víc a více od zvláštního k božskému povznášeti.

Ctnost jest připodobnění k Bohu Plotin rozeznává ctnosti občanské, očistné a bohotvorné. Občanské odnášejí se k zevnějšímu obecnému životu a jsou: obezřetnost, srdnatost, střídmost a spravedlnost; očistné nesou se za vystříháním se všeho smyslného; bohotvornými zovou se ty, kterými se duše vrací do pradobra.

Duše jest nesmrtelna. Duše, jež se zbavily všeliké smyslnosti, budou věčně blaženými; zlé duše budou uzavřeny do nových těl a musejí se stěhovati.

B) Porfyrios (napřed Malchus zvaný) z Tyru (233—304 po Kr.) byl napřed žákem Origenovým, pak Longinovým a konečně Plotinovým. Napsal komentář ku kategoriím Aristotelovým (εἰσαγώγη εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας), jejž spisovatelé kladou úvodem do Aristotelova Organa, a prohloubil nauku svého učitele Plotina. Byl nepřítelem křesťanství a napsal proti němu

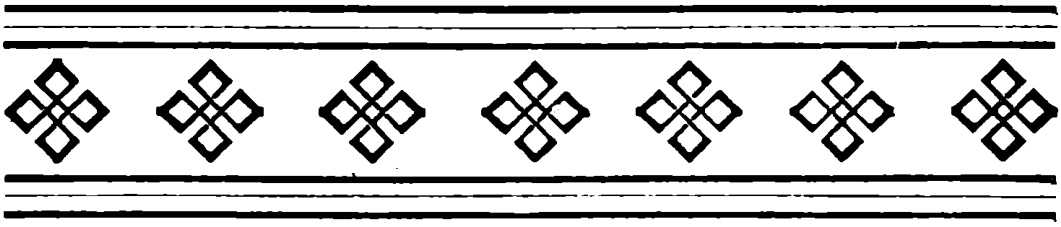
knih patnáctero, jež Theodosius II. r. 449 zničiti dal. V díle tom zavrhuje křesťanství hlavně proto, že se Kristus narodil ze ženy, že byl ukřižován a že učil z mrtvých vstání těl, která novoplatonikové jakožto hmotu za zlo a za pramen všeho zla považovali.

C) Jamblichos z Chalkis v Coelesyrii (zemřel 330 po Kr.) byl žákem Porfyriovým a smíchal novoplatonismus s pythagoreismem a theurgií, t. j. s naukou o obcování s bohy. Učil, že nad prajednotou Plotinovou ještě vyšší bytost existuje, která jsouc nejvyšším dobrem emanuje svět intelligibilní, tento pak intellektuelní, z nichž prvý obsahuje předměty myšlení, tento pak bytosti myslící; obojí zase rozpadají se ve trojice, každá trojice zase ve trojice atd. I světoduše jest trojí. Bytosti mezisvětové dělí se na bohy, anděly, daemony, heroy; bohové opět dělí se v 12 vyšších a ve 360 nižších, z nichž jest 72 řádů bohů podnebeských, 21 světovládců a 42 bohů v přírodě. Všechny tyto nesmysly sestrojil Jamblichos, aby všechny bohy, které národové kdy měli, v nebi umístil, křesťanství ovšem vyloučil.

D) Proklos (lat. Proculus) narodil se r. 410 po Kr. v Cařihradě, byl napřed žákem Olympiodora v Alexandrii, pak Plutarcha a Syriana v Athenách a vydal mnohé komentáře k Platonovi, z jehož spisů zvláště Timaia nejvýše cenil. Postil se a modlil dnem i nocí, ctil všechny bohy.

Vše se dle něho vyvíjí v trojici s vrchu dolů. K neurčitému prabytí přistupují jako emanace mnohé jednotky, bohové, kteří svět řídí. Bytosti dělí se na intelligibilní, intelligibilně-intellektuelní a na intellektuelní, jež v sobě soustřeďují vše bytí, život a myšlení; bytosti intellektuelní rozpadají se v 49 členů, mezi nimiž pak bohy umísťuje. Duše, jsouc uprostřed mezi smyslným a božským, jsouc od věčnosti a svobodna, sama zlo zavinila. Hmota sama o sobě není ani dobrá ani zlá; jest pramenem nutnosti přírodní. Prajednotu nemůžeme poznati rozumem, neboť jest nad rozumem; zjevuje se jen čistému, bohům oddanému sebevědomí, a proto jest lepší nežli ctnost: modliti a umrtvovati se a v božstvu spočinouti.

Novoplatonismus není ani výkvětem vší filosofie, jak se zazdálo Hegelovi, ani odleskem filosofie, jak tvrdili jiní (Dühring), ale jest zvláštním a nutným výsledkem eklekticismu, který proti křesťanství namířen a orientalní spekulací vyvolán byl. Co zatím křesťanství den ode dne více přívrženců získávalo a ponenáhlu stávalo se náboženstvím státu římského, pokoušel se novoplatonismus vybudovati soustavu, jež by rozum i cit zaujala a staré pohanství zase obnovila. Julián Odpadlík (361—363) tyto snahy energicky podporoval, ale marně. Kristus z Galilee zvítězil a obnovil a posvětil naukou svou celý svět i nazírání filosofické.



ODDÍL II.

Dějiny filosofie po Kristu.

ČÁST PRVÁ.

Filosofie patristická a scholastická.

Nedá se upříti, že velikáni hellenští vybudovali soustavu filosofickou, jež ve svém jádru chovala zárodky ke všem pozdějším ideám, jež duchy ušlechtilé zaměstnávaly. Nicméně na nejdůležitější záhady života odpovědi dostatečné dáti nedovedli. Odtud ten duševní zápas krátce než objevilo se světlo světa, odtud ta touha dověděti se pravdy jisté a zaručené. Ježíš Kristus naukou jednoduchou rozřešil ony problémy, jež vzhledem k Bohu, k člověku, k životu bohumilému a blaženému a vzhledem k životu posmrtnému tolik století duší lidskou zmítaly. Ježíš Kristus jest mezníkem, jenž stojí na hranici mezi světem starým a novým. Svět před Kristem a světový řád po Kristu: toť jest a zůstane přirozené rozdělení nejen dějin všeobecných, nýbrž i dějin filosofie.

Křesťanství povzneslo filosofii řeckou z jejího úpadku, vštípivší na tento strom zdravého rozumu a zákona přirozeného nauku rozumu Božího, čímž

stanoven pravý řád, jenž ve veškerenstvu vládnouti má a dle kterého to, co přirozeno jest, sloužiti má nadpřirozenému. Zásady zdravé filosofie řecké postaveny ve službu zjevené pravdy Boží. Tím nikterak neztratila filosofie ta na ceně své; naopak i co do stránky přirozené vybudována jest v soustavu pevnou, neboť vyrčeny jí meze, jež dle moudrosti Boží jí náležejí a jež překročiti jí dovoleno není, chce-li při pravdě setrvati a nepobloudit. Všeliká filosofie po Kristu, nezabředla-li ve strohý materialismus, přijala prvky z křesťanství, třeba i odmítala všeliké spojení s theologií a s náboženstvím. Idea Boží a vše, co s ní souvisí, jest tolik zakotveno v přirozenosti lidské a tak úzce spojeno se všelikým řádem světovým, že žádná soustava filosofická nemůže od ní odezírati.

Hned první myslitelé, kteří křesťanství přijali, užívali pokladů filosofie řecké k osvětlení a rozumovému zdůvodnění nauky křesťanské. Nezapírali, odkud ideje ty vzali, nýbrž zřejmě ku Platonu a Aristotelu se odvolávají. Vždyť — jak dí apologeta Justin, muž ve filosofii staré nanejvýše zběhlý — nauka Platonova nebyla sice nauce Kristově zcela podobnou, ale nebyla jí také zcela cizí. (Apol. II., n. 13.) [1]) Klement Alexandrijský pak tvrdí, že pohanská filosofie Řeky tak na Krista připravovala, jako připravoval na Něho židy zákon. (Strom. I., 5.) Popředně čerpali z filosofie řecké otcové církevní, zařazujíce ideje opodstatněné a správné ve spekulativní osnovu pravdy křesťanské, a vytvořujíce tak filosofii novou, křesťanskou. V ethice přihlíželi více ke Stoikům, v dialektice k Aristotelovi, v nauce o Bohu, o duši, o ideách přesažných vůbec k Platonovi. Nicméně pozorovati, že u Otců Platon převládá, kdežto scholastikové skoro výhradně budovali na Aristotelovi. I povstala filosofie patristická, již vystřídala filosofie scholastická, v nichž ovšem jak souvislost vzájemná, tak i souvislost s filosofií řeckou zachována.

---

[1]) οὐχ ὅτι ἀλλότριά ἐστι τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ χριστοῦ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι πάντῃ ὅμοια.

HLAVA PRVNI.

Filosofie patristická.

14. Apologeté a škola Alexandrijská.

I. Apologeté.

V prvním století po Kristu byla ještě vzpomínka na učení a život božského Mistra a apoštolů živá, takže nebylo potřebí víru rozumovými důkazy objasňovati aneb proti výpadům pohanské spekulace obhajovati. Dostačovalo pouhé vysvětlování slov evangelia, jež způsobem důmyslným jakožto první a nejspolehlivější svědkové tradice činili Otcové apoštolští sv. Barnabáš, Klement Římský, Hermas, Ignát z Antiochie, Polykarp ze Smyrny a Papias z Hieropole.

V druhém století však, kdy již obec křesťanská stala se předmětem útoků jak se strany císařů, tak i filosofů římských a řeckých, jakož i se strany bludařů a židů, nastala potřeba hájiti pravdu křesťanskou důvody vědeckými, jednak z filosofie řecké, jednak z rozumu věrou osvíceného čerpanými. Práce té podjali se mužové, kteří z filosofů pohanských stali se křesťany. Ve století třetím nabývá činnost apologetická již rázu positivního a vyvinuje se filosofie křesťanská, jaké bylo potřebí nejen ku vzdělání schopných kněží pro dobu tu spekulacím oddanou, nýbrž i ke získání laiků-vědátorů pro rozšíření a hájení evangelia.

Z apologetů vynikají:

A) Flavius Justin (100—166 po Kr.) z Flavie Neapolis (Sichemu) rozený, jenž za příčinou rozřešení mnohých pochybností, jak sám vypravuje (Dial. cum Tryphone c. 2—8.), napřed navštěvoval školy stoické, pak peripatetické, po té vyhledal Pythagorejce a konečně Platonika, aniž se mu dostalo uspokojivého poučení, až konečně kdys na břehu mořském se procházeje, potkal starce, jenž poučil jej o jediné pravé filosofii, nauce křesťanské. Od té doby stav se křesťanem, hájil zbraněmi ducha, jež mu filosofie antická

poskytla, pravdu křesťanskou proti židům, pohanům a bludařům. Zemřel smrtí mučednickou v Římě Hlavní díla jeho, jež se dochovala, jsou dialog se židem Tryfonem a větší a menší apologie. Spis jemu dříve přičítaný »Cohortatio ad Graecos« kritika novější neuznává.

Justin nevylučuje filosofie pohanské z křesťanství, nýbrž učí, že se Bůh již pohanům zjevoval skrze Loga (slovo), jenž od věčnosti od Boha byv zplozen, časem v těle lidském se zjevil. V pohanství jsou jen stopy pravdy věčné (λόγος σπερματικός), pravdu úplnou má jen křesťanství. Ti, kteří v pohanství dle zákona Logova, jenž se rozumem zjevuje, žili, jako Sokrates, Heraklit a jiní u Hellenů, a Abraham, Ananiáš, Azariáš, Misael, Eliáš a jiní u Židů, byli křesťany. Než to byli jen jednotlivci, všeobecné poznání pravého Boha a zákona Božího zjevil teprve Logos vtělený.

Filosofové řečtí znali nauku Mojžíšovu a proroků a čerpali z ní. »Nauku o mravní svobodě — dí Justin — přejal Plato od Mojžíše, an vůbec celý starý zákon znal; dále pochází vše, co filosofové a básníci o nesmrtelnosti duše, o trestech posmrtných, o rozjímání věcí nebeských a podobného učili, původně od židovských proroků; odtud rozšířila se na všechny strany zrnka pravdy (σπέρματα τῆς ἀληθείας), ač pro nedostatečné porozumění rozličná sobě odporující mínění povstala« (Apol. I. 44.).

Logos zplozen jest od věčnosti na způsob, jak slovo v duchu našem se rodí, aneb jak vyzařuje světlo ze slunce. Jako zde neodlučuje se zplozené od plodícího, nýbrž s plodícím vnitrně za jedno zůstává, tak neodloučil se Logos při svém zplození od Otce, nýbrž zůstává s ním (dle podstaty) za jedno. Skrze Loga stvořil Bůh svět. Člověka obdařil svobodnou vůlí, aby byl schopen buď pro dobro aneb pro zlo se rozhodnouti. Pro spásu světa stal se Logos člověkem, zrušil zákon starý a dal zákon nový jako nový Zákonodárce. Duše lidská nezaniká smrtí, nýbrž přechází v život jiný, kdež ji buď věčná odměna neb věčný trest očekává. Mrtví budou opět k životu vzbuzeni. První vzbuzení k životu týká se jen spravedlivých a stane se

při druhém objevení se (parusie) Kristově. Po té následuje tisícileté království Kristovo na zemi, v němž žíti bude Syn Boží se svými vyvolenými (Chiliasmus). Teprve po skončení této říše následuje všeobecné zmrtvýchvstání a poslední soud, po němž dle zásluhy každému dostane se buď věčné odměny neb věčného trestu.

Přednost mravouky křesťanské záleží v tom, že v ní soustředěno jest vše dobré, jež v jiných naukách jen rozptýleno nalézti lze. Nauka Kristova jest pravá filosofie; tato filosofie jest vskutku největší a Bohu nejpříjemnější dobro; vedeť nás k Bohu a doporoučí nás Bohu. Tak jest pravé libomudrctví zároveň pravou naukou o blaženosti. Mnozí nechtějí uznati této mravní ucelenosti a proto přiznávají se k Platonikům, Stoikům, Peripatetikům, Pythagorejským, kdežto přece filosofie jednotnou vědou jest. Oproti námitkám filosofů a židů proti ethice křesťanské dokládá Justin, že u křesťanů nezakládá se ctnost jen na pohnutce bázně před budoucími tresty, nýbrž že křesťan poslouchá hlasu Loga, jenž bez ohledu na následky skutků v každém nitru lidském dobro hlásá a nařizuje a dle poznaného mravního řádu světového skutky své zařizuje. Židům dokazuje, že křesťanství ve své mravouce nejen ideál nedostižitelný vyznavačům svým předkládá, nýbrž zároveň i prostředky skýtá, jimiž možno ideál ten uskutečniti. Již prorokové starozákonní k takovému ideálu poukazovali, křesťané dokazují svým životem, že jej možno dosíci zachováváním mravouky evangelické. [1])

B) Tatián, z Assyrie rozený, napřed veškeru literaturu řeckou prostudoval a všechny soustavy filosofické poznal, aniž byl uspokojen. Obzvláště však naplňoval jej odporem nevázaný život jak tehdejšího světa pohanského vůbec, tak i zvláště samých filosofů pohanských, do čehož si trpce stěžuje. Byv konečně poučen od Justina, přijal křesťanství (kolem r. 162), avšak pro veliký rigorismus zabředl do bludů a stal

---

[1]) Dr. K. Werner, System der christlichen Ethik, I. díl, str. 36—37, 2. vyd., Řezno, 1888.

se náčelníkem Enkratitů, kteří zavrhovali manželství, požívání vína a masa jako hříšná. Z jeho spisů se dochovala promluvu k Řekům »Oratio contra (ad) Graecos«.

Co do nauky o Logu přidržel se celkem učitele svého Justina. V dušesloví představoval si, že celý vesmír proniknut jest obecným duchem oživujícím, jenž se v každé bytosti způsobem zvláštním jeví. I v člověku jest rozlišovati mezi duší a duchem (Ψυχή καὶ πνεῦμα); duch jest obrazem a podobenstvím Božím. Jen kdo ducha má, jest pravým pneumatikem, psychik různí se od zvířete pouze mohutností mluvící. Duše jest smrtelna; jen duch ji může učiniti nesmrtelnou. Hříchem ztratil člověk ducha (pneuma) a zbyly mu jen jiskry světla Božího; stal se otrokem hmoty. Kdo se chce povznésti k životu duchovému, musí povrhnouti hmotou a se její vlády zbaviti; tak přemůže i daemona, jenž používá hmoty, aby duši svedl. Nauka Tatiánova jest, jak vidno, gnosticismus.

C) Athenagoras z Athen byl obeznámen s filosofií řeckou, zvláště platonskou, a byl dle podání četbou písem svatých, jíž se zabýval, aby proti křesťanství bojovati mohl, ku křesťanství přiveden. Působil v letech 177—180 a napsal apologii císaři Marku Aureliovi, nadepsanou »Legatio pro christianis« (Poselství ve prospěch křesťanů) a spis o zmrtvýchvstání (de resurrectione mortuorum). V prvém spise obhajuje křesťany proti výtkám, že jsou bezbožci, že odbývají nečisté schůzky a pojídají dětské maso při svých hostinách (obětní hostiny). — V druhém spise dokazuje zmrtvýchvstání těla z toho, že člověk pozůstává z těla a z duše, a jako každá věc svého účelu dosahuje, tak musí i celý člověk tohoto účelu dosáhnouti s duší i s tělem; musí tedy duše s tělem se zase spojiti. Účel ten pozůstává z nazírání na Boha, což jest pro člověka nejvyšším dobrem; nebylo by však nejvyšším dobrem, kdyby i tělo tohoto nazírání se nesúčastnilo; konečně mělo i tělo podíl na dobrém neb zlém v životě, i musí proto obojí část člověka účastna býti buď odměny buď trestu.

V ethice táže se filosofů pohanských, aby ukázali, které duše dovedli zbaviti mravních poklesků a povznésti k ušlechtilým ctnostem, obzvláště k lásce k nepřátelům. Hellénové — praví — dovedou o ctnosti krásně a vkusně mluviti, kdežto křesťané začasté neumějíce řečniti, ctnosti konají a sice takové, o nichž pohané nikdy ani neslyšeli. Bůh a zmrtvýchvstání jsou nejvznešenější a rozhodující pohnutky mravního konání a Athenagoras jest o působivosti těchto pohnutek tolik přesvědčen, že mu dostačují, aby ukázal, že nemožny jsou mravní zločiny, z nichž pohané křesťany podezřívají. Mrav křesťanů jest naprosto čistý a cudný, neboť jest společnost, v níž kvete, společnost samých dítek jednoho a téhož otce, tedy společnost, v níž jednotliví členové spojeni jsou těmi nejužšími svazky pokrevenstva, jež všechny ostatní svazky přirozené daleko převyšují.

D) Teofil Antiochenský, jenž, jak sám vyznává, čtením písem svatých ku křesťanství byl přiveden, napsal kolem r. 180 spis k Autolykovi (ad Autolycum), v němž tohoto napomíná, aby se rovněž křesťanem stal a tak věčným trestům ušel. Na vyzvání Autolyka, aby Boha svého popsal, odpovídá Teofil: Podstata Boží jest nevyslovitelna; jeho sláva, velikost, vznešenost, síla, moudrost, dobrota, milost přesahují všeliké pojmy lidské. Onť jest od věčnosti, nezměnitelný, nesmrtelný, poznatelný ze svých děl, jako se poznává z běhu lodi přítomnost kormidelníka. Všemu, co nebylo, dal bytí, aby ze stvoření byla poznána velikost jeho.

Poslušností jen možno si u Boha zasloužiti blaženost. Proto nacházíme u křesťanů moudré sebezapírání, zdrželivost, věrnost manželskou, čistotu a spravedlnost; hřích se vypleňuje z kořene a vládne u nich milost, pokoj; slovo Boží jest vůdcem, a ve všem vládne Bůh. (Ad Autol. l. 3., c. 15.)

E) Proti bludařům bojoval zvláště apologeta Irenej, narozen roku 140 v Malé Asii pravděpodobně ve Smyrně, žák sv. Polykarpa, jenž vyzbrojen vědomostmi filosofickými přišel do Lyonu v Gallii, kdež se stal knězem a později biskupem. Za pronásledování Septi-

mia Severa podstoupil r. 202 smrt mučednickou. Napsal spis o »Odhalení a zavrhnutí bludné gnosis«, jenž se zachoval v latinském překladě jako patero knih proti bludům »Adversus haereses lib. V.«

Hájil pravdu křesťanskou oproti sektám gnostickým. Pravá gnosis jest nauka, jak ji církev předkládá; není žádného tajného učení, k němuž se gnostikové odvolávají. Bůh stvořil sám svět a nepotřeboval k tomu žádného demiurga. Ježíš Kristus není aeon řádu nižšího, ale jest stejné podstaty s Bohem Otcem. Nauku Valentinianů, že demiurg stvořil svět dle praobrazu, jenž byl vyšší než on, zavrhuje poukázáním k tomu, že Bůh při stvoření nenalezl žádného vzoru, nýbrž že jej čerpati mohl jen sám ze sebe. Oproti Marcionitům, že pravý Bůh před Kristem neznám byl, dokazuje, že nemohl neznám býti, an se stvořením zjevil, jakož i že zákon starý a nový dílem jsou téhož nejvyššího Boha. Rovněž zavrhnul Irenej gnostickou nauku, jakoby člověk měl dvě duše, psychickou a pneumatickou, dokazuje zřejmě, že člověk jedinou jen duši má, jež jest obživným principem duše.

F) Žák Ireneův Hippolyt bojoval proti antitrinitářům Noetovi a Sabelliovi a byv za Maximina Thraka poslán do vyhnanství na ostrov Sardinii, zemřel tam r. 235. Napsal spis κατὰ πασῶν αἱρεσέων ἐλέγχων, z něhož se zachovala jen první kniha nadepsaná: Origenis philosophumena. Dokazuje tu, že bludná gnosis nepovstala z tradice křesťanské, nýbrž z hellenské filosofie a z astrologie.

K těmto apologetům řeckým druží se apologetové římští, popředně

G) Quintus Septimius Florus Tertullianus, nar. r. 160 v Karthagině z rodičů pohanských, věnoval se studiu filosofie a krásných umění, stal se r. 193 křesťanem, později knězem a hájil křesťanství, nadán bohatou obrazotvorností a slohem překrásným, avšak originálním, proti pohanům, židům a bludařům. Domníval se, že jeho souvěkovci odbočují od mravouky křesťanské a přikloňují se k nevázaným mravům pohanským, proto zabřednul v rigorismus Montanistů. Zemřel roku 240 a zanechal spisy apologetické,

jako: Apologeticus, ad nationes, de testimonio animae; adversus Scapulam, adv. Judaeos; dogmatickopolemické, na př. de praescriptionibus haereticorum a ethické, jako: de oratione, de spectaculis, de idololatria, de patientia, de poenitentia, ad uxorem, de pudicitia, de jejunio, de fuga in persecutione.

Připisoval Bohu tělo, neboť nemohl si mysliti podstatu, jež by byla netělesna. Proto činil i u Boha jako u člověka rozdíl mezi tělem a duchem a učil, že antropomorfické výrazy v písmě sv. o očích, rukou Božích rozuměti jest doslovně. Nedá se ovšem předpokládati, že by snad hmotné tělo byl Bohu připisoval; snad chtěl jen drasticky vyjádřiti a ozřejmiti subsistenci Boží. Nicméně připisoval i duši tělo. Jako pozůstává člověk z těla a duše, tak prý i duše opět pozůstává z části tělesné a duchové, jinak by prý nemohla vnímati dojmy tělové, poněvadž není mezi tělesným a netělesným žádného spojení, anto se navzájem dotýkati nemohou. — Jako se tělo plozením z rodičů rodí, tak rodí se i z duše jejich duše dítěte ze semene: traducianismus. Napřed jsou obě semena smíchána, ponenáhlu tvoří se z jednoho tělo, z druhého duše dítěte. Byla tedy duše Adamova mateřskou duší všech duší (de anima c. 19, 20. 27.). Duše narůstá s tělem ne sice co do podstaty, ale co do vývoje sil. Dá se porovnati se zlatým plíškem, jenž tepáním se rozšiřuje, aniž však co do podstaty přirůstá. Duše má tutéž podobu a tatáž ústrojí jako tělo a rozpíná se v celém těle; jest však přece nedělitelna a nezrušitelna (de anima c. 37.).

H) V téže době, co Tertullian, objevuje se v Římě právník Minutius Felix, jenž jako Oktavius ve spise stejného jména hájí víru v jednoho Boha, v pomíjejícnost světa, v nesmrtelnost duše a ve zmrtvýchvstání, proti polytheismu a bludům pohanským, dokazuje pravdy ty z učení váženějších filosofů. Totéž učinil Arnobius brzy po r. 300, jenž, jsa rhetorem, od biskupa ze Sikky pokřtěn a vyzván byl, aby křesťanství své veřejně spisem osvědčil, za kterýmž účelem sedmero knih rozprav proti pohanům (disputationum adversus gentes libros 7) vydal.

Ch) Konečně Firmianus Laktantius, křesťanský Cicero pro svou krásnou latinu zvaný, jenž z Firmia pocházel a Arnobiovu školu ve Sikce navštěvoval. Vynikal tak v řečnictví a ve vědách, že byl od císaře Diokletiana ustanoven učitelem řečnictví v Nikomedii; přijav později r. 303 křesťanství, stal se učitelem Krispa, syna císaře Konstancia. Zemřel r. 325. Hlavní dílo jeho jsou »Institutiones divinae«, kdež nejen křesťanskou nauku hájí, ale ji i positivně předkládá.

Že jest jeden Bůh, dokazuje proti polytheismu z překrásného pořádku v přírodě. Duše lidská jest od přírody jemná, světlu podobná; nemůže však ani okem duchovým postřehnuta býti. Mylna jest nauka, jakoby duše přecházely od rodičů na děti; každá duše stvořena bývá bezprostředně od Boha — creatianismus. Nejvyšším dobrem jest nesmrtelnost v životě budoucím; k tomu dopomáhá ctnost, která však jenom z náboženství prýštiti může.

Laktantius neodvaroval se poblouzení chiliastických, která v těch dobách často se vyskytují. Po smrti těla uchovávají se duše na místě společném až do vzkříšení. Zmrtvýchvstání jest dvoje: spravedlivých a společné. Po zmrtvýchvstání spravedlivých bude tisícleté království Kristovo na zemi, pak teprve následuje zmrtvýchvstání všeobecné a poslední soud.

II. Škola Alexandrijská

vyvinula se ponenáhlu ze školy katechetické, která dle podání již za času sv. Marka evangelisty založena byla. Pro ty, již ke křesťanství přistoupiti chtěli, zřizovaly se na počátku školy katechumenické, kdež se biblické dějiny a hlavní pravdy křesťanské vykládaly těm, kteří se na křest připravovali. Také pro dítky křesťanské zřizovaly se školy takové, kdež se z počátku jen pravdám náboženským vyučovalo, kdežto za příčinou vzdělání literního dítky ty školy pohanské navštěvovaly. Teprve později přistoupilo k náboženství ve školách těch vyučování čtení a psaní, jakož i zpěvu. Jednoduché podávání a vysvětlování pravd náboženských dostačo-

valo lidem neučeným; ale že i vzdělaní k církvi se hlásili a i je bylo získati a námitky filosofů vyvrátiti, zřízena v Alexandrii křesťanská škola vysoká, kdež se mimo theologii i vědám filosofickým vyučovalo. Zároveň hleděli tu učenci křesťanství spekulativně zdůvodniti, k čemuž sloužilo jim zvláště učení novoplatonské. I shromažďovala se tu studující mládež ze všech dílů říše římské. Bylať Alexandrie od dob svého založení r. 331 př. Kr. vzrostla na nejkrásnější město starověku po Římu; za Ptolomejců, pak stala se střediskem učenosti, kdež slynuli učitelé vysoce vzdělaní, a knihovna, 700.000 svazků obsahující, kryla poklady všech věd antických.

Prvním představeným školy Alexandrijské byl Pantaenus (od r. 179 po Kr), dříve stoik, jenž učeností svou a rozumem se proslavil. Jeho nástupcem byl Klement Alexandrijský a po tomto Origenes, který později Alexandrii opustiv, školu katechetickou v Caesarei v Palestině založil. Ke konci 3. století povstala jiná škola katechetická v Antiochii; od 2. století po Kr. uvádí se v dějinách nad to škola podobná v Edesse.

I) Titus Flavius Klemens Alexandrijský narodil se kol polovice 2. století a pocházel dle jedněch z Alexandrie, dle jiných z Athen. Osvojiv si vzdělanost řeckou, přijal křesťanství a po mnohém putování usadil se v Alexandrii, kdež, jak uvedeno, převzal řízení školy katechetické po Pantaenovi. Za pronásledování Septimia Severa (202) odešel do Kappadocie. Zemřel r. 217.

Napsal a) Cohortatio ad Gentes (povzbuzení pohanův), kdež dokazuje nesrovnalosti a pošetilosti pohanské mythologie a napomíná vyznavače její, aby se ke Kristu obrátili; b) Paedagogus (vychovatel), dílo, kdež se podávají krátce pravidla života křesťanského; c) Stromata (koberce), kdež aforisticky v 8 knihách spekulativně pojednává o pravdách křesťanských.

Hlavní myšlenkou filosofických spisů Klementových jest, aby dokázal, že jest křesťanství pravou gnosis, pravou vědou, na niž filosofie starověká připravovala a jakoby vychovávala. Filosofie jest tedy i v křesťanství

oprávněna; ovšem tak dalece, jak dalece slouží víře, a v tom záleží právě gnosis křesťanská; vynáší-li se filosofie nad víru, povstává gnosis bludná. Víra jest cesta k pravdě a proto jest pravým sudidlem pravého poznání. Víra jest přijetí toho, nač nelze patřiti; bez víry není možna pravá gnosis (Strom. 2, 2. 4. 5.). Od víry ke gnosi vede filosofie. Kdo bez filosofie, dialektiky a bez uvažování o přírodě dojíti chce ke gnosi, ten podoben jest tomu, jenž bez šlechtění révy sbírati chce hrozny. Poněvadž jest filosofie darem božského Loga, může a musí býti uznána za prostředek k dosažení gnose křesťanské a nesmí se s křesťanského stanoviska naprosto zavrhovati. Gnosis není však nejvyšším stupněm dokonalosti křesťanské; k ní musí nutně přistoupiti láska. Stoický mudřec byl Klementu ideálem, dle něhož sestrojil mravný ideál gnostika křesťanského. Gnostik křesťanský jest prost všech vášní a náruživostí a zachovává ve všech okolnostech životních naprostý klid duševní (ἀπαθεῖα). Tím povznáší se jaksi k božskému, stávaje se Bohu, jenž jest v podstatě klidný (ἀπάθης), dokonale podobným. Klement požaduje tu, čeho přirozenost lidská schopna není, neboť nemožno vykořeniti všechna hnutí mysli a všelikou vášeň ze srdce. Toho křesťanství nežádá, aniž toho křesťanská gnosis požadovati může. [1])

K) Origenes narodil se r. 185 v Alexandrii z rodičů křesťanských a dostalo se mu také křesťanského vychování. Záhy stal se žákem Pantaenovým a Klementovým. Když otec jeho Leonidas v pronásledování za Septimia Severa smrtí mučednickou zemřel, věnoval se Origenes vší silou studiu filosofie řecké. Ve stáří 18 let byl již správcem školy katechetické v Alexandrii. Jsa 24 let stár, navštěvoval ještě školu Amonia Sakka, zakladatele novoplatonismu, jakož i školu Filonovu. To bylo příčinou, že sám uchýlil se ve spekulaci od nauky křesťanské. Byl zbaven na synodě úřadu učitelského a z řad kněžstva vyloučen. Odebral se do Palestiny, kdež, jak řečeno, v Caesarei

---

[1]) Srovn. Dr. A. Stoeckl, »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie«, 1. díl. str. 237—271.

novou školu katechetickou založil. Zemřel r. 254 následkem ran, jež utrpěl za pronásledování Deciova. Nejznámější spisy jeho filosofické jsou: 8 knih proti Celsovi (Contra Celsum), břitká apologie křesťanství a spis de principiis (περὶ ἀρχῶν).

a) Origenes učil, že vše stvořené věčným jest; neboť všemohoucnost a dobrota Boží jsou věčny jako Bůh sám, nemohly by však věčnými býti, kdyby nebylo něčeho, na čem Bůh svou všemohoucnost a dobrotu ukázati mohl. Kdyby byly věci stvořeny v čase, předpokládalo by to, že se Bůh změnil; což však jest nemožno. Jest nekonečná řada světů, takže jest první začátkem druhého a tak dále do nekonečna; světy ty však nejsou rovny, nýbrž od sebe rozdílny.

b) Svět skládá se ze dvou částí: ze hmoty a z duchů. Hmota nemůže trvati bez jakostí, neboť jest jen pomyslně od nich rozdílna. Učil tedy Origenes s novoplatoniky, že jsou tělesa souhrnem vlastností (kvalit). — Duchové byli stejní, když je Bůh stvořil, jedni však zůstali z vlastní vůle Bohu věrni, což jsou andělé; jiní těžce zhřešili a stali se daemony, a konečně jiní méně těžce zhřešili, i byli uzavřeni v těla lidská, což jsou duše lidské.

c) Duše lidské existovaly již před svým spojením s tělem hmotným, jsouce uzavřeny v tělíčku étherickém, s nímž byly nesmrtelny. Že jest duše jednoducha, duchová, dokazuje z přirozenosti lidského poznání. Cvičbou v lásce k Bohu jest se duši vyprosťovati ze smyslnosti, aby se vrátila po smrti do stavu prvotné čistoty. Že jest vůle lidská svobodna, dokazuje sebevědomí. Svoboda vůle jest základem vší ctnosti, všeho dobra a zla. K dobrému potřebí jest nám milosti Boží; zlo jest privace (nedostatek) a nemá svou příčinu ve hmotě, nýbrž v tom, že člověk zneužívá svobody. V těle hmotném jest se duším vyhojiti z hříchu, jenž na nich lpí od doby, kdy ještě s tělem spojeny nebyly; to však nemůže se státi bez spasení. I duše Kristova bytovala před narozením, byla pak udůstojněna, aby se pro svou neochvějnou lásku k Bohu s Logem spojila. Duše očištěné vcházejí po smrti těla do slávy věčné, neočištěné budou trápeny vědomím hříšnosti a výčitkami

svědomí, která muka mukám ohně se rovnají, až se tak očistí. Po tomto očištění zmizí zlo ze světa; na konec pak sám satan bude očištěn. I nastane navrácení se všech duchů do stavu prvotného: všeobecná apokatastase. Po ní následuje všeobecné zmrtvýchvstání a oslavení a proměnění těl, konečně obnova celého všehomíru k vyššímu a dokonalému spojení se s Bohem.

Po té vyvine se nový svět, nová objeví se stvoření, až se touže cestou zase vrátí k dokonalému spojení se s Bohem, aby zase znova se vyvíjela, což opakuje se do nekonečna.

15. Otcové církevní.

A) Čtvrtým stoletím zvítězilo křesťanství i nastala doba, kdy se učencové mohli věnovati klidnějšímu ozřejmování pravd zjevených zdravou filosofií. Směr vědecký otců církevních jak řeckých tak i římských jest po většině spekulativně-dogmatický, i vytvořuje se ponenáhlu velkolepý chrám filosofie křesťanské, jenž v době patristické ve sv. Augustinu svého vrcholu dosáhl. Z otců církevních řeckých napsali filosofické spisy obranné Athanáš Veliký (296—373): Contra gentes; Basil Veliký (330—379): Contra Eunomium; Řehoř Nazianský (326—390): pět řečí theologických; Řehoř Nyssejský (330—394): Contra Eunomium, de anima et eius resurrectione, de hominis opificio, de anima, de vita Mosis, v nichž se hájí jednak jedinnost Boží proti bludařům, jednak duchovost a nesmrtelnost duše lidské a svoboda vůle. Při tom vše, co správného u Platona a Aristotela nalezeno, k dotvrzení nauky křesťanské věro- a mravoučné využitkováno.

Otcové latinští většinou zabývají se výklady dogmatickými a exegetickými, takže filosofie do pozadí ustupuje. Zásady filosofické obsahují spisy biskupa Hilaria (220—368) »De Trinitate«, arcibiskupa Milanského Ambrože (340—397) »De officiis ministrorum«, kdež dle vzoru Ciceronova podává krátce

mravouku křesťanskou; konečně i sv. Jeroným (346 až 420) ve svých spisech sem tam zmínku činí o názvech filosofických; tak zavrhuje na př. nauku o praeexistenci duší, ač o původu jejich, jak sám doznává, názoru určitého nenabyl. Nad to vynikl sv. Ambrož jako reorganisator zpěvu při službách Božích, zvoliv čtyři toniny základní, a sv. Jeroným schvaloval, by učily se dívky ručním pracím, by byly nábožně vychovány, oplzlých knih a světských písní se varovaly a jména proroků a apoštolů z písmen zimostrázových a ze slonové kosti zhotovených skládaly.

Než, co od apologetů, co od otců a spisovatelů církevních zdárného proneseno, to vše v souladný systém uvedl sv. Augustin. Kolik vynikal Aristoteles mezi filosofy řeckými, tolik vyniká Augustin mezi křesťanskými, obdařen důvtipem neobyčejným, vyzdoben poklady věd jak světských, tak i posvátných a vyškolen mluvou tak klassickou a jemnou, že spisy jeho pravými skvosty literatury filosofické nazvati se mohou.

B) Aurelius Augustinus narodil se v Tagastě v Numidii r. 353, strávil mladý věk v radostech světských a záhy přidržel se sekty manichejské. V Římě a v Milaně vystoupil jako učitel řečnictví. Ponenáhlu uznamenal v nauce manichejské mnoho odporův a proto hledaje pravdu, zahloubal se do skeptických nauk akademiků; konečně když ho ani ty neuspokojovaly, oddal se studiu děl Platonových, čímž mysl jeho od světa smyslného k říši ideí povznesena byla. Více však nežli studiu spisů Platonových přičítati jest tento utěšený obrat v duševním vývoji Augustinově nadšeným řečem sv. Ambrože v chrámě Milanském a obzvláště milosti Boží, již mu zbožná jeho matka sv. Monika na Bohu vyprosila. Po svém obrácení uchýlil se na statek Kassiciakum u Milana, přijal r. 387. sv. křest, r. 391. v Hippo v Africe svěcení na kněžství a stal se tamtéž koadjutorem stařičkého biskupa Valeria. Po jeho smrti učiněn tamtéž biskupem a vynikaje neobyčejnou svatostí života, jal se hájiti pravdu křesťanskou mnohými a hluboce promyšlenými spisy filosofickými a theologickými proti Manichejcům, Donatistům a Pelagianům. Zemřel r. 430.

Ze spisů jeho filosofických zasluhují zvláštní zmínky: spis proti akademikům (Contra Academicos), o blaženém životě (De vita beata), o řádě (De ordine), o užitečnosti víry (De utilitate credendi), o pravém náboženství (De vera religione), o Genesi dle litery (De Genesi ad lit.), samomluvy (Soliloquia), o nesmrtelnosti duše (De immortalitate animae), o grammatice (De grammatica), o učiteli (De magistro), základy dialektiky (principia dialectices), o kolikosti duše (De quantitate animae), o svobodě vůle (De libero arbitrio), 22 knih o městě Božím (De civitate Dei), 15 knih o nejsv. Trojici (De Trinitate) a vyznání (Confessiones).

Filosofická nauka sv. Augustina jedná a) o poznání lidském, b) o Bohu, c) o světě, d) o duši lidské, e) o zásadách mravoučných. [1])

a) Nauka o poznání lidském. Dva jsou zdroje poznání lidského: autorita a rozum. Prvému odpovídá víra, druhému vědění. Autoritou se nám pravda sděluje, kterou věrou pojímáme, rozum pak zmocňuje se pravdy pojaté, aby ji odůvodnil a tak vědecké poznání zprostředkoval. Autorita připravuje člověka na poznání rozumové, jímž pak člověk pravdu proniká. Rozum pojí se k autoritě, neboť uvažuje, komu jest věřiti, tak že se víra, jež z autority plyne, na pravdách již poznaných zakládá (De vera relig. c. 24.). Vše, co se má věděti a rozumově pojati, musí dříve věřeno býti, a kdo toho dříve nepojal věrou, nemůže se ani vyšinouti ku poznání obsahu víry (De magistro c. 11.).

Víra předchází vědění jako první stupeň v pochodu poznávacím, avšak víra má se ku vlastnímu vědění zdokonalovati. »Chceme to, co věříme, také věděti a tomu rozuměti« (De lib. arb. II., 2). Platí to i vzhledem ku pravdám zjeveným; proto jest víra člověku nevyhnutelně potřebna, jest nutným základem

---

[1]) Dr. Fr. Doubrava. Památky sv. Aur. Augustina, I. díl. 1893, Praha; Gangauf, Metaphysische Psychologie des hl. Augustinus; Storz, die Philosophie des hl. Augustinus, Frýburk, Herder 1882.

vědění, a kdo praví, že bez víry vědění má, ten ho skutečně nemá (De util. cred. c. 1.). Již přirozený řád poznání toho vyžaduje, že člověk vše, čemu se učí, od autority přijímati musí, ana mu to sděluje a vysvětluje; i jest u pravd vyšších takové sdělování tím nutnější, poněvadž rozum mnohonásobně bludy a hříchem zatemněn jest (De utilit. cred. c. 16.). Proto se víra a pravá věda nikterak nevylučují, nýbrž obapolně vyžadují a doplňují (De lib. arb. I., 3.).

Víra jest člověku lékem, aby, odřekna se smyslnosti, došel pravdy a tím blaženosti. Filosofie (pohanská) vidí sice pravdu, ale bez víry křesťanské, a proto vidí sice z dálky a oslněným okem cíl, za nímž piliti jest, aby se kdo moudrým a blaženým stal, ale cesty, která k němu vede, nevidí (De civit. Dei X., 29.). Tuto cestu ukázalo nám vtělené Slovo, Ježíš Kristus, v pokorné víře ve své zjevení. Právem jistě dí Platon, že rozumná duše jen tím v pravdě moudrou a blaženou se stává, má-li podíl na nejvyšší moudrosti Boží; avšak touto nejvyšší moudrostí Boží není — jak Bůh sám dosvědčuje — leč Božské Slovo, Ježíš Kristus, skrze něhož moudrými a blaženými se stáváme. Věrou na tomto světě dochází křesťan k dokonalému nazírání na Boha na onom světě, v čemž svou pravou, věčnou blaženost nachází. Všeliké poznání věcí pozemských jen potud má pravou cenu, pokud nás vede ku poznání věčného a božského a k tomu nám napomáhá.

Při poznání přirozeném jest rozeznávati dvojí předmět: smyslový a nadsmyslový, rozumový; prvý postřehujeme zkušeností, druhý rozumem. Každé poznání jest účinkem poznávajícího podmětu a poznaného předmětu; jest duchovým vnímáním věcí, při čemž duch myslící není zcela trpný, nýbrž samočinně utvařuje představu předmětu, ovšem jsa zároveň odvislý od poznatelného předmětu, jenž poznání předchází a byv smysly jako obraz postřehnut, podkladem jest, z něhož duše smyslové představy tvoří (De Trinit. IX., 12; XI., 2; XIV., 10.).

Jistotu poznání našeho dokazuje sebevědomí, neboť nikdo nemůže pochybovati, že myslí a že jest (De lib. arb. II., 3.). Tuto velikou důležitost sebevě-

domí pro jistotu poznání sv. Augustin první vytknul a teprve novější filosofie pochopila a ocenila tuto zásadní důležitost jeho, ovšem ji však ve smyslu subjektivistickém využitkovala (Descartes).

I hájí sv. Augustin jistotu sebevědomí na př. v solilokviích (II., 1.), předkládaje sobě a řeše následující otázky: »Ty, jenž se poznati chceš, víš-li, že jsi? — To vím. — Odkud to víš? — To nevím. — Cítíš se jako něco jednoduchého či složitého? — Toho nevím. — Víš ale, že myslíš? — To vím. — Jest tedy jisto, že myslíš.«

Tyto a podobné otázky zodpověděv, ukazuje, že nás sebevědomí nepopíratelně o jistotě poznání poučuje. Jest totiž jisto, že člověk jest, neboť by ani oklamán býti nemohl, kdyby ho nebylo. Je li však člověku jisto, že jest, pak jisto také jest, že žije, neboť kdyby nežil, nebylo by ani jisto, že jest. Konečně pak i člověku jisto býti musí, že se poznává, jinak by nemohl jist býti o svém bytí a o svém životě (De lib. arb. II., 3.). »Vědomí, že jsme a žijeme, jest naše nejvnitřnější vědění« (De Trinit. XV., 12.). »Že žiji, mohu tedy říci, musím přirozeně, nevyhnutelně věděti« (De anima et eius orig. IV., 10.). Tak dokázal sv. Augustin plytkost skepticismu, odvolávaje se k nevyvratnému sebevědomí, jež nás přirozeně nutností neodolatelnou o našem bytí, životě a poznání poučuje. Smysly nás neklamou, ale omyl jest vždy v soudě, poněvadž ukvapeně soudíme, dříve než jsme poměr smyslů ku předmětu patřičně vyšetřili. »Oči neklamou, poněvadž duši jen zprávu podávají, jak byly rozechvěny. Jelikož to i u ostatních všech smyslů se děje, nenahlížíme, co bychom od nich více požadovati měli.« (De vera relig c. 33.)

Poznání rozumového nabýváme dvojím způsobem: buď že od smyslového povznášíme se k vyšším příčinám, aneb že ve svém nitru pravdu rozumem v celé její čistotě poznati se snažíme. »Vše, co uvažujeme aneb myšlenkou pojímáme, pojímáme buď smyslem nebo rozumem« (De immort anim. c. 6.). Smysly pravé poznání jen prostředkují, ale nevytvořují. Jednotlivé smysly vnímají přiměřené předměty a vnitřní

smysl (vědomí) spojuje to, co jednotlivými smysly postřehnuto bylo, v celek, pozoruje zároveň činnost tělesných smyslův. On jest ředitelem zevnějších smyslů, poznává, kdy jsou v úplné činnosti, a pobádá je, aby, co na postřeze schází, doplnily. Tento vnitřní smysl (vědomí) mají i zvířata a bývají jím puzena, aby po předmětě buď toužila, buď jemu odporovala. Dále však nesahá schopnost jejich. Člověk liší se od zvířete sebevědomým myšlením, rozumem. Jím poznává pravdu samu v sobě bez prostředkování smyslů zevnějších. Poznání toto jest dokonalejší, neboť smyslové poznání vychází od předmětů, jež jsou stálé změně podrobeny a pomíjitelny, kdežto pravda za věčnou a neporušitelnou považovati se musí (Soliloq. II. 4, 15.). Předmětem tohoto rozumového poznání jest nepomíjitelné, kdežto to, co ze zevnější neb vnitrné zkušenosti čerpáno a jiným sděleno bývá, časovým jest a změně podrobeným (De Trinit. IX, 6). Rozumovým jest to, dle čeho měnivé příhody světa vnějšího a vnitřního posuzovati jest.

Ku pravdám rozumovým náleží ideje čistě mathematické bodu a přímky; logické zásady a zákony, jako rovnosti, podobnosti, příčinnosti, vyloučeného třetího, též představa jednoty; nemůžeť tato idea čerpána býti ze světa smyslového, poněvadž vše, co bytuje, složeno jest, a proto mnohost představuje (De vera relig c. 32.)

Jako jednota, jest i číslo něco zcela rozumového a proto jsou pouhá čísla, jimiž počítáme, něco jiného než smyslové předměty, které počítáme; jsouť něčím samostatným, o sobě bytujícím (Confess. X., 12.).

S ideou čísla souvisí úzce idea krásna, jak dalece pojímána bývá jako souladná jednota, jako souladný souzvuk pro souměrnost stejných částí a uspořádaná podřaděnost částí nestejných. Takovou jednotu, takovou úměrnost lze však nalézti jen v duchu, poněvadž se všechny věci mění a z částí složeny jsou, jež prostor zaujímá a každá místo své si zachovati hledí. Proto nepojímá se pravá krása smysly, ale duchem.

Krása všehomíra vede k poznání nejvyšší moudrosti, jež vše tak krásně uspořádala. Tato nejvyšší moudrost jest nejvyšší dobro, a naše vědomí nás poučuje, že přirozeností puzeni jsme, abychom hledali toto nejvyšší dobro, až bychom je nalezli. Při tom může se nám zdáti dobrým, co samo o sobě dobrým není, ale přece si toto žádáme, poněvadž to právě nyní pro nás dobrým jest. Jelikož při tomto hledání nejvyššího dobra možno se mýliti, touží myslící duch přirozeně po pravdě, jež by jej poučila o pravé dráze životní, aby dospěl k užívání nejvyššího dobra, ku blaženosti. S ideou blaženosti, jež vtisknuta jest duchu našemu, jest tedy dána i idea nejvyššího dobra, jímž šťastnými se státi můžeme, jakož i idea nejvyšší pravdy a moudrosti, jež nám jediné pravou cestu k nejvyššímu dobru ukázati může (De lib. arb. II, 9.). Pravá moudrost nás poučuje, že ku pravé blaženosti jen cestou ctnosti a spravedlnosti dostati se můžeme, z čehož možno souditi, že i idea ctnosti a spravedlnosti duchu našemu vtisknuta jest (De Trinit. XIV., 15.).

Pravda může v plnosti své jen srdcem čistým poznána býti, poněvadž jen v čistém srdci moudrost sídlí (De agone Christi XIII., 14.).

Nejvyšším pravidlem rozumového poznání jest naprostá pravda — Bůh. Neboť má-li to, co pravdivo, od toho, co nepravdivo, to, co krásno, od toho, co nekrásno, to, co dobré jest, od toho, co není dobré, rozeznáno býti, musí býti jakés nezměnitelné pravidlo, dle něhož bychom činy lidské posuzovati mohli; poněvadž ale rozum lidský měnivý jest, nemůže toto pravidlo býti v rozumu, nýbrž nad rozumem, a poněvadž mimo Boha není ničeho neproměnitelného — jest jedině Bůh nejvyšším pravidlem rozumového poznání, onť naprostou pravdou, krásou a dobrotou. — Sděluje-li nám učitel-člověk nějakou pravdu, uznáváme ji teprve tenkráte, když jsme ji zkusili zkušebním kamenem vnitrného, naprostého Slova Božího. Uznávají-li dva nějakou pravdu, nemohl ji jeden v druhém poznati, nýbrž musí býti jakás společná příčina, v níž a pro

niž oba tutéž pravdu poznávají a uznávají. Touto příčinou jest naprostá pravda — Bůh. Jako jest slunce světlem, v němž tělesné oko smyslové věci nazírá, tak jest Bůh, věčná, nezměnitelná pravda, společným světlem, v němž všichni rozumem obdaření duchové poznávají; onť jest také tím, jenž uštědřuje rozumu — oku to duše — světlo, v němž tento poznává (Soliloq. I., 8.). Bůh jest světlo duchů. V jeho světle poznávají lidé pravdu. »Blažený život jest záliba v pravdě« — dí Augustin — »a záliba v pravdě jest záliba v Tobě (ó Bože!), jenž jsi pravda« (Confess. X, 23.). Božské Slovo — Logos — pojímá v sobě typické formy všech věcí; dle těchto forem stvořen jest svět. V Božském Slově poznáváme vše; onoť jest dobrým principem poznání pro tvory rozumové, onoť světlem, jež osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět (Epist. 120. ad Hon. c. 4.). Čím více přikloňují se rozumní tvorové vůlí svou k Bohu a v tom stavu setrvávají, tím vnímavější jsou pro toto světlo božské. Když tedy Bůh nejvyšším principem našeho poznání jest, nemůžeme věcí bez Boha poznati. I vede nás sama přirozenost poznání vůbec ku poznání Boha, neboť jsme si vědomi, že bychom bez Boha jako nejvyššího principu pravého poznání ničeho poznati nemohli. »Pro sebe jsi nás stvořil, ó Bože, a srdce nemá poklidu, dokavad nespočine v Tobě« (Confess. I., 1.).

Poznatky uvedené zpracoval sv. Augustin dle Platona formou velkolepou, v pravdě Platonskou. Ontologisté k němu se odvolávali, jakoby byl učil, že člověk bezprostředně na Boha nazírá a v Bohu všechny věci poznává. Avšak Augustinus výslovně poukazuje k tomu, že potřebí Boha poznati způsobem přemítavým, což by bylo zbytečno, kdyby Bůh jako světlo rozumové podstatou svou rozumu lidskému viditelným byl, neboť pak by mu vždy zřejmým býti musil a nikoli jen ve stavu duchového povznesení. Nepochopil filosofického hlediska Augustinova, kdo nauku jeho ve smyslu ontologismu vykládá.

b) Nauka o Bohu. Jest Bůh, neboť nikdo nemůže popříti, že pravdu poznáváme; avšak poznati ji můžeme jen pomocí nejvyššího principu poznání,

jen pravdou naprostou jako nejvyšším, nezměnitelným pravidlem vší pravdy — a proto musí býti nejvyšší nezměnitelná pravda, kterou může býti jen Bůh, poněvadž vše ostatní měnitelno jest. Bůh jest pravdou sám v sobě, pravdou, jíž vše pravdivo jest, co pravdivo jest. Jisto jest a nikdo toho popříti nemůže, že toužíme po dobrém. Avšak všeliké dobro měnivé jen potud dobrem zváti se může, pokud podíl má na dobru nezměnitelném, neboť dobra tohoto světa mohou se dobry zváti jen se zřetelem k dobru nejvyššímu — musí tedy býti nejvyšší nezměnitelné dobro — jest Bůh (De lib. arb. I., 3.; II., 15.).

Bytuje idea krásna; duše lidská však, jež soudí dle idey krásna, jest měniva — proto musí bytovati nezměnitelný zákon krásna a zřejmo jest, že zákon ten nad námi býti musí — jest nezměnné, nejvyšší krásno — Bůh.

Bůh jest nepochopitelný a nevysvětlitelný, nepřevyšuje jen vše, co o něm řečeno, nýbrž i vše, co myšleno býti může (Epist. 205. ad Bonif.); čím více se to naznává, tím více poznává se Bůh; má-li kladně poznán a vyjádřen býti, jest mu přivlastniti vše nejdokonalejší a nejvyšší.

Bůh jest jednoduchý; každá z jeho vlastností jest nekonečnou bytností jeho. V něm nemůže býti mnohosti, neboť kde jest mnohost, tam jest podstatné a méně podstatné, něco takového však v Bohu býti nemůže. V Bohu není něčím jiným bytnost, něčím jiným život, něčím jiným poznávání, nýbrž v něm jest vše to jedno (De Trinit. VI., 10.). — Bůh jest nezměnitelný a nepomíjitelný; Bůh jest věčný, čirá přítomnost, nekonečný a všudypřítomný, povznesen nad všeliký čas a protož zároveň v každém čase a v každém prostoru; celý v celku a celý v jednotlivých částech. »Ty, ó Bože« — dí sv. Augustin — »jsi nejvyšší a neměníš se, a v Tobě nepomíjí den dnešní a přece zase pomíjí též v Tobě, poněvadž v Tobě vše stvořené své bytí má Neboť jak by mohlo pomíjeti, kdyby skrze Tebe nebylo? A poněvadž léta Tvá se nekončí, jsou jako den dnešní. Kolik dnů našich a dnů otců našich již pominulo za Tvého dnes, od

něhož dnové ti míru svou obdrželi a v němž jakékoli bytí své měli. A tak uplynou dnové ještě jiní a obdrží míru svou a bytí jakékoli. Ty ale jsi tentýž« (Confess. I, 6.).

Bůh jest naprostý rozum, naprostá vůle a proto naprostý duch. Bůh se myslí, a rodí osobité Slovo (Logos); Otec miluje se v Synu a Syn v Otci, i vychází z obou osobitá láska, Duch Svatý. — Bůh jest vševědoucí, všechny věci znal dříve, než byly, a nepoznává jich, poněvadž jsou, ale jsou, poněvadž je poznává: v rozumu božském jsou prototypické idey všech věcí. Bůh vidí vše jako přítomné. »Jemu líbilo se po stvoření, co se mu již líbilo dříve, dokud to ještě v tvůrčí myšlence odpočívalo; ne snad jakoby vědění Boží změně podrobeno bylo, takže by v něm jinou představu vzbuditi mohlo, co ještě není, jinou, co již jest, jinou, co bylo. Neboť on nerozhlíží se dle našeho způsobu po tom, co jest budoucí, aneb po tom, co jest přítomné, aneb nazpět po tom, co jest minulé, nýbrž způsobem od našeho způsobu myšlení nadobro rozdílným. Neboť on nepohlíží s tohoto na ono u střídání myšlenek, nýbrž nazírá způsobem zcela neproměnitelným, takže vše to, co se děje v čase, aneb jako budoucí ještě není, co přítomno nyní jest a jako minulé není více, poznává jako neměnitelné a věčné v přítomnosti, nikoli jinak nyní, jinak před tím a jinak po tom, neboť vědění toho, u něhož není žádného střídání a žádného stínu změny, nemění se dle rozdílnosti tří dob: přítomné, minulé a budoucí. Neboť i jeho uvažování nepřechází od myšlenky k myšlence, poněvadž v jeho netělesném nazírání vše, co ví, zároveň jest« (De civit. Dei XI., 22.).

Bůh jest svoboden ve všech svých úradcích; ovšem nemůže úradek jednou pojatý opět změniti, poněvadž se to nesnáší s dokonalostí jeho poznání a vůle. »Neměnivá jeho vůle taková jest, že nejen chtíti a tímto způsobem něco chtíti, nýbrž vždy a zároveň a stále vše chtíti může, co chce, ne opětně chtíti, ani nyní to, potom něco jiného chtíti, aneb co dříve nechtěla, potom chtíti, poněvadž taková vůle změně podrobena jest a nic změně podrobeného věčným býti nemůže;

ale Bůh náš věčný jest« (Confess. XII., 15.). — Bůh jest všemohoucí; jen co odporuje vlastnostem jeho, učiniti nemůže, neboť by to bylo nehodno přirozenosti jeho, kdyby to chtíti mohl (De civit. Dei XXII., 25.). — Bůh jest svatý, může jen dobré chtíti; onť dobrotivý a spravedlivý. — »Poněvadž Bůh dobrotivý jest, bytujeme, a pokud bytujeme, dobrými jsme. Poněvadž jest ale dále spravedlivý, nezůstáváme bez trestu, jsme-li zlí« (De doctr. christ. I., 31.).

c) Nauka o světě. Svět skládá se z částí konečných a měnivých; proto podroben jest v celku změně a proto nemůže býti sám od sebe, nemůže býti věčný — jest stvořen. Svět tělesný nemohl býti učiněn od něčeho tělesného, nýbrž jen od nějaké vyšší netělesné síly, poněvadž žádná věc sama sebe učiniti nemůže, jelikož by pak dříve býti musila, nežli jest (De immort. anim. c 8.).

Poněvadž ale zkušenost učí, že mimo Boha není nic věčného a nezměnitelného, mohl jen Bůh a sice z ničeho svět stvořiti. Před stvořením světa nebylo času ani prostoru, poněvadž čas předpokládá pohyb a změnu, kde však ničeho není, nemůže býti ani žádné změny (Confess. XI., 4.). Tak se to má i s prostorem. — Bůh chtěl vůlí svou věčně stejnou stvoření světa od věčnosti, a proto jest úkon stvoření přede vším a nade vším časem (Confess. XII, 15.). Svět však sám jsa z ničeho stvořen, měl počátek, není tedy věčný (De civit. Dei XI., 4.).

Svět nevyprostil se z podstaty Boží, poněvadž jest od Boha zcela rozdílný; také není Bůh duší světa, poněvadž by pak každá věc Bohem býti musila, což jest odporno.

Bůh stvořil svět ze svobodné vůle, poněvadž není ničeho, na čem by vůle nejvyšší ve své činnosti záviseti mohla (De Genes. contr. Manich. I., 2.). Bůh stvořil svět z dobroty (Confess. XIII., 2.). Onť stvořil jej dle vzoru věčných idejí, které jsou ve Slově věčném — v Logu Božím, — jenž co do podstaty rovnomocným jest obrazem Otce. Vše jest z Otce, skrze Syna, v Duchu svatém. I umělec má ideu díla uměleckého dříve v duchu, dokud díla nevytvořil, avšak u umělce jest idea pouhým

tvarem, jenž se nějaké látce zevně vtiskuje, ale v Bohu jsou idey příčinami účinkujícími samy sebou, životními myšlenkami tvůrčími (De civit. Dei XII., 18). Svět je ve všech částech svých i celistvosti dílů velmi krásný a dobrý; krása a dobrota celku převyšuje ještě krásu jednotlivých částí (Confess. XIII., 28.). Jestiť vše ve světě uspořádáno dle věčných idejí krásna a dobra, Bohu tedy podobno. Božská idea světa jako nezměnitelná účinkující příčina všech věcí zachovává a řídí také svět, neboť tak jako by věci zajíti musily, kdyby jim byla odňata forma, jíž trvají, tak by i svět zahynul bez vlivu božské idey světa (De lib. arb. II., 17.). Dle toho nemůže fysické zlo ve světě míti původ svůj v Bohu, ale pouze a výlučně v omezenosti věcí pomíjejících.

Bůh vše stvořil najednou, a sice svět jak duchový tak i tělesný v dokonalém řádu nynějším; šest dní stvoření dle Mojžíše znamená šesterý pořad věcí ve všemmíru, stvoření však samo v sobě se strany Boží jest dílo okamžiku. Poněvadž ale co najednou se stává, najednou vypravovati se nemůže, jeví se nám ve zprávě Mojžíšovo dílo stvoření ve formě posloupnosti, poněvadž člověk jen způsobem posloupnosti poznávati může (De Genes. ad lit. IV., 33.). Odpočinek Boží sedmého dne, o němž mluví Písmo, znamená, že Bůh nestvořil žádné další třídy věcí více: on však řídí a zachovává svět, čímž ve světě tvůrčí činností svou trvale přítomen jest (De Genes. ad lit. IV., 12.).

Zlo ve světě není samo o sobě ničím kladným, nýbrž negací dobra, jež by býti mělo. Není proto přirozeností, ale jest proti přirozenosti a proto nemůže míti původu v Bohu, poněvadž Bůh jen původcem a stvořitelem dobrého jest (De vera relig. c. 23.). Zlo ve světě nechtěl Bůh, nýbrž je dopustil a dopouští, aby z něho dobré způsobil. Ovšem mohl Bůh i nedopustiti zla, ale měl to za lepší pro svobodu vůle lidské, ze zlého dobré působiti, nežli žádného zla vůbec nedopustiti (Enchir. c. 27.). Jako stín, patřičně-li umístěn, krásu obrazu zvětšuje, tak i zlo, do obdivuhodné krásy všehomíra zařaděno jsouc, povznáší dobro k jeho

doporučení, kdežto hřích sám sebou šeredný jest (De civit. Dei XI., 23.). Po hříchu následuje trest, jímž hřích s všeobecným řádem všehomíra v soulad se uvádí; ve které příčině zase trest, poněvadž hanbu hříchu zhlazuje, dobrým se jeví a tak v rozkošný soulad všehomíra přiměřeně zařazen jest. (De civit. Dei XIV., 11.)

d) Nauka o duši. Duše jest od těla podstatně rozdílna, nehmotna, bez prostorné rozsáhlosti, nesmrtelná. »Víš« — praví sv. Augustin — »že jsi viděl slunce pomocí tělesného obrazu; můžeš také ihned na ně patřiti, svítí-li a tvé stanovisko dopouští, abys měl výhled na onu část nebe, kde právě stojí. Abys ale pojal, co se okem duchovým nazírá, t. j. že žiješ a svého života, chtění, zkoumání, vědění sobě vědom jsi, k tomu nepotřebuješ oka tělesného a nepozoruješ žádného prostředí, jímž by bylo duchovému zraku proniknouti, aby se k uvedeným poznatelným předmětům dostal. Ale zříš svůj život, své chtění, zkoumání, vědění a nevědění tím způsobem, že je v sobě pojímáš, u sebe chováš a bez všelikých obrysů podoby, bez lesku barev — bez všeliké jakékoli jakosti tělesné — ale tím jasněji a jistěji, tím jednodušeji a vnitrněji postřehuješ« (Lib. ad Paul. epist. 112.). Pojmy mathematické jsou všechny něco zcela netělesného, na př. mathematický bod. A proto nemůže ani nosič jejich — duše — něčím tělesným býti. »Jelikož pro jakous spřízněnost věcí, tělesné opět jen tělesným nazíráno býti může, musí duše, jíž nehmotné nazíráme, sama nehmotnou býti« (De quantit. anim. c. 13.).

Duše uchovává v paměti mnoho představ; jak by to možno bylo, kdyby byla tělesna, jelikož těleso vzhledem ke své rozsažnosti prostorové na vlastní podstatu odkázáno jest a nad ni se povznésti nemůže (De anim. et eius orig. IV., 17.)? Chce-li duše věci božské poznati, musí se v sebe uchýliti, a čím více se vyprostila z vlivu smyslů tělesných, tím čistěji nazírá na věčné a nezměnitelné a stává se sama čistší a ušlechtilejší. Jak by se odtrhnouti mohla od tělesného, kdyby sama tělesem byla? Kdyby byla duše tělesem, nemohla by při pocitech tělových v každé části těla celá pří-

tomna býti (Epist. 28. ad Hieron.). Její činnost podrobena jest jen změně časové, kdežto bytost tělesná nejen v čase, ale i v prostoru změnám podléhá (De Genes. ad lit. VIII., 20.). Duše má rozličné mohutnosti: pamět, rozum, vůli, ale všechny tyto mohutnosti jsou jen jeden život, jeden duch, jedna podstata.

Duše jest podstatou jedinečna a proto nebytuje duše všeobecná; duše jest dle podstaty duchovou a rozumnou a nemůže se státi duší nerozumnou; proto jest nauka o stěhování duší mylna. Ačkoli stvořil Bůh vše najednou, nebyly přece duše lidské najednou před těly stvořeny a proto jest bludný praeexistencianismus Platonův a Origenův (De Trinit. XII., 15.).

V těle lidském jest jen jedna duše, jež jest jediným principem všeho života. Duše působí na tělo a pociťuje tělem, ne však opačně. Zevnější dojmy způsobují v těle účinky, které v ústrojí tělesném v zápětí mají buď stávku aneb rozruch, vzbuzujíce pozornost duše; i povstává pocit smyslový a duše pak samovolně a samostatně na základě tělesných dojmů vytvořuje obrazy předmětů. Duše nechová se vzhledem k tělu jen trpně, nýbrž samočinně, jako životní princip těla. Mozek není sídlem duše, neboť ona působí v každé části těla celá, aniž se pohybuje z místa na místo (De Trinit. VI., 6.).

Poznání smyslové prostředkují zevnější smysly, smysl vnitřní (vědomí, sebecit), v němž se zevnější smysly soustřeďují, obrazotvornost a smyslová paměť.

Poznání rozumové čerpá se ze základních mohutností ducha: z paměti rozumové, jež jest zároveň sebevědomím, ze vhledu rozumového (intelligentia) a z vůle. Tato trojice jest obrazem nejsv. Trojice. Vhled rozumový jest činným buď nazíravě — intuitivně — aneb námyslně — diskursivně — a sluje pak buď um aneb rozum. Při umu jest rozlišovati mezi vyšetřujícím a pátrajícím myšlením (De lib. arb. II., 11., 18.). Um jest mohutností duše, kterou se předměty, jež tělesné smysly prostředkují, od smyslů samých, smysly pak jeden od druhého roz-

lišují, jejich jednota ve vnitřním smyslu (vědomí) a vnitřní smysl sám s celým svým obsahem postřehují, jakož i mohutnost, jíž duše sebe sama poznává. Tvoření vnitřního slova (verbum mentis) — pojmu — jako prostředku poznání, spojení jeho se slovem zevnitrným, aby myšlenka pochopitelně, slyšitelně vyjádřena byla, tvoření řeči vůbec, jakož i vynález písma mají v umu svůj původ. Rozum jest vyšší duchový smysl, jímž si duše uvědomuje pravdu, krásno, dobro, spravedlivost atd., a toto od nepravdiva, nekrásna, nedobra atd. rozeznává (De civit. Dei XI., 27.). Rozum poznává věčné, nezničitelné; poznává Boha jako pravdu, krásno a dobro samo v sobě; rozumem stává se duše vědoma své Bohopodobnosti. Rozumem vykonává člověk nadvládu svou nad přírodou.

Vůle lidská jest mohutnost snaživá, pomocí které se sama sebe a sama ze sebe buď ke konání neb zanechání dobra aneb pro to neb pro ono dobro aneb pro dobro aneb pro zlo určuje (De duab. anim. c. 10.). »Když jsem něco chtěl« — praví Augustin — »aneb nechtěl, byl jsem si toho nepochybně vědom, že jsem chtěl aneb nechtěl, a poznával jsem též, že v tom byla příčina hříchu mého« (Confess. VII., 3.). »Vůle jest nám tak zřejma jako život. Nemohl bych věděti, že chci, kdybych nevěděl, co vůle jest« (De duab. anim. c. 10.). »Nic není tak v moci naší jako vůle naše. Nežijeme z vůle, ale nutně, neumíráme také z vůle, ale nutně. Že bychom ale vůlí nechtěli, který blázen by se odvážil tvrditi? Vůle naše nebyla by vůlí, kdyby nebyla v moci naší. Poněvadž jest ale v moci naší, proto jest svobodna. Neboť není pro nás svobodno, co není v moci naší« (De lib. arb. III., 3.). Pud a cit nerozlišuje sv. Augustin určitě jako mohutnosti, ale praví, že tato hnutí duševní nejsou leč vůlí (De civit. Dei XIV., 6.).

e) Zásady mravoučné. V mravouce rozeznává sv. Augustin dvojí svobodu vůle ke skutkům mravným: svobodu volení — jíž člověk mezi rozličnými dobry voliti může — a svobodu od zlého, s níž jest spojena způsobilost k dobrému. Obojí má člověk: první od přirozenosti — o čemž

každého sebevědomí a rozdíl mezi mravně dobrým a zlým poučují — druhou obdržel člověk milostí Boží a může ji opět vlastní svobodně spáchanou vinou ztratiti. Mohutnost svobodného volení neruší se přesvědčením Božím, neboť člověk nevolí a nejedná, že to Bůh předvídá, ale poněvadž člověk tak jedná aneb jednati bude, předvídá to Bůh (De lib. arb. III., 3.).

S naukou o svobodné vůli souvisí nauka o nejvyšším dobru jako základu mravouky. Jest dvojí dobro: dobro užívání a dobro upotřebení. Prvé nás šťastnými činí a toužíme po něm pro ně samo, druhé slouží nám za prostředek k dosažení dobra jiného. Nejvyšší dobro musí býti dobro užívání, jež lidi samo o sobě šťastnými činí, musí býti dobro neztratitelné a základem naší nejvyšší dokonalosti. To však nemůže býti ani nic smyslného, ani ctnost sama o sobě, nýbrž jen dobro, jež jest nad člověkem — Bůh, nejvyšší, neskonalé dobro.

Nejvyšší blaženost člověka záleží v dokonalém patření na Boha, v dokonalé lásce k němu, jíž teprve v životě posmrtném dosáhnouti může; zde musí se k tomu připravovati. Skutky naše jsou mravně dobré, odnášejí-li se dle zákona Božího k nejvyššímu dobru a záležejí-li ve způsobnosti a náklonnosti vůle k mravnému dobru, zároveň pak i v síle a pevnosti vůle u vykonávání dobra. První ctnost a pravidlo nejpřednější mravného konání jest láska k Bohu, z níž plyne pravá samoláska a láska k bližnímu. Z lásky pocházejí pak ostatní ctnosti, především ctnosti stěžejné: opatrnost, udatnost, mírnost a spravedlnost. Opatrnost záleží v lásce, jež umí rozeznávati, co jí ku prospívání slouží, od toho, co jí v tom překáží; udatnost záleží v lásce, kterou člověk vše srdnatě snáší pro Boha, jehož miluje; mírnost jest láska, kterou se člověk Bohu neporušeným zachovati snaží, jenž jej miluje; spravedlnost záleží v lásce, kterou člověk Bohu jen slouží a každému, co mu náleží, prokazuje.

Jako zlo fysické není ani zlo mravné něčím věcným, nýbrž úbytkem dobra, jež býti má; jest proti přirozenosti a porušením přirozenosti. Jeho vzdálenou

příčinou jest omezenost a proměnlivost tvorů, nejbližší pak zneužívání svobody a vůle lidské.

f) I ve vychovatelství zaujímá sv. Augustin místo čestné. V jeho »Vyznáních« a zvláště ve spise »De catechisandis rudibus« (o vyučování nevědomých v náboženství) nacházejí se vzácná zrnka paedagogická a didaktická.

Učiti jest se člověku po celý život. — Vědy ve spojení s náboženstvím nesluší zavrhovati. — Jest povinností otce, by o duševní a tělesné blaho dítek se staral. — Vychování jest tolik jako vedení a vyučování. — Pravá kázeň žáků výstředností chrání. — Vyučování budiž chápavosti žáků přiměřeno! — Rodiče a učitelé jsou za svěřené sobě dítky zodpovědni. [1])

Jak tento nárys filosofie sv. Augustina ukazuje, jest soustava jeho hluboká, promyšlená a velkolepá. Působila proto v následujících dobách mocně na filosofii křesťanskou a tvořila s filosofií Aristotelovou pevný základ, na němž středověcí myslitelé křesťanští, popředně sv. Tomáš Akvinský, své filosofické nauky budovali. Augustin jest, jak dí Stadenmaier, největším z otců církevních co do hloubky a síly ducha, co do vroucnosti a mohutnosti citu, co do horoucnosti a moci vůle, co do objemnosti spekulace a výmluvnosti. Jeho nedostihl žádný, ač většina z nich mnoho aneb aspoň něco od něho má. Svatý Augustin náleží k duchům, v nichž sto jiných duševně bytuje.

HLAVA DRUHÁ.

Filosofie scholastická.

16. Arabští a židovští vykladatelé Aristotela.

V době, kdy nejučenější mužové všelikým důvtipem a učeností z veliké části z filosofie antické čerpanou pravdu křesťanskou ozřejmiti a proti bludařům hájiti

---

[1]) Srovn. Fr. B. Kalina: »Obrazy z dějin vychovatelství« Praha, 1893, str. 31.

se snažili, hrozilo nauce křesťanské nebezpečí z pojímání a upotřebování samy filosofie aristotelické. Když totiž Arabové říši svou byli daleko rozšířili a upevnili, zahloubali se učenci jejich do studia děl Aristotelových a porušili smysl jejich mnohými výklady propletenými názory novoplatonskými a židovskými. Ve Španělích měli Arabové věhlasnou školu v Kordově, již navštěvovali nejen židé až z Německa, Anglie, Italie a Francouzska, nýbrž i křesťané z končin těchto. Odtud šířila se filosofie arabsko-aristotelická ve století X., XI. a XII. latinskými překlady z překladů arabských spisů Aristotelových a jejich výkladů pořízenými široko a daleko. V mnohých těchto překladech vyskytovaly se nauky křesťanství odporující. Vlastním zakladatelem této školy byl

A) Alkindi z Basry, jenž kolem r. 870 žil a kommentáře ke spisům Aristotelovým vydal. Dostalo se mu názvu »filosofa Arabů«. Učil, že možno v jedné věci, byla-li pochopena, celý vesmír nazírati.

B) Nejznamenitějším filosofem tohoto směru byl Avicenna neb Ibn Sina zvaný, nar. 980 v Affeně, v provincii Bochara; studoval v Bagdadě filosofii a lékařství a zemřel v Ispahanu r. 1037. Napsal spisy filosofické: de divisione scientiarum, de definitis et quaesitis, de anima.

Dle něho jsou pojmy rodové jak před věcmi v Bohu, tak i ve věcech a konečně i po věcech (totiž odtažitě v duchu našem.) Intellekt jest principem, jenž tvoří všeobecnost ve věcech, neboť netkví jen ve věcech, ale tíhne i sám k sobě; jest tedy něco, co mimo lidi a věci bytuje. Svět vylinul z Boha, jest tedy věčným a stále Bohem ve svém bytu jest udržován. Stvoření z ničeho jest v sobě odporno. (Srovn. Tomáš Akv., Summa theol. 1, q. 45. a 5., Contra gent. l. 2. c. 42.)

C) Averroes narozen v Kordově r. 1126, kdež byl otec jeho nadsudím; studoval napřed theologii a práva, pak lékařství, mathematiku a filosofii. Po smrti otcově stal se jeho nástupcem ve všech důstojnostech a napsal v Seville řadu spisů filosofických, pro které byl z bludařství a bezbožství obžalován, vyloučen a do vyhnanství poslán. Byl později v úřad

svůj dosazen a později povolán do Marokka, kdež jako lékař zemřel r. 1198.

Ve spise nadepsaném »Tehafot al Tehafot« zavrhoval názory Algazelovy († 1111), jenž problemy filosofické rozvrhoval na ty, jež filosofii prospívají a jež jí škodí, ve spisech pak dalších: quaesita in libros logicae Aristotelis, epistola de connexione intellectus abstracti cum homine, de animae beatitudine, de intellectu possibili vel materiali vykládal nauky Aristotelovy, k nimž takovou úctu choval, že je za neomylné a nejvyšší moudrost považoval.

Celkem vykládal Aristotela v témž smyslu jako Avicenna, kdežto ale Avicenna tvrdil, že jest jen činný um všeobecný, učil Averroes, že bytuje trpný um všeobecný, z něhož vycházejí nižší intelligence, z nichž nejnižší jest světoduše. Duše lidská poznává tak dalece, jak dalece se jí činný um všeobecný sděluje, ale tento činný um stává se v duši zároveň trpným, takže všeliký princip poznání jest odnášeti k onomu obecnému. Avicenna hájil podstatný rozdíl duše lidské od duše zvířecí tím, že duši lidské um trpný připisoval; Averroes ponechal duši lidské jen mohutnost jednotlivé představy od sebe rozeznávati a je navzájem porovnávati, což však mohutností smyslnou, jež sídlo své má v mozku, zove. Dle něho nerozeznává se tedy duše lidská od zvířecí podstatně, nýbrž jen dle stupně.

Poznání duchové vysvětluje následujícím způsobem: Tak jako um činný při tvoření věci nevyvozuje ze sebe a do hmoty nevpouští, nýbrž je ze hmoty, kdež jsou v potenci obsaženy, vykouzluje, tak povstává i poznání naše tím, že činný um ze smyslných představ obsažené v nich intelligibilní obrazy vylučuje a z nich jaksi vyvozuje. Duši lidské náleží tedy jen smyslové představy připravovati, z nichž činný um všeobecný představy duchové odlučuje, avšak zároveň i nosičem těchto duchových představ čili trpným umem jest. Jen potud, pokud představy smyslové svůj ráz individuelní mají, potud se myšlení jednotlivců rozeznává. Poznání lidské nese se popředně za poznáním intelligibilního ve smyslovém. Jelikož ale um činný s ostatními intelligencemi souvisí, může se člověk povznésti

i k poznání vyššímu v intelligencích bezhmotných, kde nazírá na věci, jak o sobě jsou, což jest nejvyšší blažeností, a čímž se člověk Bohu podobným stává. Jenom um všeobecný jest nesmrtelný, duše jednotlivá, jež se podstatně od zvířecí nerozeznává a tedy v pravdě duchovou není, jest smrtelná. Pokolení lidské samo o sobě jest věčno a nesmrtelno, nikoli však jednotlivec. Co se vypravuje o životě budoucím, jsou báchorky. Sv. Tomáš Akvinský obzvláště proti výkladům Aristotelových spisů tohoto filosofa vystupoval, existenci intellektu obecného upíraje.

I v tom odporoval si Averroes, že naukou o obecném umu a plynoucí z ní smrtelnost duše jen ve filosofii za pravdu vydával, v náboženství však že opak toho za pravdu míti jest, tvrdil. To má dle něho platiti ve všech případech, kde filosofie a náboženství dostaly se do sporu. Filosof nesmí nikdy nepřátelsky proti náboženství vystoupiti.

Z vykladatelů židovských, kteří nepřímo spisy svými na spekulaci křesťanskou působili, jsou známější

D) Avicebron, narozen r. 1020 v Malaze, vychován v Saragosse, působil jako básník, moralista a filosof až do r. 1080. Hlavní jeho dílo jest »fons vitae«, jež scholastikům středověkým dobře známo bylo, neboť se k němu často odvolávají. Obzvláště Skotisté k němu se nesli. Učil, že všechny bytosti, ať hmotné, ať duchové, z látky a formy pozůstávají, vyjma Boha, jenž jako bytost nutná bez všeliké látky jest. Látka jest všeobecna, všem společna; bývá jen určena v bytostech duchových formou duchovou, v bytostech hmotných formou tělesnou.

Svět jest účinkem vůle Boží, nikoli intellektu Božího, jak učili ostatní filosofové arabští. Jest tedy svět stvořen; ale že se mu rozdíl mezi světem hmotným a Bohem přece velkým býti zdál, vysvětloval vznik světa přece novoplatonsky tím způsobem, že z Boha odloučil se um všeobecný, z tohoto světoduše a konečně z této příroda, t. j. síla, jež bezprostředně svět tělesný plodí a jej oživuje. Tímto postupem sestupuje látka a forma do všech věcí z umu

všeobecného. Z toho jest zřejmo, že ač Avicebron stvoření z ničeho připouštěl, přece theorie emanační se nezhostil a proto ani jasného pojmu o stvoření nepodal.

Zůstal však na půdě realní a nezabřednul do mysticko-theosofických názorů kabbalistických tolik, jako mnozí z jeho soukmenovců.

Kabbalah povstala v 8. a 9. století po Kristu z prvků parsických, novoplatonských, mohamedánských, židovských a křesťanských. Kniha Jezirah (stvoření) líčí Boha, bytosti střední (sefirot = čísla) a čtyři světy; kniha Sohar (lesk) líčí nevyzpytatelného vládce dnův, z jehož světla vylinul pračlověk (adam kadmon), syn jeho, slovo, pak deset slabších bytostí světelných a čtyři světové. Svět smyslný jest vyzařování a stálé a opět se vracení do Ensofu (Boha), jež si kabbalisté představovali jako počet vpřed a zpět proudících koncentrických kol světelných.

Mimo Avicebrona a Kabbalisty byla konečně řada filosofů židovských, kteří se snažili dogmata židovská filosofií aristotelskou zdůvodniti. Z nich nejznamenitějším byl

E) Mojžíš Maimonides, nar. 1135 v Kordově; studoval Aristotela buď jako žák Averroův aneb jednoho z jeho žáků, byl však od svých souvěrců z bludu obviněn a pronásledován, takže mu bylo utéci do Fezu a později do Kaira v Egyptě, kdež se stal tělesným lékařem sultána Saladina. Zřídil si školu v Alexandrii, musil ji však opustiti, když i zde od svých souvěrců byl pronásledován. Zemřel roku 1204. Napsal knihu »Doctor perplexorum«, učitele zbloudilých, v níž jednak věroučné články židovské spekulativně dle filosofie aristotelické vykládá, jednak allegorický výklad písma sv. zavádí, neboť vychází od zásady, že nauky prorocké v Písmě namnoze zakaleny jsou obrazy, aby byly prostému lidu přístupnými, že však na filosofu jest, obrazy těmi proniknouti a jádro pravdy pod obrazy skryté odhaliti.

Podstata Boží dá se dle Maimonida jen negativními vlastnostmi určiti, neboť můžeme jen určiti, co Bůh není, nikoli však, co Bůh jest. Začátek

světa nedá se dokázati, ale rovněž nedá se dokázati, že by musil býti svět věčný aneb bez začátku Musí tedy věda připustiti, že jest aspoň začátek světa možný, neboť nemůže opak toho dokázati. Stvoření světa a počátek jeho jest tedy jen článkem věroučným a nikoli zásadou či pravdou filosofickou, ač filosofii neodporuje.

17. Začátky filosofie scholastické.

Proti arabsko židovským vykladačům Aristotela povstali scholastikové křesťanští. Scholastiky nazývali se z prvopočátku učitelé sedmero svobodných umění: grammatiky, rhetoriky a dialektiky v triviu; arithmetiky, geometrie, hudby a astronomie v kvadriviu. Později nazváni scholastiky učitelové, kteří ve školách (scholae) vědy, obzvláště filosofii a theologii, soustavně a dialekticky vykládali. Rozdíl mezi scholastiky a svatými otci tkví v tom, že sv. otcové jen příležitostně za často o otázkách filosofických obšírně se rozepisují, kdežto scholastikové snažili se úplnou soustavu filosofickou vybudovati a ji v soulad s vědami theologickými uvésti, užívajíce po výtce methody analytické. Předkládaliť these a vysvětlovali je, hájili jich proti námitkám a konečně je kladně důvody rozumovými dokazovali. Počínali si buď spekulativně buď rozjímavě aneb spojovali obě methody. Doba rozkvětu scholastiky spadá do XIII. století, kdy nejutěšeněji na vývoj uceleného názoru světového v duchu křesťanském působila. Scholastikové budovali na zásadách Aristotelových než nezamítali ideí Sokratových a Platonových, jak je přejali očištěny a ozřejměny od sv. otců, zvlášť Augustina. Vůdčí zásadou bylo jim, že pravá pravda pravdě pravé odporovati nemůže, neboť každá pravá pravda vychází z intellektu Božího a to dvojím způsobem: buď zjevením nadpřirozeným aneb výrokem zdravého rozumu. Poněvadž pak Bůh sobě odporovati nemůže, nemůže také býti odporu mezi pravou pravdou zjevenou a přirozenou. Jest tedy překrásný soulad mezi pravdami zjevenými a rozumovými. Tento důstojnosti Boží při-

měřený soulad snažili se scholastikové filosofickými spisy svými ukázati, aniž při tom filosofii na její důstojnosti jako vědy samostatné ubírali. Vždyť učili zřejmě, že má filosofie své vlastní principy, z nichž usuzuje, a svou vlastní methodu, jíž poznatky podává; nicméně, poněvadž všeliká pravda z rozumu Božího pochází, nutno jest, aby byla víra vůdčí hvězdou filosofie, aby se odvarovala bludů. V tom smyslu rozuměli scholastikové i výrok, že jest filosofie služkou theologie, podávajíc jí výzbroj ke spekulativnímu výkladu a filosofickému hájení pravdy náboženské, ale zároveň na vlastním poli vývoje a působení svého samostatného jsouc řízena věrou, jež stanoví hranice až ku kterým čistě rozumovým přemítáním pokročiti může, aby nevybočila a neodporovala svému vlastnímu principu, z něhož vychází, intellektu Božímu.

Nedá se sice upříti, že scholastika zabředla tokem času v otázky malicherné a znechutila se mnohým na konci středověku v úpadku svém, jednak pro stejnoměrnou a opakující se formu syllogistickou, jednak pro latinu méně klassickou; než ve svých velikánech v době rozkvětu vybudovala soustavu, v níž moudrost antická se vznešenými a hlubokými pravdami křesťanskými v názor tak pevný, ustálený a duchově-spekulativně všestranný se snoubila, že dosud nebyl dostižen, tím méně překonán.

Za předchůdce scholastiky považuje se právem

A) Jan Skotus Erigena, z Irska pocházející, jenž r. 843 stal se učitelem na dvorské škole (schola palatina) v Paříži. Později povolán byl od Alfreda Velikého na universitu v Oxfordě. Zabýval se nejdříve studiem spisů Pseudodionysia Areopagity a přeložil je také do latiny, pak komentáry Maxima Vyznavače jakož i spisy sv. otců Basila, Řehoře Nazianského a Nyssejského i Origena. Z řeckých filosofů antických vážil si zvláště Platona, než i Aristotela připomíná. Hlavní spisy jeho jsou: »de praedestinatione« (o předurčení) a »de divisione naturae« (o rozdělení přírody). Soustava jeho idealisticko-emanastická kloní se k novoplatonismu.

a) Základem všeho vědění jest dle Erigeny víra, i musí všeliké zkoumání od výroků písma sv. vycházeti (de div. nat. 1, 71, ed. Migne). Výroky Písma jest vykládati dle zásad rozumových (de divisione nat. 4, 5), tak že se osvědčuje výrok sv. Augustina, že pravá filosofie totožna jest s pravým náboženstvím (de praedest. proem.). Rozum sám o sobě jest zatemněn i nemůže vniknouti do tajemství Božích, nebyl-li osvícen sluncem Slova Božího. Byl-li však rozum tímto nadpřirozeným světlem osvícen, pak přemáhá všelikou temnotu a může nazírati bezprostředně na pravdu nejvyšší. Není pak to skoro ani rozum sám, jenž na nejvyšší pravdu nazírá, nýbrž spíše nazírá se nejvyšší pravda sama v člověku. Pak nenachází člověk Boha, nýbrž Bůh nalezl sama sebe v člověku (de divis. nat. 2, 23).

b) Příroda jeví se čtverým způsobem: α) jako příroda, která stvoří jsouc nestvořena (quae creat et non creatur), t. j. Bůh jako nejvyšší, účinkující příčina, jenž jest sám sebou, v němž jest totožnost všeho protikladného, podobného a nepodobného, jenž spíše nevědomostí než věděním od nás se poznává, jsa nepochopitelný, povýšen nade vše bytí, nad všelikou moudrost, všemohoucnost.

β) Druhá příroda jest ta, jež bývá stvořena a stvoří (natura, quae creatur et creat); jsou to pravzory, praprincipy všech věcí, ideje, jež Bůh ze svého božského bytí »z ničeho« v Synu svém, Logu, od věčnosti stvořil a sice tak, že jsou jako tvorné mohutnosti prvními příčinami ostatního bytí, nejsouce však různy od Loga samého.

γ) Třetí příroda jest ona, jež, jsouc stvořena, nestvoří (natura, quae creatur et non creat), t. j. svět smysly viditelný se vším, co pojímá. Svět povstává tím způsobem, že ke všeobecné podstatě (οὐσία) poznatelné jakosti, případky, přistupují, z čehož zdánlivá tělesnost vzniká. Není tedy těleso leč soujem všech těchto případků, jimž podkladem jest všeobecná podstata (οὐσία), která jsouc stvořena z téhož principu všude tatáž jest. Všeobecná podstata nikterak se nerůzní bytně od světa idejového, od pravzorů či praforem. Tyto totiž existujíce od věčnosti v Logu a ne-

jsouce od něho různy, opustily Slovo Božské, vystoupily na venek, i vznikl začátek času, zůstaly však totožny s Logem, takže svět od Loga a Boha rozdílný není — pantheism.

δ) Jako jest tedy vše totožno s Bohem, tak vše opět k Bohu tíhne, k Němu se vrací: čtvrtá příroda, která ani nestvoří ani stvořena nebývá (natura, quae non creatur et non creat), t. j. Bůh, pokud jest posledním cílem všech věcí, an všechny k sobě přivádí. Nutnou podmínkou návratu k Bohu jest vykoupení. V Kristu stala se příroda smyslně lidská božskou, byla proměněna; všeobecný však návrat k Bohu uskuteční se teprve zmrtvýchvstáním, jímž budou těla zduševněna, takže přestane i rozdíl pohlaví a vše vrátí se zpět do svého prapůvodu (de divis. nat. l. 1., c. 1). Vůle bude zbavena navždy dober smyslných, k nimž tolik přilnula, z toho bude jí trápení věčné, oheň věčný, věčný trest.

»Nadarmo snažil se,« dí protestant Kirchner,[1]) »Erigena tento pantheismus smířiti s naukou církevní; existence Boha osobního, trojjediného, hřích prvopočátečný, zlo, vtělení a peklo byly jím mylně vysvětleny a odstraněny; konečně když i nauku o večeři Páně duchovně vykládal, nemůže se církvi míti za zlé, že ho pronásledovala.« Byly tedy názory Erigenovy právem od církve zavrženy Lvem IX. (1056), jakož i papežem Honoriem III. (1225).

B) Nejinak stalo se i se spisy Amalrika z Bene v provincii Chartresu († 1207) a Davida a Dinanto, jež obsahujíce podobné názory pantheistické na všeobecném sněmu Lateranském (1215) od papeže Innocence III. byly zapovězeny.

18. Realismus a Nominalismus.

Nauka platonská a aristotelská o realitě pojmů obecných byla příčinou, že zaplanul učený boj o věcnost pojmů těchto, jenž po celou dobu scholastiky

[1]) Geschichte der Philosophie, 3. vyd str. 225.

trval. Realisté tvrdili, že všeobecniny objektivně bytují, nominalisté to popírali, majíce pojmy ty jen za slova (nomina), t. j. abstrakce, které jen v rozumu našem bytují. Realisté opět rozpadali se v platonské, kteří učili, že bytují pojmy rodové »před věcmi«, a v aristotelské, již pravili, že bytují věcně »ve věcích«, kdežto nominalisté drželi se názoru, že pojmy ty jako abstrakce pouhé jsou »po věcích«. Již u Skoty Erigena nacházíme v nauce, že tělovost věcí tvoří jen soujem případků, kdežto podstata jest tatáž, začátky realismu. Vlastním však tvůrcem jeho jest

A) Vilém ze Champeaux (1070—1121), napřed učitel na škole Notre-Dame v Paříži, později zakladatel věhlasné školy u sv. Viktora v témže městě. Žil v úzkém přátelství se sv. Bernardem a napsal spis »de origine animae«, jenž jedině se dochoval. Náhledy jeho poznati lze jen ze spisů Abaelardových, obzvláště z jeho »historia calamitatum«, kdež v kapitole 2. praví, že učil Vilém, že pojem obecný v každém jedinci z věcí, jež zahrnuje, bytně (essentialiter) obsažen jest, takže se jedinci jen množstvím případků od sebe různí, kdežto pojem obecného bytí rodového ve všech jedincích nejen subjektivně, nýbrž i objektivně tentýž a celý jest — realismus výstřední. Jest na bíledni, že názor ten mylný jest, neboť nemůže býti každá věc zároveň objektivně všeobecnou a zvláštní či jedinečnou, neboť tyto dva pojmy sobě zrovna tak odporují, jako množství a jednota, určitost a neurčitost. Nad to byla by dle této zásady každá věc všeobecnou, tatáž v sobě jednou a zároveň v témž směru a vzhledu mnohou; jeden člověk byl by věcně mnohými lidmi, což naprosto odporuje. Vedeť nauka tato přímo ku pantheismu, neboť je-li jistota ve své všeobecnosti ve všech věcech objektivně obsažena, pak jsou všechny bytosti světové jen jedinou bytostí, kteráž, jsouc sama v sobě neurčita, vnitrnou bytnou činností povlovně se určuje a pak v jednotlivých věcech toliko rozličně se jeví.[1])

---

[1]) Dr. Josef Pospíšil, Filosofie podle zásad svatého Tomáše Akvinského, část I. v Brně 1883, str. 200—201.

B) K realistům připočísti jest i Anselma z Kanterbury, žáka Lanfrankova, jenž r. 1033 v Aostě z rodu šlechtického narozen, r. 1109 jako arcibiskup Kanterburyský zemřel. Ve svém známém důkaze ontologickém projevuje směr realistický, neboť usuzuje z pomyšlenosti nejdokonalejší bytosti na její existenci, což názor realistický projevuje. Sv. Anselm ostatně ve svém monologiu (c. 1.) výslovně učí, že vše dobré dobrým se stává jen tím, že účastno jest toho dobra, jež samo sebou dobrým jest; vše rychlé a silné předpokládá prý dokonale hbité a silné, jež se v jednotlivých věcech jako jejich společné jeví a jež činí věci tím, čím jsou, což přídavným jménem vyjadřujeme. Všechny tyto realní obecniny soustřeďuje Anselm v nejvyšší Jestotě jako v nejdokonalejším souhrnu všech realností; tato pak nejvyšší Jestota všechny realnosti v sobě přijímající musí nutně tak existovati, jako existují jednotlivé věci, v nichž ta neb ona realnost skutečně se nachází.

Za původce Nominalismu jest pokládati:

C) Roscellina z Compiegne, jenž, narozen v Armorice kolem r. 1089, učil, že všeobecné pojmy jsou jen společná jména a slova (flatus vocis), jimiž nějaké množství věcí sobě podobných vyjadřujeme, a že naprosto žádného obsahu nemají. Než to jest patrně nauka lichá, neboť každé slovo musí přece býti znakem či výrazem nějakého pojmu, neboť nemohu si mysliti slova naprosto beze všeho obsahu; nedalo by se pak ani vysvětliti, jak tato slova vznikla a k čemu jich člověk vůbec užívá. Nominalismus, uznávaje jen realnost jednotlivých smyslných představ, stojí na stanovisku čiře sensualistickém a proto byla nauka Roscellinova, jenž byl kanovníkem v Compiegne, na sněmu v Soissons (1092) zavržena. Nezanechal ostatně žádných spisů, jež by se byly dochovaly; názory jeho známy jsou jen z polemických knih Anselmových, Abaelardových a Jana ze Salisbury. Že učil tritheismu, byl jen následek jeho nauky, že nejestují obecniny, nýbrž jen podstaty jedinečné; z čehož pak dovozoval, že musejí i tři Božské osoby jako tři jedinečné či zvláštní podstaty pojímány býti.

D) Žákem Roscellinovým byl Petr Abaelard, nar. 1079 v Palais v Bretagni. Vynikal dialektickou zručností a rázností tolik, že když v Paříži jako učitel vystoupil, mladíci ze všech končin Evropy k němu se hrnuli. To, jak sám v životopise vyznává, vznítilo pýchu jeho do té míry, že se považoval za největšího filosofa svého času. Po pýše následoval pád, neboť zapletl se v nemravný poměr k Heloise, neteři kanovníka Fulberta, jenž tím se na něm pomstil, že na jeho popud mužství zbaven byl. Odebral se na to do kláštera St. Denis, kdež opět učiti začal a veliký počet žactva získal, ale konečně pro svůj rigorismus nenáviděným se stal a St. Denis opustiti musil, když i spis jeho »Introductio ad theologiam« na synodě v Soissons (1121) zavržen byl. Zřídil si modlitebnu v Nogentu na Seině a i tu začal učiti, ale dlouho nevydržel; stal se opatem v St. Gildes de Ruys; konečně vrátil se stále zmítán slavomamem a ctižádostí opět do Paříže a počal učiti. Jelikož nepřestával šířiti nauky bludné, vystoupil proti němu sv. Bernard, i byly liché jeho nauky na synodě v Sensu (1140) zavrženy. Ubíral se do Říma, aby tam záležitost svou hájil, byl však v Clugny od Petra Ctihodného zadržen a zemřel tam krátce po té r. 1142.

Hlavní spisy Abaelardovy jsou: Již uvedená »Introductio ad theologiam« a »Theologia christiana,« dále »Ethica«, jež má v čele nápis »Scito teipsum«, zmíněná »Historia calamitatum,« kdež podává vlastní životopis, konečně menší spisy, jako: apologie, dialektika a kniha »sic et non«, v níž uvádí články theologické a připojuje k jednotlivým důvody pro a proti.

Abaelard jest zástupcem mírného nominalismu či konceptualismu. Dle něho nejsou všeobecniny před jednotlivými věcmi. Neboť nemožno věci propovídati o věcech; než všeobecniny vypovídají se o věcech; proto nemohou býti věcmi, nemají reality. Všeobecnost musí tedy býti jen ve slově, než nikoli ve slově o sobě, neboť každé slovo o sobě jest jedinečné, zvláštní, nýbrž ve slově, jež se odnáší k určité třídě předmětů, a to tak dalece v tomto slově, jak dalece se ho užívá, či jak dalece se vypo-

vídá o množství předmětů. Všeobecniny povstávají tím způsobem, že o množství podobných věcí na základě jejich podobnosti společnou myšlenku pronášíme (sermo praedicabilis). Co do poměru víry k vědě, hájil Abaelard zásadu, že porozumění musí předcházeti víru, takže jest napřed obsah pravdy věroučné rozumem probrati a zdůvodniti, než se k věření přikročí, aby se nevěřilo nerozvážně (cito). Dle tohoto racionalistického názoru neuznával nadrozumové povahy tajemství a snažil se je též rozumem vysvětliti.

Nauku o nejsv. Trojici vyvozoval z pojmu Boha jako nejvyššího a nejdokonalejšího dobra. Bůh může však býti nejdokonalejší jen tehdy, když jest všemohoucí, nejmoudřejší a nejdobrotivější. Všemohoucnost v Bohu jest Otec; všemoudrost, jež jest částí všemohoucnosti, jest Syn, neboť všemoudrost záleží v tom, aby pravdu ode lži rozeznával, což jest díl všemohoucnosti; konečně poměr ke tvorům jest všedobrota Duch Svatý, neboť vychází-li Duch Svatý z Otce a Syna láskou, nemůže se tato láska odnášeti leč ke tvorům, což jest nejvyšší dobrota. Učení toto, jež jest modalistické a subordinatianistické, snažil se Abaelard vysvětliti nejen z Písma a z rozumu, ale i z Platonikův, dovozuje, že nauka o νοῦς, jenž z Boha od věčnosti vychází a ve světoduši přechází, jíž se dobrota Boží jeví, není leč nauka o Trojici. S tím souvisí jeho nauka o nutnosti stvoření a o optismu.

V ethice vychází od principu, že mravouka křesťanská není leč obnovením a vytříbením mravouky přirozené, již staří filosofové tak dokonale stanovili a svým zcela evangelickým a apoštolským životem potvrdili. Náklonnost ke hříchu (vitium) není ještě hříšnou, ale stává se hříchem svolením k náklonnosti (peccatum). Skutek zlý, jenž jest výkonem svolení, hřích nezvětšuje; pochoť (vášeň), která skutek zlý doprovází, není ani sama o sobě hříšnou aniž hřích zvětšuje (Ethic. c. 2, 3.). Všechny úkony jsou mravně lhostejny; mravné povahy nabývají teprve úmyslem; je-li tento zlý, jsou skutky špatny, je-li dobrý, jsou dobry. Z toho plyne, že může býti týž skutek

u jednoho dobrý, u jiného zlý dle úmyslu. Dle toho nečiní nás dobrý skutek ani lepšími, ani špatný horšími. Kde se nehřeší proti svědomí, tam nemůže o hříchu v pravém slova smyslu býti řeči. Co se děje v nevědomosti a v nevěře není proti svědomí, tedy ani hříchem. Vlastními hříchy jsou jen hříchy těžké a těch se můžeme ač s námahou a obtížemi i po celý život vystříhati; hříchy všední nejsou hříchy v pravém slova smyslu. Hřích prvopočátečný byl více trestem než vinou (Eth. c. 3, 7. 15.).

Abaelard byl racionalistou, jak sami zastanci tohoto směru uznávají. [1]) Pro rázné vystoupení sv. Bernarda proti němu nenabyl směr tento vlivu na další vývoj filosofie aristotelicko-scholastické.

E) Jakýs střed mezi nominalismem a realismem zaujímá Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus), narozen v Poitiers, později učitel v Chartres a Paříži, konečně biskup v Poitiers, kdež r. 1159 zemřel. Napsal kommentáře ke spisům Boethiovým, tak »de Trinitate« a »de praedicatione trium personarum«; konečně dílo samostatné »de sex principiis«, o šesti posledních kategoriích Aristotelových.

Všeobecniny tkví ve shodě podstatných forem jistých věcí, které formy svůj pravzor v ideji Boží mají, a povstávají tím, že rozum náš tyto shodné formy od věcí abstrahuje a na základě podobnosti v jeden pojem je slučuje. Věci jsou samy v sobě mnohými a nestávají se takovými růzností případků. Ideje existují jen jako formy; věci smysly postřehnutelné pozůstávají z látky a formy. Šestero posledních kategorií Aristotelových (činiti, trpěti, místo, čas, poloha a habitus) neinhaerují podstatě.

V Bohu jsou tři osoby, tři věci, které možno čítati; spojeny jsou v jednotu jednotou či formou podstaty, než nejsou ani dohromady ani jednotlivě podstatou božskou. Z toho plyne, že by dle Gilberta byl věcný rozdíl mezi podstatou Boží a třemi Božskými Osobami, čili že by v Bohu místo trinity byla

---

[1]) M. Carriere, Abaelard und Heloise, 2. vyd. 1853. H. Hayp, Abaelards Lehre, 1863.

kvaternita. Proti této bludné nauce vystoupil rovněž sv. Bernard; i byla na synodě v Remeši (1148) zavržena, načež Gilbert od ní upustil.

19. Rozkvět filosofie scholastické.

Ve století XIII. dostoupila spekulace scholastická na Aristotelu založená své výše. Výpravy křižácké vznítily nový život vědecký a řády nově se rozvíjející závodily navzájem o vítěznou palmu vzdělání theologického a filosofického. Arabskými vykladači bylo studium spisů Aristotelových široko daleko i mezi křesťany rozšířeno. Ovšem rozšířily se i bludy těmito vykladači hájené, jako nauka o jediném obecném umu všech lidí, o věčnosti světa, o smrtelnosti duše, o nemožnosti poznání Boha a jeho prozřetelnosti, o možném rozporu mezi theologií a filosofií. Tu vyvstali mužové osvícení, kteří moudrost antickou si osvojivše jali se bludy filosofů arabských potírati a filosofii Aristotelovu od přívěsků očisťovati a takto vytříbenou k ozřejmování a zdůvodňování nauky křesťanské užívati. Vynikali jak učeností tak i svatostí života a vybudovali soustavu, jež zůstane povždy vůdčí hvězdou proti modernímu subjektivismu, materialismu a pantheismu.

Rozkvět doby scholastické zahájil

A) Petr Lombardský, žák Abaelardův, narozen v Novaře, zemřel jako biskup Pařížský r. 1164, proslavený svým spisem »Theologiae christianae sententiarum libri IV.«, jenž na všech tehda se rozvíjejících universitách jako učebnice dogmatická zaveden byl, takže se autoru čestného názvu magistri sententiarum dostalo. V knize té překdládá Petr poprvé soustavně učení otců o jednotlivých otázkách sporných. V přednáškách theologických vykládali všichni scholastikové dílo toto, své poučky přičiňujíce. Nebylo všem systém ještě dokonalý. Teprve v tak zvaných summách jej scholastikové zdokonalili. Petrus rozdělil veškeru látku theologickou v nauku o věcech a o znameních (svátostech). Nauku o věcech pak roztřídil ve věci kochání se, t. j.

v nauku o Bohu a o Trojici Boží, ve věci užívání: věci stvořené, v předměty jak kochání se tak i užívání, t. j. ve ctnosti, a konečně ve tvory, jež užívají a se kochají, totiž anděly a lidi. Dle toho jedná Petr Lombardský ve zmíněném díle 1. o Bohu a nejsv. Trojici, 2. o stvořených věcech vůbec, 3. o andělích a lidech, 4. o ctnostech, 5. o svátostech.

B) Alanus ab insulis († 1203), člen řádu cisterciackého a žák sv. Bernarda, jenž učil v Paříži, přičinil ke soustavě Lombardově při jednotlivých poučkách věroučných odůvodnění filosofické ve svém hlavním díle: „De arte sive de articulis fidei catholicae ad Clementem III« Zván byl »doctor universalis«.

C) Alexander Halenský, mnich františkánský, jenž dle kláštera v Hales v Anglii tak se nazýval; byl první ze scholastiků, jenž celou filosofii Aristotelovu a část arabských kommentářů znal a také vědomostí těchto v rozsáhlé míře k výkladům theologickým užíval. Učil v Paříži a zasloužil si názvu »doctor irrefragabilis et theologorum monarcha.« Na vyzvání papeže Innocence IV. napsal summu veškeré theologie (Summa universae theologiae), jež byla od sedmdesáti theologů zkoumána a pak od papeže všem učitelům theologie doporučena. Byla sestavena na základě sentencí Petra Lombardského a spisů mystika Hugona od sv. Viktora (Hugo de St. Victore, 1097—1141) »de sacramentis« jakož i nástupce tohoto v úřadě učitele u sv. Viktora v Paříži, mystika Richarda od sv. Viktora († 1173) »de trinitate«. Alexander Halenský zemřel r. 1245. O pověst hledaného a slaveného učitele dělil se s ním v Paříži Vilém z Auvergne (také Vilém z Paříže zvaný), později biskup Pařížský († 1249), jenž svým výborným spisem »de universo« bludy filosofie arabské důsledně jeden po druhém vyvracel a pravdu opáčnou široce dokazoval.

D) Albert Veliký, narozen v Lauingách ve Švábsku r. 1193 ze šlechtické rodiny z Bollstädtu; studoval v Padově, kdež vstoupil do řádu sv. Dominika, a dokončil studia v Bologni. Odtud poslán byl do Kolína nad Rýnem, aby tam učil »vědám přirozeným

a posvátným.« Odebral se na čas do Paříže, kdež rovněž učil, než vrátil se opět do Kolína, oslavován tisíci žáků, již kolem stolice jeho učitelské se kupili a jeho důvtip a učenost oslavovali. Roku 1254 stal se provincialem řádu v Německu, později apoštolským legatem v Polsku, konečně biskupem v Řezně, ale poděkovav se vrátil se do své cely v Kolíně, aby se nadále oddal činnosti vědecké a učitelské. Dostalo se mu čestného názvu: doctor universalis. Zemřel r. 1280.

Jeho spisy sebrané vydal r. 1651 mnich dominikán Jammy v 21 svazcích foliových. Část filosofická obsahuje kommentáře ke spisům Aristotelovým dle jejich pořádku; nejdůležitější z nich jsou: de anima knihy 3, metaphysicorum hnih 12, de causis et processu universitatis. Mimo to samostatná pojednání: de natura et origine animae, de unitate intellectus contra Averroen, de intellectu et intelligibili. V části theologické vyniká kommentář k sentencím Petra Lombardského, summa theologica a summa de creaturis.

Albert Veliký vyložil celého Aristotela opíraje se o arabsko-latinské a částečně o řecko-latinské překlady. S vývojem filosofie řecké však obeznámen nebyl, neboť scházela mu dostatečná znalost řečtiny. Proto jsou ve spisech jeho mnohé poklesky; tak nazývá na př. Platona náčelníkem Stoiků, Zena Eleatského zakladatelem Stoicismu. Jinak vynikal takovou učeností mezi svými vrstevníky, že ho za kouzelníka považovali. Obzvláště vyznamenával se vědomostmi přírodovědeckými na tu dobu neobyčejnými Ve svých spisech dvojí se béře cestou: buď opakuje, vykládá a prohlubuje filosofii aristotelickou, nemaje žádného zření k theologii, aneb používá filosofie Aristotelovy k ozřejmení a odůvodnění nauk theologických vynechávaje, co se ve filosofii té křesťanství příčilo. Různí tedy filosofii od theologie zásadně. Theologie dle něho prýští z pramene víry, filosofie z rozumu, theologie jedná o Bohu, filosofie o jestotě o sobě uvažované, účelem theologie jest zbožnost a věčné spasení, ve filosofii jest si věda sama sobě účelem. V theologii musí víru předcházeti rozumové odůvodnění. Víra se proto vědou spekulativní

ozřejmuje a zdůvodňuje, aby to, co věříme, lépe poznáno bylo, aby lidé snáze k víře přivedeni byli a aby útoky proti víře snáze důkazy byly vyvráceny.

Hlavní zásady Albertovy jsou asi následující:

a) Věci pozůstávají z látky a formy, jež tvoří dohromady podstatu určitou a skutečnou. Věci rozeznávají se od sebe tím, čím jsou, quidditou. Quiddita jest dílem intelligence a proto jest i příroda, v níž se rozmanité formy, které činí věci tím, čím jsou, vyskytují, dílem intelligence.

b) Bůh může jen ze stvořených věcí, nikoli však před zvěstně »a priori«, sám o sobě poznán býti. Proto jsou důkazy o jsoucnosti Boží potřebny. Věci ve vesmíru nacházejí se v poměru nadřaděnosti a podřaděnosti i musí tedy existovati něco prvého. Toto prvé nemůže býti tělesno, poněvadž co jest tělesno, jest složeno a to předpokládá jednoduché, musí tedy býti duchovo. Toto prvé nemůže býti proměnlivé, poněvadž co proměnlivo jest, to nachází se v potenci vzhledem k neproměnlivému, které skutečnou proměnu způsobuje. Toto prvé duchové nemůže býti ani anděl, ani duše, poněvadž oboje podléhá změnám, musí to tedy býti prvé duchové a neproměnlivé, což zoveme Bohem (S. theol. p. 1. tr. 3, q. 17, 18.).

Bůh jest čirá intelligence, beze všeho složení fysického a metafysického, a poněvadž jest příčinou všeho, jest i intelligencí všetvořivou (intellectus universaliter agens) (de causis et processu universitatis, l. 1, tr. 2, c. 1.).

Proti peripatetikům hájí Albert, že jest Bůh co do vůle naprosto svoboden. U Boha nemůže sice o vůli, jíž by chtěl to, čeho by se mu nedostávalo, býti řeči; ale zajisté možno o vůli Boží v tom smyslu mluviti, že má zalíbení v tom, co mu dobrého jest vlastním a čím se kochá, jakož i v tom smyslu, že se svobodně sám určuje, aby něco konal aneb nekonal.

Poněvadž jest Bůh naprosto svoboden, nemůže popřeno býti, že mohl svět stvořiti, a poněvadž podřaděnost ve světě první příčinu vyžaduje, stvořil Bůh svět skutečně a sice stvořil jej z ničeho, neboť kdyby byla látka věčna, nemohl by Bůh býti první a vše-

obecnou příčinou všech bytostí (S. theol. p. 2, tr. 1, q. 4, m. 2., art. 5, part. 1. ad. fin.).

c) Svět není tedy věčný. Dokazují-li peripatetikové věčnost světa, nedokazují, než že svět přirozeným vznikem započíti nemohl, jako nemůže býti přirozeně zničen. Než kromě vzniku přirozeného existuje stvoření, k němuž ovšem u poznání nedospěli filosofové řečtí, poněvadž lpíce na principech přirozených, ku příčině nejvyšší, nehmotné povznésti se nedovedli. Zásada od nich často opakovaná, že z »ničeho není nic« (e nihilo fit nihil), platí sice u příčin přirozených, nikoli však co do příčiny, jež všechny příčiny přirozené přesahuje (S. theol. l. c.).

d) Duchovost duše dokazuje Albert z její činnosti, jež jest neodvisla od ústrojí. Z duchovosti plyne její nesmrtelnost. Duše jest podstatnou formou těla, neboť jí se člověk druhově liší od zvířat; to pak, čím se druhově bytosti od sebe liší, jest jejich podstatnou formou, což tedy i u duše platí. Duše lidská svobodna jest od všelikého nucení zevnějšího a vnitřního; může tedy svobodně voliti a skutky mravné konati.

e) Člověk určen jest k blaženosti věčné, jež záleží v lásce a v nazírání Božím. Cesta, jež k tomu vede, jest ctnost; úkolem člověka jest tedy píliti ke ctnostem, jež jsou jednak nabyté, jednak vlité.

Albert Veliký byl velkým příznivcem věd přírodních a velmi je ve spisech svých filosofických doporoučí. Po celý život jimi se zabýval a úkazy přírodní vysvětliti se snažil. Byl též první z filosofů křesťanských, jenž učil soustavně zoologii, rostlinopisu a nerostopisu, ano položil i první základy k fysiognomii a frenologii. Pro svou obsáhlou učenost těšil se úctě veliké u svých vrstevníků. [1])

Nejvýtečnějším žákem Albertovým byl

E) Sv. Tomáš Akvinský, doktor andělský, veleduch, zářící hvězda na obzoru vědy křesťanské a nejlepší vykladatel děl Aristotelových ve středověku. Čím

---

[1]) Sighart, Albertus Magnus, Regensburg 1857; Hertling, Albertus Magnus.

byl sv. Augustin v době patristické, tím byl sv. Tomáš ve scholastice středověké. Jako onen všecky paprsky vědy křesťanské jako v bodu zářném soustředil ve spisech svých, jimiž svět osvítil: tak jest i sv. Tomáš předním zástupcem vědy středověké. Hloubka myšlenek, bystrost soudu, jemnost distinkce, náplň obsahu, jež všude v jeho spisech nalézáme, pojistily mu čestné místo mezi velikány vědy křesťanské všech věků.

Tomáš Akvinský, mladší syn hraběte Akvinského, spřízněného s císařským rodem Hohenstaufů, narodil se r. 1225 v Rokkasice blíže Monte Kassina. Již v pátém roce věku odevzdán jest na vychování mnichům montekassinským; po šesti letech odebral se na universitu do Neapole, kdež stár jsa šestnácte let vstoupil do řádu dominikánského. Od velmistra řádu Jana Teutonika poslán byl do Kolína nad Rýnem, aby návodem Alberta Velikého ve studiích pokračova ; odtud doprovázel Alberta do Paříže a vrátil se zase do Kolína, kdež povýšen na mistra studií (magister studiorum) za vrchního dozoru Albertova. Po té poslán do Paříže, aby převzal samostatný úřad učitele theologie na nejslavnější tehda universitě pařížské. Věhlasem svým Tomáš v brzce tolik posluchačstvo okouzloval, že mnohem více ještě žactva k němu se hrnulo než k učiteli jeho Albertovi. Papežem Urbanem IV. povolán byl do Říma a nabízeno mu biskupství i důstojnost kardinálská, než odmítnul všechna důstojenství; vrátil se zase do Paříže, kdež učiteloval ještě po dvě léta, až povolán na vysoké školy do Neapole, kdež mu velkolepého dostalo se přivítání. Papež Řehoř IX. povolal jej r. 1274 na sněm lyonský, aby učeností svou shromážděným otcům byl nápomocen. Ač sláb a churav, uposlechl Tomáš, na cestě však v opatství cisterciackém ve Fossanuově poblíž Neapole dne 7. března 1274 v 49. roce věku svého zemřel.

Jako učitel jeho Albert Veliký, tak i sv. Tomáš jednak napsal kommentáře ke spisům Aristotelovým, jednak vytvořil vlastní díla, užívaje spisů Aristotelových, Platonových, sv. Augustina a mistra svého Alberta. Z kommentářů k Aristotelovi vynikají: »de interpretatione, analytica posteriora, metaphysica, physica, parva natu-

ralia, de anima, ethica Nicomachi, politica, meteororum libri, de coelo et mundo, de generatione et corruptione«, mezi kteréž spisy vsunuty jsou vlastní pojednání »de ente et essentia« a kommentář ke knize »de causis«. Dále pamětihodny jsou: »Commentarius ad librum sententiarum Petri Lombardi« a spisy samostatné: »Questiones disputatae« jako doplněk ke stěžejným dílům »Summa contra gentiles« a »Summa theologica«. Z posledně uvedených děl jest prvé rozumovým obhájením pravdy křesťanské proti pohanům, druhé pak soustavným a z rozumu i z Písma odůvodněným výkladem pravdy křesťanské ve vší její hloubce a bohatosti. Na díle tomto pracoval Tomáš po celý život svůj, aniž je dokončil; teprve žáci jeho z kommentáře k sentencím Petra Lombarda knihy čtvrté v duchu doktora andělského supplementum ku části třetí (pars tertia) přidali. Mimo knihy uvedené vydal sv. Tomáš veliký počet menších, hluboce filosofických pojednání, jako: de aeternitate mundi, de principiis naturae, de natura materiae, de principio individuationis, de natura generis, de natura accidentis, de intellectu et intelligibili a j.

V prvním vydání římském r. 1570 obsahují díla jeho 17 foliantů. Aby všem svým povinnostem vyhověl a současně i ve spisech svých pokročil, míval více písařů, a vypravuje se, že nejednou třem až čtyřem do péra o různých věcech diktoval s jasností a přehledností soustavnou, jakou díla jeho vůbec vynikají. [1])

a) Co do zásad všeobecně filosofických vede si sv. Tomáš s velikou důkladností a přesností u výkladu filosofických nauk školy peripatetické, užívaje syllogistické formy, mluvy prosté a jadrné. Obzvláště lze zásady jeho všeobecné z obou jeho summ: proti pohanům a ze summy theologické poznati. Pravdy přirozené různí od nadpřirozených a praví, že rozdíl jejich tkví v odnášení se k rozumu našemu, nikoli však v pravdě samé, neboť Bůh, zřídlo vší pravdy, sám jest pravda jediná a naprostá (S. contra gent. l. I.

---

[1]) Dr. Václav Hlavatý: »Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského«, v Praze 1885, kdež i obsáhlá literatura uvedena.

c. 9.) O bytosti Boží nemáme poznání přímého, nýbrž toliko z bytostí viditelných, stvořených nedokonale ji poznáváme; jest tedy v nekonečném životě a v bytosti Boží mnoho, čeho rozum náš postihnouti nemůže, což jsou pravdy nadpřirozené (l. c. l. I. c. 3.) Ostatně jest i v přírodě mnoho, čeho úplně pochopiti nám nelze (l. c. lib. IV. c. 1.). Rozum lidský vlastní mohutností může poznati pravdy vyšší, božské, jež víru předcházejí, a může je také dokázati. Jsou to zvláště: jsoucnost Boží, osobního a svobodného tvůrce, zachovatele, ředitele a soudce světa; duchovost a nesmrtelnost duše a rozdíl mezi dobrem a zlem. Kde nesahá mohutnost rozumu, tam nastupuje zjevení nadpřirozené, které však obsahuje i ty pravdy, jež rozum náš poznati může. Bůh i tyto pravdy nutně zjevil, poněvadž by někteří lidé pro nedostatečnost schopností, pro nedostatek času k badání a konečně pro netečnost buď nikdy aneb jen příliš pozdě k jich poznání byli přišli a to pro omezenost rozumu jen nedokonale a ne bez příměsku bludů mnohých (Contra Gent. lib. I. c. 4.). Aby rozum i k vyšším věcem pílil, zjevil Bůh i pravdy, které rozum nikterak pochopiti nemůže, čímž se utvrzuje v přesvědčení, že jest Bůh bytostí všechen pomysl náš převyšující, a dospívá k poznání své nedostatečnosti a omezenosti, takže se v něm pýcha, matka všeho bludu, potlačuje (l. c. lib. I. cap. 5).

Nutnost zjevení jest jen vzhledem k pravdám nadpřirozeným naprostá, vzhledem k přirozeným však jen vztažná, poněvadž tyto rozum sám o sobě by byl mohl poznati, ač bez rozmanitých příměsků jich nepoznal. Rozum tajemství sice pochopiti nemůže, ale může se přesvědčiti o jejich věrohodnosti, může námitky proti nim vyvrátiti a ukázati, že sice tajemství rozumovou mohutnost přesahují, avšak rozumu nikterak neodporují; může také dle analogie a shodnosti tajemství ozřejmiti a přístupnějšími učiniti (l. c. lib. I. c. 6.).

Přirozené zásady rozumové jsou tak nepopíratelně pravé, že opak toho ani mysliti nelze. Neméně a bez podmínky pravé jsou však též nadpřirozené nauky zjevení Božího; jsou-li však obojí pravdivé, i zásady rozumové i nauky zjevení, nemůže býti sporu mezi

nimi (l. c. lib. I. c. 7.). Nejen nadpřirozené, nýbrž i přirozené pravdy obsaženy jsou v moudrosti Boží. Co tedy zásadám rozumovým odporuje, to příčí se i moudrosti Boží a nemůže tudíž býti od Boha. Nadpřirozené pravdy zjevení pocházejí však od Boha, pročež i pravdám rozumovým odporovati nemohou. Příčnosti mezi nimi býti nemůže (l. c. lib. I. c. 7.) Veškery důkazy, kterékoli by kdo z rozumu proti pravdám víry vésti chtěl, jsou buď jen pravděpodobné aneb přímo sofistické (Contra gent. l. I. c. 7., in lib. Boethii de Trin. qu. 2. art. 3. c.).

Někdy bývá rozum předmětem samým k souhlasu určen, a to jest vědění, jindy vůle rozum k té neb oné straně více nakloňuje, takže po úkonu přece zůstává pochybnost, a to sluje mínění; vyloučena-li však veškera pochybnost a docíleno-li úplné jistoty, jest to víra (Sum. theol. 2, 2. qu. 1. art. 4). Z toho jde, že mínění v ohledu subjektivním na nejnižším, vědění pak na nejvyšším stupni stojí; kdežto víra ve středu obou místo má. Mimo tento subjektivní rozdíl mezi věrou a věděním jest ještě rozdíl, jenž z objektivní podmínky obou úkonů plyne. Co věříme, pochodí od autority, co víme, jde z rozumu (S. theol. 2. 2. q. 5. a. 8.). Ač jest víra vzhledem k podmětu úkonem nižším než věda, poněvadž rozum věděním pravdy mnohem důkladněji postihuje a dokonaleji si přivlastňuje, jest přece bezpečnost víry, jež se zakládá na neklamné autoritě Boží, větší než vědění a proto má přednost před tímto vzhledem k právě uvedené bezpečnosti (S theol. 2, 2. q. 1. a. 4.) Co člověk smysly postřehuje, nač duchem nazírá, věřiti nemůže; neboť zde smysl i rozum předmětem samým k souhlasu pobádány bývají, kdežto u víře pohnutka k souhlasu z vůle pochází. Z toho plyne, že o tomtéž předmětě nemůže totéž a v tomtéž odnášení věděno a spolu věřeno býti; může však o témže předmětě jeden věděti, co druhý věří, a může rovněž o témže předmětě totéž v jednom odnášení někdo věděti, v jiném věřiti (S theol. 2, 2. q. 1. a 5.). To, co víru předchází, jiní poznávají rozumem, kteří však toho rozumem poznati nejsou s to, přijímají to věrou; proto jsou i prae-

ambula fidei ve zjevení obsažena (S. theol. 2, 2. q. 1, a. 5.). Ač vědění víru předchází, přece věda víry nikdy nenahradí, neboť jest vědecké poznávání naše, pokud k Bohu a k věcem božským se nese, velmi nedokonalé; máť se rozum náš k věcem božským jako oko netopýra k slunci (Aristot. Metafys. II. text. comm.), a proto musíme vždy ochotni a volni býti i vědecky poznané pravdy pro autoritu božskou uznávati (S. theol. 2, 2. q. 2. a. 10.). Ve vědě křesťanské předchází víra vědu (credo, ut intelligam), jsouc jejím směrodatným principem, a proto ničemu učiti nemá, co by pravdám víry odporovalo. (S. theol. 2, 2. q. 2. a. 10.).

Filosofie a theologie jsou vědy od sebe různé. Ona zakládá se na principech rozumových, které přirozeným světlem rozumu poznáváme, tato na principech zjevení, článcích víry, kterých světlem víry postihujeme. Ona zabývá se tudíž pravdami rozumovými, tato pravdami zjevenými. Je-li některá pravda rozumovou a spolu i zjevenou, spadá v obor obou těchto věd zároveň; každá pojednává o nich svým způsobem (S. theol. 1, q. 1. a. 1.). Obě vědy mají za předmět svého badání Boha a věci stvořené, avšak jiným způsobem vede si filosofie, jiným theologie. Filosofie zkoumá bytnost, bytné vlastnosti a poměry věcí, theologie zabývá se jimi, pokud se k Bohu odnášejí; filosofie béře důkazy z přirozenosti věcí, theologie vychází od prvé příčiny (Contra gent. lib. II. cap. 4.). Filosofie povznáší se od zkoumání bytnosti, podstatných vlastností a zákonů věcí stvořených až k poznání Boha, což posledním cílem vší filosofie jest, takže metafysika hlavní či základní filosofií se zove, kdežto theologie, vycházejíc od Boha a vlastností jeho, k tvorům sestupuje, aby na základě zjevení jejich poměr k Tvůrci vypátrala; postupuje tedy filosofie methodou analytickou, theologie synthetickou (Contra gent. lib. I. c. 4.; lib. II. c. 4.). Theologie předčí nad filosofii větší jistotou a bezpečností, jakož i vznešeností svého obsahu. (S. theol. 1. q. 1. a. 5.) Theologie používá filosofie k službám svým (»philosophia ancilla theologiae«), vybírajíc z ní zásady naučné, jimiž pravdy zjevené vysvětluje a ozřejmuje, upravuje dle stavu filosofického zpytu methodu

svou, vůbec stránku spekulativnou, a dovršuje takto svou dokonalost (S. theol. 1, q. 1. a. 5.).

b) První zásadou noëtickou sv. Tomáše jest, že poznání jen tím vzniknouti může, že se předmět v duchu našem obráží, zobrazuje, a sice tak, že se poznávající a poznané spodobují (Contra gent. lib. I. c. 65.). Obraz ten nazývá se species intelligibilis, obraz předmětu poznatelného v rozumu, a není tím, co poznáváme, nýbrž formalním principem, skrze nějž um předmět poznává. Jím bývá mohutnost poznávací uváděna v kon, takže z pouhé možnosti (potentialitas) povznáší se ke skutečnosti (actualitas) poznání (Contra gent. lib. I. c. 46.). Obraz sám jako vlastnost v duši spočívající sluje species impressa (vnitřní), v konu poznání pak species expressa (vnější). Ze spojení předmětu poznatelného a mohutnosti poznávací vzniká představa — intentio — a teprv touto se poznání samo uskutečňuje (Contra gent. lib. I. c. 5.). Um zmocňuje se jaksi obrazu a vytvořuje slovo vnitřní (verbum mentis), které duše v sobě vyřkne, kdykoli předmět poznává, a které pak ve slově vnějším (verbum oris) zevnitř projevuje (Contra gent. lib. IV. c. 2.).

Představa jest ideálním vzorcem jakoby obrazem předmětu, není však obrazem tímto, neboť jest něco od ducha poznávacího vytvořeného, tudíž plod vlastní jeho činnosti, který v něm teprv umožněn bývá obrazem, bez něhož představa utvořena býti nemůže. Ona jest konečným cílem celého pochodu poznávacího (Contra gent. lib. I. c. 53.). Při celém pochodu poznávacím chová se podmět jak trpně, t. j. vnímavě vůči předmětu, tak i činně s předmětem se spodobuje. Obého k usnadnění poznání stejnou měrou potřebí jest a z obého jako z jednoho principu plyne skutečné poznání předmětu (De verit. q. 8. a. 6.). Následkem toho musí předmět poznaný v podmětu poznávacím býti dle vlastnosti podmětu (De verit. q. 10. a. 4.). V tom pochybil Plato a jiní filosofové naturalističtí, kteří tvrdili, že musí předmět poznaný v podmětu poznávacím býti taký, jaký jest v objektivnosti své, a proto učil Plato, že jsou všeobecniny předmětny, a filosofové natura-

lističtí učili, že se duše skládá ze všech živlů, jež poznati může (S. theol. 1. q. 84. a. 1.). Sv. Tomáš však učí, že jsou všeobecniny jen potud předmětny, pokud mají předmětný základ ve věcech, pokud byvše od věcí abstrahovány v umu jako představy předmětně existují a existovaly jako pravzory před stvořením v umu Božím: všeobecniny ve věcích, po věcích a před věcmi (universalia in re, post rem et ante rem). Čím dokonalejší podmět poznávací, tím dokonalejší musí býti poznání. Na nejnižším stupni dokonalosti jest poznání smyslové, neboť jest zde podmět poznávací ještě vázán na ústrojí hmotné; výše stojí poznávání rozumové u člověka; ještě vyšší jest poznání anděla a nejvyšší jest poznání Boží (De verit. q. 2. a. 2.). Jsou dva zdroje poznání: smysl a rozum, oba podstatně od sebe se liší a jeden druhého nahraditi nemůže. Smysl poznává předměty smyslné, rozum nadsmyslné; smysl postihuje jednotlivé, rozum všeobecné; rozum poznává vlastní činnost a sama sebe, smysl nikoliv. (Contra gent. lib. II. c. 37.). Přes to však jsou oba v člověku nejúže spojeny a působí na sebe vzájemně. Všeliké poznání naše podmíněno jest zkušeností a může toliko jí povznésti se k nadsmyslnému a všeobecnému (»omnis nostra cognitio sensualis incipit a sensibus«) (S. theol. 1. q. 79. a. 2.). Není žádných vrozených idejí; rozum náš jest jako nepopsaný list, tabula rasa; má-li popsán, představami naplněn býti, nemožno to jinak, leč na základě zkušenosti. Bez představy smyslné nelze člověku v tomto životě mysliti (Contra gent. lib. III. c. 41.). Kdežto smysl jen smyslné formy věcí a případné vlastnosti postřehuje, proniká rozum až k bytnostem věcí (S. theol. 2. 2. q. 8. a. 1.), a proto jest bytnost věcí tělesných vlastním, bezprostředným a přímým předmětem poznání rozumového (c. c. q. 84. a. 7.).

Duše poznává se aktualně svými úkony, habitualně svou přítomností čili svou bytností. I jest lišiti sebepoznání od sebevědomí; k poslednímu není potřebí o sobě abstrakce, dostačí k tomu přítomnost duše v její činnosti. K dalšímu poznání sebevědomí jest ovšem reflexe k úkonům duševním potřebí (S.

theol. 1, q. 87. a. 1.; de verit. q. 10. a. 8.). Nejprve poznává rozum věci tělesné mimo sebe, pak vrací se k poznání sebe sama a odtud dospívá konečně k poznání principu poznávacího, totiž duše. Činnost následující jest vždy podmíněna činností předchozí. Tím, že se rozum při poznávání bytností věcí do sebe sama vrací a bytnost a činnost svou poznává, poznává také souhlas myšlení svého s bytím věcí, čímž nabývá jeho poznání jistoty. Pouhý smysl může sice předmět postřehnouti, jaký jest, avšak pravdy této postřehy poznati nemůže. (De verit. q. 1. a. 9.). Tím sv. Tomáš pěkně sensualismus odsoudil. Ve smyslu odráží se předmět spolu s principy ojediňujícími (individujícími) i případnostmi; v rozumu však odpadají i tyto principy i případnosti a zbývá toliko pouhá bytnost, jež jest všeobecna. Jednotlivé předměty poznává rozum toliko nepřímo, an je jako základ poznání všeobecného pojati se snaží (S. theol. 1. q. 86. a. 1.).

V rozumu lidském jest dvojí mohutnost rozeznávati: mohutnost poznávací (intellectus possibilis) a mohutnost abstrahující (intellectus agens). Tato zmocňuje se obrazu, zbavuje jej ojediňujících principův a osvětluje jej, aby se stal poznatelným; po té přijímá takto očištěný a nesmísený obraz smyslový mohutnost poznávací (intellectus possibilis), chová se k němu vnímavě a přechází v kon, takže skutečně poznává (Contra gent. l. II. c. 60.), vytvořujíc slovo vnitřní (verbum mentis). Tak skýtá mohutnost abstrahující látku mohutnosti poznávací, v níž se jako v rozumu děje splynutí rozumu v konu (intellectus in actu) s obrazem intelligibilním v konu (intelligibile in actu) a v této, byť i nikoli realné, avšak přece idealné jednotě obou spočívá skutečné poznání (Contra gent. l. I. c. 47.). — Poznání Boží má se k jestotě stvořené jako odlika (předobraz, τυπός), kdežto poznání lidské jako dolika (ἐκτυπός) k ní se má. Idea jest obraz (vzor) věcí v rozumu Božím, pojem pak dolikou (odleskem) jejich v rozumu lidském. Podobně zakládá se na témže rozdíl mezi pravdou předmětnou a podmětnou. Pravda předmětná, t. j. pravdivost věcí samých určuje se dle souhlasu jejich s ideou Boží (Contra gent. l. 1, c. 62);

pravda podmětná, t. j. pravda poznatku našeho spočívá však v souhlase tohoto poznatku s příslušným předmětem (C. gent. l. 1, c. 59). Pojem, v němž se poznání rozumové dokonává, není leč výraz bytnosti věci, poznává se z něho též, co ve věci skutečné nutno jest, co v ní býti může a co nemůže; obsahuje tedy pravda podmětná, kterou nám pojmy odhalují, netoliko zákony bytu skutečného, nýbrž i dokonalosti věcí. Souhrn této pravdy jest idealní jestota věcí, která jest před skutečným jejich bytem a trvá i po zániku jejich věčně a neproměnně. Potud možno a dlužno i říci, že pravda podmětná ve vší dokonalosti své záleží v souhlasu poznání našeho s poznáním Božím, pokud toto odnáší se ku věcem stvořeným.

Věci působí v rozumu našem poznání, jsou tedy měřítkem našeho poznání; na druhé straně jest zase vědění Boží měřítkem věcí, z čehož plyne, že jest vědění či idea Boží i našemu poznání měrou a normou (Contr. gent. l. 1, c. 61)

Z poznání smyslového vzniká postřeha, obraz, představa; pojem, soud, závěr jsou výsledky poznání rozumového. Z jednotlivých představ nepoznáváme, zda jest poznání naše pravdivé či nepravdivé; to poznati lze teprve z představ soujemných (complexae ideae), pokud je ku předmětům odnášíme a o nich je buď klademe aneb je o nich upíráme. Pravdivost aneb nepravdivost poznání našeho spočívá tedy jenom ve složení neb odloučení představ, t. j. v poznání soujemném (Contra gent. l. 1, c. 59). Odtud zásada, že smysl a rozum vzhledem ku předmětům poznání jim příslušícím samy neklamou, nýbrž že všechen blud a všechen klam jen v úsudcích našich spočívá (Summa theol. 1, q. 85).

Nepoznáváme však prve Boha a pak teprve tímto poznáním věci jiné, neboť by se tak nikdo mýliti nemohl, což se nesrovnává se skutečností; nýbrž poznání naše vychází z přirozeného světla rozumu našeho, jež není leč účastí světla božského (Quodl. 10, q 4, a. 7), pokud totiž duše naše k obrazu rozumu věčného stvořena jest (Kleutgen, Philos. d. Vorzeit, Bd. 1, str, 89). I poznáváme dle sv. Augustina věci v ideách Božích

potud, pokud Bůh duši naší světlo rozumu vlil a takto nám účast světa, v němžto On vše poznává, propůjčil; nikoli, že bychom v Bohu ideje Boží a v nich bytnost věcí spatřovali, neboť takového poznání může duše lidská toliko nadpřirozeným světlem slávy nebeské účastna býti (Summa theol. 1, q. 84, a. 5). Praví-li sv. Augustin, že vše, cokoli poznáváme, ne v sobě, nýbrž v Pravdě neproměnné, která nad námi jest, poznáváme, nechtěl dle výkladu sv. Tomáše nic pověděti, leč že proto jen bezpečný soud o pravdě poznatků svých máme, že zákony v duši naší spočívající, pravdě věčné, která v Bohu jest, odpovídají (Contra gent. l 3 c. 47).

Co do postupu poznávání, předchází sice poznání individua smyslové rozumovému poznání všeobecnosti; nicméně abychom poznali věci určitě, musíme vycházeti od pojmů vyšších či obecnějších. Ale ač pojmy nejvyšší jsou prvé, jimiž rozum každý předmět myslí — (»Cognoscere animal indistincte est cognoscere animal, in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte, est cognoscere animal, in quantum est rationale et irrationale«, Summa theol. 1, q. 85, a. 2), — neplyne z toho přece, že všeobecné (universalia) poznáváme dříve než jednotlivé (individualia). Neboť něco jiného jest poznávati pojmy všeobecnými a všeobecnost pojmů našich poznávati; něco jiného, v předmětě pojímati jen to, co mu s jinými společno, a opět poznávati, že mu, co o něm myslíme, s jinými jest společno. A jen tehdy, poznáváme-li všeobecnost tuto, poznáváme i všeobecné. V tomto odnášení tedy ubírá se poznání naše cestou opačnou (analytickou), postupujíc od jednotlivého k méně obecnému, odtud pak k pojmům nejobecnějším. Pak když cesta tato vykonána, sestupujeme opět (syntheticky) od nejobecnějšího po stupnici pojmů zvláštních ku jednotlivému. Pojem nejobecnější a nejneurčitější jest pojem jestoty (bytí), jenž tvoří základ ku poznání nejvyšších principů vší jestoty a všeho myšlení (Contra gent. l. 2. c. 93). Z toho plyne, že tyto principy a pojmy, na nichž se zakládají, od přirozenosti v člověku jsou, že rozum lidský principy ty v sobě chová, že je bezprostředně ve světle

mohutnosti abstrahující poznává, a tudíž dle nich prve již myslí, než obsah jejich ku vědeckému poznání (vědomí) přivádí (Contra gent. l. 4. c. 11.).

Jest tedy člověk od přirozenosti vědy schopen; jsou tyto principy a pojmy jako símě vědy, které v rozumu jest a býti musí dříve než věda sama, aby ji umožnilo (De verit. q. 11.)

Jest pak dále možno říci, že v těchto nejvyšších principech a pojmech, jež bez dalšího badání a pátrání rozumového postihujeme, nám i věda původně vštípena jest (De verit. q. 10. a. 6.).

Poznání naše, pokud ku předmětům nadsmyslovým se odnáší, děje se dvojím způsobem, totiž jako prosté (jednoduché) pojetí pravdy a jako myšlení pokračující. Ono jest poznání umové (intellectus), toto rozumové (ratio). V poznání umovém postihujeme nejjednodušší pojmy a nejobecnější věty, jichžto pravda sama sebou poznána bývá: principy jednoduché (principia incomplexa) a principy soujemné (principia complexa). V poznání rozumovém však pokračujeme již od těchto principův úsudky k dalším poznatkům. A to jest věda. Poznání rozumové zakládá se podstatně na poznání umovém a předpokládá je; ono bez tohoto možno není (Summa theol. 1, q. 79.). Nejsou však um a rozum věcně od sebe rozličné dvě mohutnosti, nýbrž jest to mohutnost jedna, a jest jen vztažný či logický rozdíl mezi nimi (l. c.).

c) V metafysice promlouvá sv. Tomáš obzvláště o hmotě a formě (materia et forma). Co v nižádné jiné jestotě jako substratu svého bytu není, nýbrž samo o sobě za nositele všeho jiného považováno býti musí, jest podstata (Contra gent. l. 1. c. 25). To, co v nějaké podstatě býti musí, aby mohlo existovati, sluje případek. Ta podstata, jíž posléze vše přisouzeno býti může, jež však sama ničemu se nepřisuzuje, jest podstata prvá (substantia prima, οὐσία πρώτη), bytost jedinečná (individuum), podklad (suppositum, hypostasis), jedinec. Jedinec, pokud k tělesným bytostem přihlížíme, záleží z látky či hmoty a formy (tvaru, doby). Hmota jest něco o sobě neurčitého a myslíme-li si ji jako vší určitosti

prostou, sluje hmota prvá (materia prima) na rozdíl ode hmoty druhé, jež přece již jakous určitost má, ale v poměru k určitosti vyšší, k níž dospěti může a má, jako něco neurčitého se jeví (In 1. sent. 2., dist. 12., q. 4. c.). U hmoty prvé rozeznávati jest stránku zápornou, negaci vší určitosti, pozbavení (privatio), a stránku kladnou, možnost dospěti k určitosti, způsobilost (možnost, potentialitas). Tato pak jest opět dvojí: buď způsobilost k určitosti aneb způsobilost ke skutečnosti. Sama o sobě nemá ani určité jestoty ani vůbec jaké jsoucnosti; avšak jest potencí k jsoucnosti vůbec a k určité jestotě. Hmota nabývá skutečnosti a určitosti formou.

Jest tedy forma tím, čím se hmota skutečnou (actus), odrůzněnou (differens) jestotou stává, čili spíše jest (In l. VII. Metaph. lect. 2.; Contra gent. l. 3. c. 97); jest principem jestoty již určité a skutečné (Forma est essendi principium, Summa theol. 1, q. 76. a. 2.; forma est, quod dat esse, Opusc. 31). Jelikož však všeliká bytost dosahši jsoucnosti, či pokud jest, k obrazu Božímu přistupuje, jenž jest jsoucnost naprostá, jest forma obraz Boží, jehož se věci přiúčastňují, ana se v nich idea Boží obráží (Contra gent. l. 3. c. 97). Všelikou bytost jen formou poznati lze; hmota sama o sobě poznatelna není, nýbrž jen pokud k formě v poměru možnosti a obdoby se nalézá Ze hmoty a formy pozůstává skutečná podstata, skutečná věc (compositum); žádná z nich o sobě ani podstatou ani bytostí neb věcí není. Ve skutečné podstatě jest hmota možnost (potentia), forma pak kon (actus) (Contra gent. l. 2., c. 30.). Kon opět lišiti jest v kon prvý (actus primus), což není leč skutečnost věci, či forma sama, a v kon druhý (actus secundus), činnost podstaty, jež jest skutečností či formou podmíněna. Z toho plyne, že jest forma také principem činnosti či účinnosti té které bytosti (Contra gent. l. 3. c. 2.: Forma est agendi principium); odtud i zásada, že každá bytost jen formou svou a dle formy své působiti může (Contra gent. l. 3. c. 69.). Hmota může rozličné formy přijati, jest tedy příčinou vzniku a zániku (generatio et corruptio) přijímání různých forem.

Forma, jíž podstata v bytí svém ustanovena a ve skutečnost uvedena bývá, sluje podstatnou či bytnou (Forma substantialis seu essentialis), která tedy bytí prvotné (esse primarium) působí; forma, jež k podstatě již skutečné a v bytosti své určité přistupuje a tím jí bytí druhotné, esse secundum quid (esse secundarium) sdílí, nazývá se forma případná (forma accidentalis). Forma podstatná jest podmínkou všech forem případných; bytost jen takových forem nabýti může, které se formě podstatné nepříčí (De ente et essentia cap. 7.). Není hmoty bez formy, ale jsou formy bez hmoty, jež se nazývají formy podstatné (substantiales), kdežto prvé úvisné (inhaerentes) se zovou. Formy podstatné opět buď samy o sobě jako podstaty úplné bytují a tudíž jsoucnosti své se žádným hmotným nositelem sdíleti nemohou, aby s ním teprve určitou, třetí podstatu, druh (species) utvořily: a to jsou pouzí duchové; aneb jsou takové, že nevyžadují sice hmoty k doplnění jsoucnosti a skutečnosti své, takže i bez ní bytovati mohou, nicméně k doplnění druhu, jemuž náležejí, přirozeností svou ke spojení s tělesností hmotnou tíhnou, aby v jednotě s ní druh dokonalý utvořily, což jsou duše lidské. Prvé jsou formy nesdělitelné (subsistentes), druhé utvařující (informantes).

Mimo hmotu a formu pozůstávají věci ještě z bytnosti (essentia) a bytu (existentia). Určitá bytnost není tím, že ji mysliti lze, již také skutečná; má-li z možnosti ve skutečnost přejíti, musí jí bytí dáno býti. Byt tedy od bytnosti realně lišiti třeba; má se totiž bytnost k bytu jako možnost ke skutečnosti. Jest mnoho bytostí, u nichž společnou formu a společnou hmotu spatřujeme, a jelikož tyto pospolu bytnost tvoří, mají tedy bytosti ty i společnou bytnost, tvoří druhy a rody; ve skutečnosti ovšem bytuje tato bytnost společná ojediněle v každém jednotlivém jedinci a nemá mimo tyto jedinečnosti v objektivné skutečnosti žádného vlastního bytí (Contra gent. l. 1. c. 21).

Důvod jedinečnosti (principium individuationis) jest hmota označená, kolikostí omezená, která

některému jedinci přináleží spolu se všemi těmi jedinečnými (individualnými) případnostmi, jimiž tato hmota v případě konkretním opatřena jest na rozdíl od hmoty společné (materia communis), která tvoří stránku bytnosti samé. Tak příkladem, bytnost člověka (humanitas, animal rationale) všem lidem jest společna; tím tedy neliší se člověk jednotlivý od jiného jednotlivého člověka; každý však liší se od ostatních všech lidí svou zvláštní jedinečnou určitostí a tato opět podmíněna jest hmotou, kolikostí (kvantitou) označenou a jakostí určenou, která jí přináleží. Poněvadž hmota především kolikostí (kvantitou) stává se »hmotou označenou«, může i tato určitá kolikost věci za důvod její jedinečnosti pokládána a jím nazvána býti (Summa theol, 1, q. 3. a. 3; Opusc. 29. de princip. individui). Že pak forma není toliko principem bytí, ale i činnosti nějaké bytosti, a bytnost sama formou jest jedince, tož bývá touto bytností činnost individua podmíněna a určena, a z té příčiny sluje bytnost jeho přirozeností (natura). (De ente et essentia c. 1.)

Mimo hmotu a formu, mimo bytnost a bytí jest konečně ve věcích ještě lišiti quidditu, bytnost jako stránku určující, jíž věc tím jest, co jest — a nositele jedinečného: suppositum, stránku určenou, »jež jest«. Podklad (suppositum) není totožný se hmotou označenou, nýbrž tato jest spíše stránkou podkladu, který nutno si mysliti určený bytností a proto vedle hmoty označené i druhou stránku svého popisu v sobě obstihuje. Jest ovšem realný rozdíl mezi bytností a podkladem, avšak ne v tom smyslu, že by obé docela od sebe odloučeno bylo, nýbrž jen tak, že podklad mimo bytnost ještě principy a případnosti individující v sobě obstihuje, kdežto bytnost sama jich vylučuje. (Summa theol. 1, q. 3. a. 3.) I u andělů jest bytnost a bytí různo a proto jsou způsobilí přijati něco, co k bytnosti jejich nenáleží, totiž případnosti; kde však to se děje, tu celek jako podklad (suppositum) jest přece něco jiného, než pouhá bytnost či quidditas, a musejí tudíž obě od sebe přesně lišeny býti (Quodlib. 2, q. 2. a. 4.). Bytnosti společné ve skutečnosti neexistují; jsouť jen v pomyslu; neboť v předmětenstvu není nic vše-

obecného skutečno, nýbrž jen v jedincích (Forma per modum universalem non invenitur, nisi in intellectu: Contra gent. lib. 1. c. 44) U Boha ovšem předchází myšlenka všeobecná, idea, vzor — skutečné: universale ante rem, v rozumu Božském. U člověka však rozum nabývá obecných pojmů teprve abstrakcí z jednotlivého, sprošťuje ho principů a případností individujících a pokračuje od jednotlivého ke všeobecnému: universale in re — pokud jsou bytnosti věcí v nějakém množství jedinců stejného druhu — a universale post rem v rozumu lidském (Contra gent. l. 1. c. 65; l. 2. c. 75.; Summa theol. 1, q. 85. a. 3.). Obhájiv takto sv. Tomáš samostatnou skutečnost jedince a vytknuv případně předmětný význam pojmů všeobecných, odsoudil snahy nominalistické, jimiž poznání lidské ku naprosté malomoci a neschopnosti bylo odsouzeno.[1])

d) V theologii rozeznává sv. Tomáš trojí poznání Boha: Poznání patřením na Boha (visio intuitiva, Summa theol. 1, q. 12. a. 2 sq), poznání věrou (cognitio per fidem, Sum. th. 1, q. 12. a. 13.) a konečně poznání přirozeným rozumem (cognitio per rationem naturalem, Sum. th. 1, q. 2. a. 2.; De verit. q. 10. a. 12.). Jsoucnost Boží jest pravdou i věry i rozumu. Není však evidentní, nýbrž musí býti dokázána. Nelze jí však dokázati »a priori«, nýbrž toliko »a posteriori«. U Boha jest bytnost totožna se jsoucností a proto jest soud, že »Bůh jest« sám v sobě evidentní, neboť přísudek »jest« neb »jestuje« náleží k obsahu pojmu Bůh, poněvadž v Bohu jestota a bytnost totožny jsou; ale tento soud není evidentní vzhledem k nám, poněvadž Boha bezprostředně nepoznáváme, nýbrž prostředečně skrze jeho účinky. Jest tedy bytoslovný důkaz Anselmův, v němž se od ideje Boha soudí na jeho existenci, neudržitelný (Sum. th. 1, q. 2. a. 1.). Učitel andělský sám uvádí patero důkazů pro jsoucnost Boží: α) z pohybu ve světě souditi jest na prvního pohybovatele (primus motor), jenž nikým jiným pohybován není, ale sám vše v pohyb uvádí (Sum. th. 1, q. 2. a. 3); β) z příčin účin-

[1]) Dr. Václav Hlavatý, l. c. str. 14.—82.

kujících (causae efficientes), jichž řada nemůže býti nekončena, neboť nebylo by pak ani členu prvního ani středního ani prostředního, nýbrž nutně přijati jest příčinu prvou (Sum. th. l. c.); γ) z nahodilosti věcí ve světě, jež první příčinu jako bytost samu sebou nutně existující (ens per se necessarium) vyžaduje (ibidem l. c.); δ) z rozmanitých stupňů dokonalosti bytostí ve světě, které podmíněny jsou bytostí nejdokonalejší (l. c.); ε) z účelnosti ve světě, jež nutně předpokládá příčinu prvou rozumnou (l. c.); což vše může býti jen Bůh.

Bůh jest čirý kon beze vší potence (Sum. th. 1, q. 3. a. 1.), jest bytost naprosto jednoduchá (Sum. th. 1, q. 3. a. 8.), vlastnosti Boží jsou bytnost Boží sama i nejsou proto od sebe věcně rozdílny, nýbrž my vlastnosti ty od sebe rozlišujeme, pokud tutéž bytnost Boží dle své nedokonalosti s rozličných hledisk z rozmanitých zjevů v bytostech stvořených poznáváme, nejsou však výrazy, jimiž vlastnosti Boží označujeme, synonyma (S. theol. 1, q. 13. a. 4.), nýbrž důvod lišení odlišných vlastností Božích spočívá v bytnosti Boží samé, pokud rozmanitým způsobem zobrazena a tudíž i s různého hlediska a různými pojmy myšlena býti může (Quaest. disp. de potent. q. 7. a. 6.). Bůh jest bytost naprosto dokonalá (Sum. theol. 1, q. 4. a. 1., Contr. Gent. l. 1, c. 28.); dokonalosti stvořené jen obdobně (analogicky) nikoli však jednoznačně (univoce) o Bohu, jenž jest prvou příčinou vší dokonalosti, mysliti a vypovídati můžeme (Sum. th. 1, q. 13. a. 5.). K ideji Boží dospíváme tím, že veškeru pravou dokonalost, kterou v říši tvorstva postřehujeme, ve stupni pomyslně nejvyšším (per modum excellentiae), s vyloučením vší nedokonalosti (per modum remotionis) obdobně Bohu přisuzujeme (S. theol. 1, q. 13. a. 1.). Bůh jest dobro nejvyšší (S. theol. 1, q. 6. a. 1.; Contra gent. l. 1. c. 37), jest nekonečný (Sum. th. 1, q 7. a. 1.) všudybytný svou mocí, přítomností a bytností (S. th. 1, q. 8. a. 1. 2. 3.), jest nezměnitelný (S. theol. 1, q 9. a. 1. 2.), věčný totiž bez počátku a konce, bez posloupnosti co do existence (Sum. th. 1, q. 10. a. 1. 2.), Bůh jest jediný (Sum.

theol. 1., q. 11. a. 3), nejvyšší intelligence (Contra gent. l. 1., c. 44.) a sám sobě předmětem poznání (Contra gent. l. 1. c. 45., S. theol. 1, q. 14. a. 4.), Onť sebevědomí a sebepoznání dokonalé (Contra gent. l. 1. c. 47. 48.), Onť vševědoucí (Contra gent. l. 1. c. 65., S. theol. 1, q. 14. a. 5.), nejen skutečné všeobecné a jednotlivé, nýbrž i možné (S. theol. 1, q. 14 a 9. 11., Contra gent. l. 1. c. 66) poznávající, Onť pravzor všech bytostí (S. theol. 1, q. 15. a. 2.), obsahující množství vzorných idejí bytostí všech (S. theol. 1, q. 15. a. 2., de verit. q. 3 a. 2.), aniž však to na ujmu bylo jednotě Jeho poznání, neboť Bůh poznává vše jediným obrazem intelligibilním, kterýž jest bytnost jeho; množství pak (poznání) nedotýká se poznání sama, nýbrž předmětů poznaných (Contra gent. l. 1. c. 53. 54., Sum. theol. 1, q. 15. a. 2.). Bůh jest vůle naprostá (S. theol. 1, q 19. a. 1., Contra gent. l. 1. c. 72 sq.), jenž sebe nutně chce jako cíl (S. th. 1, q. 19. a. 2.), ostatní bytosti jako prostředky k cíli svobodně (l. c. a. 3.). Bůh jest láska (Contra gent. l. 1. c. 91., S. theol. 1, q. 20. a. 1. 2.), spravedlnost a milosrdenství (S. theol. 1, q. 21. a. 1.) Bůh jest život věčný (Contra gent. l. 1. c. 97. 98. 99, S th. 1, q. 18. a. 3.), nejvyšší blaženost (Contra gent. l. c., c. 100. 101. 102., S. theol. 1, q. 16. a. 1. 2.). Vtomný život Boží, ač jest jednotný sám o sobě, přece jest trojnásobný; vykonává se ve věčném plození Syna od Otce, a ve věčném vycházení Ducha sv. z obou zároveň. V Bohu pak dvojí »vycházení« lišiti dlužno: a to se strany poznání; poznáváť Bůh sama sebe a vychází, plodí se ku podobnosti v jednotě s ním zůstávající myšlenka o Sobě samu — Slovo Boží; rovněž přivodí i výkon vůle, v něžto Bůh sama Sebe chce, vycházení lásky ne jako plození, ale jako snažení se či pohybování se k Sobě samu — dechnutí — Duch sv. — při čemž milovaný předmět v podmětu milujícím zůstává, podobně jako výkonem poznání předmět poznaný jest v podmětu poznávajícím (Sum. theol. 1, q. 27. a. 3. 4.). V duchu lidském obráží se život Trojjediného Boha, neboť i člověk mluví v poznání svém slovo vnitřní, jímžto předmět myslí, a též z jeho vůle vychází láska

k tomu, co poznává a co k sobě mluví (S. theol. 1, q. 93. a. 6). Bůh jest naprostá moc — jest všemohoucí (S. theol. 1, q. 25. a. 3.), Onť vše stvořil, řídí a zachovává.

e) V kosmologii[1]) učí Tomáš Akv., že jest Bůh všeobecná, první příčina všeho bytí a sice nejen jako první hybatel, nýbrž jako tvůrce, který z ničeho (Summa theol. 1, q. 45. a. 1.) celý svět, všechny bytosti celé dle formy a dle hmoty v byt uvedl (S. th. 1, q. 45. a. 2.; Contra gent. l. 2. c. 16; de potent. q. 3. a. 1.). Stvoření jest čin vůle Boží naprosto svobodný (De potent. q. 3. a. 15.). Tvůrčí síla jedině Bohu přísluší (S. th. 1, q. 45. a. 5.), takže mimo Boha není síly a činnosti tvůrčí, není tvůrčích činitelů prostředečných (Contra gent. l. 2. c. 21.) Pohyb a proměna následují teprv po stvoření; kon stvoření sám jest bez času, bez postupu, jest okamžitý (Contra gent. l. 2. c. 19.). Stvoření z ničeho (ex nihilo) může sice rozumem apodikticky dokázáno býti, avšak nikoli stvoření po ničem (post nihilum), t. j. v čase určitém. Neboť svět skládající se z látky a formy nemohl vyplynouti z Boha, jsa od něho rozdílný; avšak že svět stvořený nutně počátek míti musí, rozum apodikticky dokázati nemůže, ač důkazy strany protivné pravděpodobnost zjednati mohou. Chtěli-li bychom počátek světa přesně dokázati, mohl by důkaz tento vycházeti buď ze stvořeného světa sama, aneb z účinkující příčiny světa, vůle Boží. Aby však co do světa důkaz přesný byl, musil by vycházeti od bytí věcí stvořených, avšak toto bytí samo o sobě odezírá ode všech stránek jedinečných, ode všech určitostí časových, tedy i od jestoty jejich; není tedy stanoviska, s něhož bychom vůbec o bytí těchto bytostí ve světě souditi mohli, nemůžeme tedy také souditi, zda bytosti ty své bytí započaly čili nic. Co do vůle Boží jen tenkráte bychom na počátek světa souditi mohli, kdyby Bůh nutně byl svět stvořil; On však stvořil jej vůlí naprosto svobodnou a svo-

[1]) Srovn. Dr. Jos. Pospíšil, Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského část druhá: Kosmologie, odd. 1. a 2., Brno 1897.

bodná vůle Boží rozumem vyzpytována býti nemůže. Tudíž i v tomto odnášení rozumu lidskému odňata jest možnost, provésti důkaz nezvratný, že svět počal býti. Může však nám svobodná vůle Boží zjevením sdělena býti, na němž se víra zakládá. Že svět počátek má, věříme věrou (Summa theol. 1, q. 46. a. 2. »Mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.«) Účel stvoření jest dobrota Boží, která bytostmi stvořenými jeviti se má — optimismus. Nejvyšší důvod mnohosti a různosti tvorů hledati jest v dokonalosti Boží, jež takto v nich obrazně se jeví (Contra gent. l. 2. c. 45.). Bytosti stvořené se vzestupně rozčleňují: v živly, tělesa smíšená, rostliny, zvířata a lidi. Bůh prozřetelností řídí a zachovává bytosti (S. th. 1, q. 103. a. 1.; Contra gent. l. 3. c. 65. 66.), i jest všeliké jejich působení a všelikou činnost jejich odvoditi z činnosti Boží (Contra gent. l. c., c. 67.), takže se mají k činnosti Boží jako příčiny nástrojné ku příčině hlavní (Contra gent. l. 1. c. 44.). Tím však neruší se činnost bytostí samých. V bytostech rozeznávati jest bytost samu a sílu, kterouž působí. Jako nástroj vlastní silou a činností účinek působí, ale tak, že jeho síla a činnost sama opět podmíněna jest silou a činností toho, kdo nástroje k provedení účinku používá: tak i síla a činnost bytostí podmíněna jest silou a činností vyšší, pod níž stojí, totiž Boží (Contra gent. l. 3. c. 70.). Bůh spolupůsobí i s vůlí lidskou. Svoboda vůle se tím však neruší, neboť Bůh působí všude tak, jak to přirozenosti oné činnosti stvořené, kterou činností svou podmiňuje, přiměřeno jest. Činnost vůle lidské jest však bytně svobodná; tudíž působí na ni Bůh vlivem svým též jako na svobodnou a nikoliv jako na nutnou činnost (Contra gent. l. 3. c. 148.).

f) Co do psychologie[1]) hájí Tomáš Akv. nauku, že jest duše prvotným principem života fysicky ústrojného (Summa theol. 1, q 75. a. 1.). Dlužno rozeznávati duši vyživující (vegetativní), cítící (sensi-

[1]) Srovn. Dr. Eugen Kadeřávek, Psychologie, dědictví svatého Prokopa v Praze 1891.

tivní: u zvířat) a rozumovou (intellektivní: u lidí). Duše není těleso, nýbrž kon, forma těla (Contra gent. l. 2. c. 65.), neboť co tělesno jest, jest dělitelno a předpokládá princip tělesný a tento opět jiný princip tělesný, až se přijíti musí ke principu, který není tělesný, a to jest duše. Dvě tělesa nemohou současně býti v tomže prostoru; duše však jest v celém objemu živého těla; tedy sama není tělesna. Toliko duše intellektivní jest nehmotná subsistence; duše vegetativní a sensitivní, jakmile odloučeny jsouce od duše intellektivní jako zvláštní principy životné působí v organismech rostlinných a živočišných, jsou sice formalně a pomyslně od těla odlišné, poněvadž jsou forma či kon jeho, avšak v činnostech svých a tudíž i ve své jestotě realné jakož i u vzniku svém vázány jsou na hmotu tělesnou, neboť co nemůže působiti samo pro sebe, nemůže též býti samo pro sebe. Jsou tedy sice nehmotné, avšak nikoli subsistentní (Sum. theol. 1, q. 75. a. 3). Duše jest netělesná, duchová, což vysvítá z její činnosti, t. j. z myšlení, které jest od těla a ústrojí neodvislo, jakož i ze sebevědomí, že rozum vrací se sám k sobě, čině sebe sama a činnost svoji předmětem svého poznání a myšlení, kdežto žádná činnost tělesná nemůže vztahovati se na sebe samu a vlastní princip svůj (Contra gent. l. 2. c. 49.). Jaká však jest činnost, taková jest i podstata (agere sequitur esse). Jsouc duše nehmotna jest i fysicky jednoducha (Contra gent. l. 2. c. 72.), nikoli však metafysicky, neboť i ona jest složena z bytnosti a bytí, z potence a konu, ze přirozenosti a podkladu (l. c. c. 52.). Jako všechny ostatní bytosti duchovní jest duše bytně jedinečná; každý člověk má svou vlastní jedinečnou duši (Sum. th. 1, q. 76. a. 2.). Nejsouc složena ze hmoty a formy jest duše lidská také neporušitelna (De anima, q un. art. 14.; Contra gent. l. 2. c. 55.) a nesmrtelna (Contra gent. l. 2. c. 79.), a jsouc co do myšlení a vůle od těla neodvisla, může i po oddělení od těla samostatně bytovati, a skutečně také bytuje, jak nás poučuje vrozená přirozená touha po stálém trvání a žití, jež marna býti nemůže (De anima, q. un. a. 14.; Contra gent. l. 2. c. 79.; Summa theol. 1, q 75. a. 6.). Duše od těla od-

loučené poznávají bytosti přirozené intelligibilními obrazy od Boha v ně se vlévajícími, avšak ne odlišně a dle zvláštních forem jejich, nýbrž jen všeobecně, nejasně (Summa theol. 1, q. 89. a. 3.). Jednotlivé bytosti tohoto světa poznávají oněmi obrazy jen potud, pokud k jednotlivým ve bližším poměru jsou, buď že je poznaly dříve, když v těle byly, buď že jakous náklonnost k nim mají a rozpoložení přirozené, buď že Bůh tak nařídil, při čemž místní vzdálenost žádné nečiní překážky (Summa theol. 1, q 89. a. 4 7.) Duše není, jak Platon učil, pohybovatelem těla, nýbrž jest podstatnou formou bytosti lidské, takže tělo a duše bytnou jednotu tvoří (Contra gent. l. 2. c. 57.; Summa theol. 1, q. 76. a. 1.). Jako však v přírodě viditelné každá forma vyšší zahrnuje v sobě nižší (podřízené) v potenci, tak i duše intellektivní jako forma vyšší obstihuje duši vegetativní a sensitivní virtualně, a proto náležejí úkony vegetativní a sensitivní v člověku rovněž tak duši intellektivní jako činnost myšlení a chtění (Summa theol. 1, q. 76. a. 3.). Jako forma těla svou celou bytostí jest ovšem duše v těle všude přítomna, avšak dle svých potencí vegetativních a sensitivních jest vázána na určité ústrojí a na to jest i její přítomnost omezena (In lib. sent. 1. dist. 8. q. 5. a. 3). Ústřední sídlo potencí vegetativních jest srdce, sensitivních mozek; potence intellektivní jest bezústrojná (Quodl. 4. q 2. a. 3.). Duše nemůže býti výronem (emanatio) podstaty Boží, poněvadž bytost Boží jest jednoducha a neviditelna. Rovněž mylna jest theorie, jakoby praeexistovala duše před spojením s tělem, neboť jsouc podstatnou formou těla, nemohla by před spojením s ním tvořiti druhu dokonalého a nedá se mysliti, že by Bůh přirozenosti nedokonalé byl stvořil (S. th. 1, q. 90. a. 4.); také nepovstávají duše cestou plození, neboť tak vznikají jen takové formy, jež ve svém bytí a v činnosti své celé vázány jsou na ústrojí tělesné, jako duše vegetativní a sensitivní, jež nejsou schopny činnosti nadústrojné (Quodl. 9. q. 5. a. 11.); duše vznikají stvořením a to tenkráte, když s příslušnými těly se spojují (De potent. q. 3. a. 9.). Jen Bůh může duše stvořiti, neboť jen jemu přísluší moc tvůrčí, jež jest nesdělitelna (Contra

gent. l. 2. c. 87. sq.). Stvoření duše nastává teprve, když embryo již jakéhosi vývinu dosáhlo, neboť duše jest skutečností (entelechií) těla ústrojného, může tedy v embryu, dokud nedosáhlo jistého stupně vývinu organického, býti toliko v potenci a nikoli ve skutečnosti (Contra gent. l. 2. c. 89.). S počátku žije embryo životem toliko vegetativním a má též duši pouze vegetativní; na to ruší se forma vegetativní, a na její místo nastupuje duše sensitivní, kteráž vegetativní dle potence v sobě chová; konečně na vyšším ještě stupni útvaru organického i forma sensitivní bývá zrušena a na její místo nastupuje duše rozumná (intellektivní), která nadále zůstává jedinou podstatnou formou těla, poněvadž i obě podřízené duše v síly proměněné v sobě obsahuje (Quodl. 1. a. 6.; Contra gent. l. 2. c. 89.). — Mohutnosti duše liší se realně od sebe dle činnosti, jež jest podmíněna předměty, k nimž se nesou (S. th. 1, q. 77. a. 3.). V oboru duše vegetativní jest lišiti sílu živnou (nutritiva), vzrůstnou, (augmentativa) a plodivou (generativa); v oboru duše sensitivní: síly postřehující (apprehensivae) — smysly, a to vnější, jichž jest patero, a vnitřní, jichž jest čtvero: smysl obecný (sensus communis), obrazivost, rozvaha (vis aestimativa) a paměť — pak síly pohybující (motores), z nichž nejdůležitější jsou mohutnosti žádací, které jsou opět buď žádostivé (concupiscibiles), neb odpudivé (hněvivé, irrascibiles). K žádosti smyslné náležejí nálady mysli (passiones), jež vášněmi (affectus) zoveme (De pot. animae c. 5.).

V duši intellektivní jest rozeznávati dvě bytné mohutnosti: rozum a vůli. Činnost rozumu podmíněna jest habitem principů (habitus principiorum) a dle toho, jsou-li principy ty povahy theoretické neb praktické, pohybuje se v oboru buď theoretickém neb praktickém. Z toho plyne pojem synterese a svědomí. Přirozený habitus nejvyšších principů praktických sluje synteresis; není tedy mohutností zvláštní (Sum. th. 1, q. 79. a. 12.). Synterese není svědomí; ale toto jí jest podmíněno. Svědomí není rovněž mohutností zvláštní, aniž jest habitus, nýbrž toliko činnost, kon a to kon applikace principů prak-

tických na skutky jednotlivé (S. theol. 1, q. 79. a. 13.; De verit. q. 17. a. 1.). Vůle jest mohutností žádací jako nutný následek mohutnosti poznávací (S. th. 1, q. 80. a. 1.) a liší se od smyslné mohutnosti žádací netoliko dle předmětu formalního, nýbrž i dle způsobu své činnosti. Vůle nebývá určena k činnosti předmětem v poznání se naskytujícím, nýbrž ona určuje je sama. Vůle jest bytně mohutností sebeurčení; není potence ústrojná jako žádací mohutnost smyslná, nýbrž potence nadústrojná (l. c.). Vůle tak dalece hýbána jest rozumem, jak dalece jí tento dobro poznané jako cíl jejího snažení představuje (non per modum causae efficientis movet intellectus voluntatem, sed per modum finis; Contra gent. l. 1. c. 72.). Na obrat pohybuje vůle rozum a sensitivní mohutnosti duše per modum agentis. Toliko síly vegetativní nejsou podřízeny přímému vlivu vůle (S. th. 1, q. 82. a. 4. c.). Sv. Tomáš rozhodně hájí přednost rozumu před vůlí; jenom tenkráte má vůle převahu nad rozumem, když jest dobro, k němuž se vůle nese, výbornější a vyšší než duše sama. Tak jest láska k Bohu vyšší než poznání Boha. To však má platnost jen vztažnou; jinak jest o sobě rozum vyšší než vůle (S. th. 1, q. 82. a. 3.) Svoboda vůle zaručena jest sebevědomím, jakož i tím, že bez vůle svobodné není možna ani zásluha, ani vina, ani odměna, ani trest (S. th. 1 q. 83. a. 1.; De verit. q. 24. a. 1.).

Psychologie učitele andělského jest mistrovské dílo, zbudované jak na základech nejlepších názorů myslitelů starověku tak i na vlastních duchaplných pomyslech ducha-velikána, pravdou křesťanskou osvíceného [1])

g) V ethice poslední cíl člověka stanoví za základ celé soustavy. Poslední cíl všeliké bytosti jest dobro; posledni nejvyšší cíl jest Bůh sám (Contra gent. l. 3. c. 16. 17.) Nejvyšší poslední cíl člověka záleží v připodobení se Bohu, což jest také jeho nejvyšší dokonalostí a blažeností (S. th. 1, 2. q. 3. a. 2.). Bla-

---

[1]) Srov. Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichstaett, 1860.

ženost nemůže záležeti v majetku a bohatství, neboť tyto nejsou než prostředky k účelům jiným (Contra gent. l. 3. c. 30.), aniž záležeti může v požitcích smyslných, neboť nejsou člověku výlučně vlastní (S. th. 1, 2. q. 2. a. 5), ani ve slávě a cti, neboť nejsou trvalé a jisté (Contra gent. l. c. c. 29.), konečně nemůže záležeti ani v konání mravních ctností, neboť tyto směřují k nejvyššímu cíli, jsou tedy prostředkem; nýbrž záleží jedině v dokonalém poznání Boha patřením naň (S. th. 1, 2. q. 3. a. 8.), jehož nelze dosáhnouti ani přirozeným demonstrativním poznáním ani poznáním věrou (Contra gent. l. 3. c. 39. 40.), nýbrž teprve poznáním nadpřirozeným, spekulativním na věčnosti (l. c. c. 52.). S tímto poznáním, s nímž spojena jest blaženost věčně trvající, souvisí nerozlučně a nutně i láska k Bohu jako sousledek (S. th. 1, 2. q. 4. a. 4.). Dobro ve smyslu předmětném jest vše to, co způsobilé jest, aby bytost nějakou zdokonalilo a kteráž také po něm jako cíli svém touží, čili jest shoda věci co do bytnosti a činnosti s řádem od Boha stanoveným, se zákonem Božím (In l. sent. 2. dist. 34. q. 1. a. 2.); dobro ve smyslu podmětném jest totožno s pojmem dokonalosti Opak dobra jest zlo, jež ve smyslu podmětném jako pozbavení toho, co by která bytost přirozeně a řádně míti měla a míti mohla, vymeziti lze (Contra gent. l. 3. c. 7.) Každá podstata jest sama o sobě dobrá; zlo mravní povstává tím, že se vůle v činnosti své řádu mravnosti nedrží, nýbrž od něho se uchyluje (ab ordine deficit); z toho plyne. že podmětem zla vždy dobro jest (De malo. q. 1. a. 2). Dobro zlem nikdy zcela porušeno býti nemůže. Ovšem jestiť zlo i pozbavením (privatio) i porušením (corruptio) dobra, nikdy však nemůže zlo pokročiti tak, aby dobro úplně porušilo, jelikož by již podmětu pak nemělo, v němž by trvati mohlo; s dobrem i zlo samo zmizeti by musilo (Contra gent. l. 3. c. 12.), čímž moderní pessimismus jest vyvrácen. Z toho také seznati lze, jak bezdůvodno a nesmyslno, připouštěti jakési »zlo nejvyšší«, jež bylo by principem všeho zla, na příklad osud (l. c. c. 15.). Zlo jest vždy mimo úmysl, neboť bytosti rozumné a svobodné přirozeně touží a

snaží se po zlu ne jako po zlu, nýbrž proto, že se jim dobro býti zdá (ratione boni) (l. c. c. 4.). Jen skutky svobodné, ze sebeurčení pocházející, skutky lidské (actus humani) podléhají příčetnosti. Jejich mravní hodnota závisí na předmětu, okolnostech a účelu (S. th. 1, 2. q. 18. a. 2. c). Norma mravnosti jest dvojí; bližší normou jest rozum, vzdálenější zákon Boží (S. th. 1, 2. q. 19. a. 4.). Aby skutek prostě dobrým nazván býti mohl, musejí předmět, účel a okolnosti dobré býti; schází-li jedna toliko z podmínek těch, není již skutek mravně dobrý. Mravně zlým však jest skutek již tím, když s jedné stránky zákonu Božímu odporuje, byť i v obou ostatních s ním se snášel úplně. Odtud i známá věta: »Bonum ex integra causa, malum autem e quolibet defectu« (S. th. 1, 2. q. 19. a. 6.). Účel neposvěcuje prostředkův (S. th. 1, 2. q. 19. a. 7. ad 3.). Při skutcích indifferentních záleží mravnost na účelu (l. c. q. 18. a. 8. c.). Skutek zevnější zvyšuje dobrotu a zlobu skutku jen potud, že buď jest námětem opětování konu vnitřního, aneb jej co do trvání prodlužuje, aneb důsažnost jeho zmocňuje (l. c. q. 20. a. 4. c.) Blaženosti dosahujeme ctností. Ctnosti dělí se na rozumové a na ctnosti mravní (S. th. 1, 2. q. 58. a. 3.). Prvé potud ctnostmi se zovou, pokud možnost dobré činnosti podmiňují; vlastní ctnosti v přesném a dokonalém smyslu slova jsou ctnosti mravní. Ctnosti rozumu spekulativního jsou: moudrost, věda a vhled (intellectus); rozumu praktického: umění a opatrnost. (S. th. 1, 2. q. 58. a. 3. ad 1.). Ze ctností mravních vynikají ctnosti základní, stěžejné: opatrnost, střídmost, spravedlnost a statečnost, v nichž všechny ostatní ctnosti jsou obsaženy (S. th. 1, 2. q. 61. a. 2. c.). Každá ctnost mravní jest jaksi uprostřed dvou protiv: nadmíry (excessus) a nedostatku (defectus) (l. c. q. 64. a. 1.). Ctnosti, jichž cvičením nabýváme, slují nabyté; vedou nás ke blaženosti, jež v tomto životě umožněna jest. Ke blaženosti nadpřirozené vedou ctnosti vlité, z nichž jsou předem tak zvané ctnosti theologické: víra, naděje a láska (S. th. 2, 2. q. 23. a. 8.). Za vlivu ctností člověk dvojím směrem bráti se může, buď rozjímá-

ním pravdy (kontemplace) aneb vnější činností (S. th. 2, 2. q. 180. a. 2. 4.).

h) Vědu státní zakládá sv. Tomáš na zásadě, že jest člověk bytostí společenskou a politickou (De regimine principum, opusc. 20. l. 1. c. 1.). Aby společnost k cíli, ku kterému spojení společenské dle přirozenosti své zaměřuje, vedena byla, jest potřebí hlavy. Nejužší a základní společnost jest společnost rodinná, která se přirozeným způsobem rozšiřuje v obec a obec zase ve společnost státní. Směřuje-li vláda k dobru obecnému, jest spravedlivá, směřuje-li pouze ku prospěchu vlastnímu, jest nespravedlivá. Vláda spravedlivá jest buď monarchie (jednovláda), buď aristokracie (vláda šlechty), buď republika (politia), je-li v moci lidu. Monarchie může se zvrhnouti v tyranii, aristokracie v oligarchii a republika v demokracii (l. c.). Podstatným účelem státu jest ustálení a všestranné zachování míru, což tím podstatně podmíněno jest, aby se strany státní autority práva všech členů společnosti státní zaručena a hájena a spravedlnost všestranně ku blahu celé společnosti třímána byla (De reg princ. l. 1. c. 2.). Monarchie jest nejlepší a nejvýbornější formou státní, tyranie pak nejhorší a neštěstí největší, jež stát postihnouti může (l. c. c. 5). Vzpoura není nikdy oprávněna. Vybočí-li tyranie, nemůže přece ani jednotlivcům ani lidu vůcec býti dovoleno, aby tyrana odstranili násilně (l. c. c. 6). Jen cestou práva může od autority veřejné proti tyranu postupováno a osvobození ode jha jeho způsobeno býti. Kde tedy přísluší lidu právo volby panovníka a tento se zavázal základním zákonem státním neb kapitulací, jak panovati má, může lid po právu, ústavou státní předepsaném, moc mu odňati neb omeziti, provozuje-li vládu tyranskou; přísluší-li někomu vyššímu dávati lidu panovníka, jest k němu stížnost donésti a pomoci od něho očekávati; není-li vůbec proti tyranu pomoci lidské, poněvadž vražda a vzpoura proti němu dovoleny nejsou, nezbývá leč záležitost Bohu zůstaviti, jenž v pravý čas pomoci poskytne, jíž blaho lidu poddaného vyžaduje (l. c.). Pa-

novník vládne lidu jako služebník Boží a očekávati musí odměnu od Toho, jehož místo zastupuje. Čím větší jest ctnost panovníkova, tím větší odměna jí též náleží (l. c. c. 9). Činnost panovníkova čeliti má jednak k ustálení řádu státního, jednak k řízení a spravování státu v mezích řádu tohoto (l. c., c. 13.). Jest mu tedy pečovati o mír v lůně společnosti, vésti lid k dobrému jednání a starati se, aby si poddaní dostatečných statků časných opatřiti mohli, by ctnostně žili bez překážky. Nad to jest mu péči míti o potřebné orgány státní, o přiměřené zákony, jest mu stanoviti přiměřené odměny a tresty pro plnitele a přestupitele zákonů státních; posléze pak hájiti a chrániti poddané proti nepřátelům vnitřním a vnějším (l. c., c. 15.)

Konečně sv. Tomáš vše, co jakýmkoli způsobem ku filosofii se nese, takovým důvtipem, takovou přesností, důkladností a tak všestranně pojednává, že díla jeho i dnes na vyvrácení bludů moderních hojně používána býti mohou. Neníť to soustava, která by spočívala pouze na hypothesách subjektivních; spíše zakládá se ve všech částech svých na pevném základě nauky církevní, takže v úplné, sečleněné a důsledné jednotě této theorie též nezměnitelná jednota a všestranná harmonie učení církevního se odráží. Nad to vše, co veledílo duchův od počátku badání filosofického pravdy sneslo, v tuto soustavu jest přijato a v živou jednotu její sloučeno; a naopak vše bludné, co se průběhem vývinu filosofie na povrch dostalo, odtud vyloučeno jest.[1]) Nejvelkolepějšího upotřebení došla soustava thomistická v nesmrtelné »Božské komedii« Danteově († 1321). Římští papežové, popředně Lev XIII. v encyklice »Aeterni Patris« ze dne 4. srpna 1879, velebí soustavu doktora andělského a odporučují tuto zlatou moudrost veškerému křesťanstvu. Není divu, že tokem času již v 18. století kolem 700 kommentářů k dílům Tomášovým známo bylo. Počet tento v nejnovější době ještě vzrostl, kdy výzkumy nové jednak ve světle nauky thomistické kritice se podrobují, jednak na zá-

[1]) Dr. Hlavatý l. c. str. 345.

kladech učitelem andělským položených utěšeně rozvíjí se novější filosofie křesťanská, jež i z moderních idejí přijímá, co zdravý rozum ze studnice pravdy cestou zkumnou vyvážil.

F) *Sv. Bonaventura*, Jan Fidanza, narozen r. 1221 v Bagnaree ve státě církevním, vstoupil do řádu františkánského a studoval v Paříži, kdež byl žákem Alexandra Halenského. Brzy stal se sám učitelem theologie v Paříži; později zvolen za generála řádu a konečně jmenován papežem Řehořem X. kardinálem. Zemřel za všeobecného sněmu Lyonského r. 1274. Poctěn byl titulem doktora serafinského a vyrovná se co do velkoleposti myšlenek, co do hloubky pojímání a soudnosti samému Tomáši Akvinskému, od něhož však se v některých bodech uchyluje.

Tak učil, že i bytosti duchové, andělé a duše lidská, z látky a z formy se skládají, jak tomu již dříve Avicebron a Alexander Halenský byli učili. Formou se zajisté duše uskutečňuje; skutečnost pak musí míti nějaký podklad, jímž jest všude látka.

Dále tvrdí oproti sv. Tomáši, že svět musí míti počátek a že lze pravdu tuto z rozumu jistě dokázati. Neboť nemožno nazvati věčným, což má jestotu, jíž nejestota předcházela. Svět však má skutečně takovou jestotu, jíž nejestota předcházela, neboť svět stvořen jest od Boha z »ničeho«. Toto nic nemožno si však mysliti jako látku, z níž by byl Bůh svět stvořil; nýbrž jest tu patrně rozuměti sledný pořad, že totiž napřed ničeho nebylo a pak že něco způsobeno jest tvůrčí příčinností Boží. Má tedy svět jestotu, jíž nejestota předcházela. Je-li tomu tak, pak jest s odporem tvrditi, že by svět věčný a bez počátku byl. Ostatně není látky věčné a čím vyšší jest příčina, tím více musí se dokonalost její jeviti v účinku; látku a formu světa nemohla stvořiti leč příčina nejvyšší a nejdokonalejší, jakou jest Bůh.

Nauky scholastické uložil Bonaventura popředně ve svém kommentáři k sentencím Petra Lombardského. K těmto naukám přidal však mystiku a vyniknul obzvláště na poli tomto, navázav na Hugona a Richarda od sv. Viktora. Vycházeje od lišení

mohutností duševních dle svých předchůdců v obrazivost (cogitatio), v rozum (meditatio) a ve vhled (contemplatio), nastiňuje v »Itinerarium mentis ad Deum« způsob, jak kontemplace od nejnižšího stupně k nejvyššímu pokračuje. Podmínkou jest ovšem milost Boží svrchu, a se strany člověka život ctnostný a vroucí modlitba. Kontemplace pak béře se touže cestou, jak i poznání naše pokračuje. Jest nám popředně upoutati pozornost ke světu hmotnému, abychom v něm pozorovali stopy Boží; pak jest se nám do vlastního nitra vrátiti a pozorovati tak Boha, pokud se nám v duši jako obrazu Božím jeví; konečně jest nám pozvednouti zraku bezprostředně k Bohu, abychom Jej sama o sobě uvažovali. Každý z těchto tří stupňů třídí se opět ve dva stupně, takže celkem šestero jest stupňů, jimiž se kontemplace uskutečňuje.

G) *Jan Duns Skotus*, rodem Irčan, mnich františkánský (1274—1308), studoval v Oxfordě, kdež již ve 23. roce věku stal se učitelem theologie; později učil za velikého návalu žactva v Paříži a konečně v Kolíně nad Rýnem, kdež i umřel. Vynikal ostrovtipem a duchem kritickým, jenž často i v malichernosti vybočoval. Dostalo se mu čestného názvu »doctor subtilis«. Vystoupil proti Tomáši Akvinskému, tehda všude oslavovanému, některé jeho nauky — zvláště o všeobecninách — potíraje, ač ho nikde ve svých spisech výslovně nejmenuje. Lépe se mu dařilo v kritice negativní nežli ve zdůraznění vlastní nauky positivní. Proto není jeho soustava tak zaokrouhlena a ucelena jako soustava doktora andělského. Sloh spisů jeho je drsný, pochod myšlenek neurovnaný, takže četba spisů jeho daleko neskýtá toho duševního příjemného požitku jako četba spisů Tomášových.

Díla jeho vydána jsou v Lyonu o 12 velikých svazcích foliových. První čtyři svazky obsahují kommentáře k Aristotelově logice, fysice, metafysice a knize o duši lidské. Ve třetím svazku mimo to jsou umístěny menší traktáty »de rerum principio« a »theoremata subtilissima«. Svazek pátý až desátý zaujímají výklady ku sentencím Petra Lombarda, hlavní to dílo Sko-

tovo, svazek jedenáctý jest podrobný kommentář od jeho žáků vydaný; konečně svazek dvanáctý obsahuje »Quaestiones quodlibetales«.

a) Dle Duns-Skota jest materie trojí: »materia primo prima,« »materia secundo prima« a »materia tertio prima.«

»Materia primo prima« jest čirá a pouhá látka beze vší formy a proto také úplně beztvarná. Tato látka není však pouhou nicotou, nýbrž takou jestotou, která k nicotě nejvíc se blíží. »Materia primo prima« jsouc úplně bez formy, nemá sice žádné skutečnosti, jest však všeobecným a jednotným substrátem všech stvořených věcí a sice jak hmotných tak i duchových (De rer. princ. q. 8. a. 3. n. 19).

»Materia secundo prima« jest látka, která jest podmětem vzniku a zániku. Tato látka není však více čirou, nýbrž má svou určitou formu, která rozličně se měníc, touto svojí změnou vznik a zánik způsobuje. Každá věc, která vzniká a zaniká, skládá se takto ze dvojí části, a sice z látky, »materia secundo prima« zvané, a z formy. Kdykoli se věc mění, zůstává »materia secundo prima« tatáž, jen forma se mění. Má tedy tělo lidské dle Duns-Skota mimo formu duše ještě svou vlastní formu (De rer. princ. q. 8. a. 3. n. 20).

»Materia tertio prima« jest hmota sama, na niž člověk svou činností působí a touto činností rozličně ji vytváří, ku př. kámen, z něhož kameník zhotovuje sochu.

Podle Duns-Skota jest prvo-prvá látka všem stvořeným věcem společna a nabývá teprv rozličnými formami určitého tvaru a tím také objektivní konkretnosti. Rozdíl mezi hmotnými a duchovými bytostmi, jakož i mezi jednotlivými hmotnými bytostmi záleží výhradně jen v různých formách, které všeobecnou, neurčitou, všem bytostem stvořeným společnou prvo-prvou látku teprv místněji určují a tak různost jejich podmiňují. Z toho plyne, že jest ve věcech dvojí jednota: bytná všeobecná, pozůstávající z látky prvo-prvé aneb druho-prvé a z formy individující či individualnosti numerické. Poněvadž

všeobecná bytnost před individualností předchází, nemůže dle Duns-Skota rozdíl býti pouze logický, nýbrž musí býti věcný, nikoli však v tom smyslu, jakoby všeobecná bytnost a individualnost od sebe se lišily jako věc a věc, neboť jedinec není jinou věcí než bytnost všeobecná. I nezbývá leč rozdíl tento sobě mysliti jako dvě reality jedné a téže věci, pokud táž věc má jinou realitu jakožto všeobecná bytnost a jinou realitu jako konkretní individuum. Rozdíl tento, jenž mezi rozdílem logickým a věcným stojí, nazývají Skotisté rozdílem formálním (In 2. lib. sent. dist. 3. q. 6. a. 15.).

Tak chtěl Duns-Skotus uhájiti realnost všeobecnin již před pomyslem a také i skutečný objektivní byt individuí. Než formální rozdíl jest v logice neslýchaný. Buď totiž věc jednoduše proti sobě stavíme a s jiného hlediska ji pozorujeme, a pak jest rozdíl logický, aneb dvě věci či více věcí v jakémkoli vzhledu od sebe různých lišíme — a pak jest rozdíl věcný. Střední nějaký rozdíl jest nemožen. Z toho pak následuje, že rozdíl, jejž činí Duns-Skotus mezi bytností věci všeobecnou a její individualností, není již více formální, nýbrž věcný; takže by byl poměr bytnosti ku individualnosti poměrem podstaty ku případnostem, a individua neměla by své vlastní, samostatné a nesdělitelné bytnosti, nýbrž byla by jen případnostmi jedné a téže všeobecné bytnosti, různě v nich se jevící. Nauka skotická, jež formalismus se zove, od výstředního realismu, tak jak v platonismu se jeví, tím se toliko liší, že podle Platona ideje či bytnosti věcí mimo jedince ve své všeobecnosti skutečný byt mají, kdežto podle Skotistů bytnost v jednotlivých věcech jakožto všeobecnost v individualnosti existují.[1])

b) Neporušitelnost a nesmrtelnost duše nelze z rozumu dokázati, nýbrž jest pravdou víry; neboť kdyby byla jestotou per se a byla od těla ve své jestotě neodvisla, pak by ani jestoty své

---

[1]) Srovn.: Dr. Jos. Pospíšil, Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvin., část I., str. 207–213, Brno 1883.

tělu nemohla sděliti; je-li však tomu per se esse rozuměti na rozdíl od in alio esse, pak náleží toto per se esse i jiným formám, a proto nelze z toho souditi na nesmrtelnost duše. Podobně počíná si Duns-Skotus i vzhledem k ostatním rozumovým důkazům pro nesmrtelnost duše.

d) Vůle určuje se sama o sobě naprosto svobodně a od předmětu neodvisle ke svým konům — čirý indifferentismus. Vůle má přednost před rozumem, ne však naopak, jak Tomáš Akvinský učil. Rozum nepohybuje vůli, nýbrž představuje jen vůli předmět žádosti hodný; slouží tedy vůli, kdežto vůle vládne rozumu, pudíc jej, aby se buď ku předmětům poznání obracel, aneb od nich se odvracel. Má-li pak vůle přednost před rozumem, následuje z toho, že nezáleží nejvyšší blaženost člověka v úkonu rozumu, v patření na Boha, nýbrž v úkonu vůle, v lásce Boží (Report. 4 dist. 49. q. 2. 20.).

Členové řádu dominikánského řídili se v naukách svých dle sv. Tomáše; Františkáni hájili názory Alexandra Halenského, sv. Bonaventury a Duns-Skota. Z toho vznikl vědecký zápas, jenž úpadek scholastiky částečně spoluzavinil.

20. Úpadek filosofie scholastické.

Nazýváme-li toto období filosofie úpadkem, chceme vyjádřiti tím v širším toho slova smyslu jen, že nejeví se literární produkce v oboru filosofie aristotelicko-scholastické tak četnou, jako v období předešlém, a že pěstitelé scholastiky drsnou mluvou latinskou, přepínáním syllogistické formy a scholastické methody jakož i zabíháním do otázek malicherných mnohým pěstění filosofické nauky, jak se jeví u heroů středověku, znechutili a tím jaksi umožnili, že duch vzpoury proti autoritě a nauce církevní ve století 14. a 15., jak viděti u Viklefitů a Husitů, dosti půdy naleznul, aby provedl úmysl svůj, s naukou církve katolické i základy filosofie řecké, o něž se opírala, v posměch a opovržení uvésti. V době této vyskytují se muži, kteří

přechod k filosofii moderní, na nových zásadách zbudované, připravovali, a dále spisovatelé a učenci, kteří trvajíce na starých zásadách, dle směrů dříve vyvinutých na nominalisty, realisty a mystiky se třídili. K prvému směru náleží

A) *Roger Bako* (1214—1294), Angličan, jenž v Oxfordě a v Paříži obzvláště studiemi přírodozpytnými se zabýval a v Oxfordě po té oblíbeným učitelem theologie se stal, uče zároveň řečtině, hebrejštině a arabštině a konaje studia o optice, chemii a astrologii. Pro své přemrštěnosti astrologické byl jako mnich františkánský od svých klášterních bratří r. 1278 u generála řádu obžalován a uvězněn, avšak od papeže Mikuláše IV. osvobozen. Napsal spis »Opus majus ad Clementem IV.«, kdež podává úplnou osnovu ke studiu optiky, astronomie a mathematiky. Následuje tak Alberta Velikého stanovil tu zásady, jež na dobu onu byly vynikající a vší úcty zasluhují. Největší váhu klade na zkušenost, bez níž není vědění dokonalého. Poznání demonstrativní z návěstí jen tenkráte vylučuje veškeru pochybnost, když byla pravdivost jejích cestou zkušenosti potvrzena. Na zkušenosti smyslové zakládají se vědy přírodní, na zkušenosti vnitrné, duchové v poslední instanci všechny vědy vyšší, nadsmyslné. Alberta Velikého a Tomáše Akvinského nazývá hochy, kteří stali se učiteli, dříve nežli se čemu důkladně byli naučili; a proto zavrhuje filosofii jejich. Roger Bako jest předchůdce empirismu. V astrologii tolik pochybil, že hvězdám vliv na osudy lidské připisoval, a tvrdil, že při všech důležitějších dílech potřebí jest astrologie o radu se potazovati (Epistolae de secretis artis et naturae operibus). To byly patrně názory pověrečné.

B) *Raymundus Lullus*, narozen r. 1235 na ostrově Majorce, zdržoval se napřed na dvoře krále Jakoba Arragonského, kdež dosti nevázaný život vedl, po té odebral se do samoty, kdež prý z osvícení Božího vynaleznul novou methodu, velké umění, dle něhož možno každému bez velikého namáhaní a přemýšlení zodpověděti si všechny otázky vědecké. Procestoval celou Evropu, jednak vyučuje své nové methodě, jednak

povzbuzuje knížata. by se snažila mohamedány na křesťanství obrátiti. Třikráte podniknul sám za tímto účelem výpravy do Afriky, kdež mnoho vytrpěl; při návratu z třetí výpravy zemřel následkem přestálých příkoří r 1315.

Spisy Lullovy vydány byly v Mohuči (1721—1742) v 10 svazcích. K jeho novému umění odnášejí se spisy: Duodecim principia philosophiae, Logica nova, De venatione medii, De conversione subjecti et praedicati, Rhetorica a Ars magna.

Celé »veliké umění« Lullovo záleží v tom, že sestavil mechanicky řadu pojmů, a to: devět podmětů, devět naprostých a devět relativních přísudků, devět ctností, devět neřestí a devět otázek. Tyto seskupil v podobě sedmi soustředních kruhů na sedmi točných kruhových plochách tak, že při otáčení každý z těchto pojmů buď pod ostatní sám anebo s kterýmkoli jiným mohl býti zařazen, z čehož povstaly rozmanité kombinace, z jakých pak rozličné otázky k tomu neb onomu pojmu se odnášející snadno mohly se rozluštiti. Jest samozřejmo, že celá methoda nic vědeckého do sebe nemá, a je s podivem, že až do 16. a 17. století někteří mužové »lullisté« luštěním kombinací těch se zanášeli.

Ze zastanců nominalismu uvésti jest

c) *Petra Aureolu*, františkána a učitele v Paříži († 1321), a *Viléma Duranda*, dominikána, rovněž učitele v Paříži a později biskupa z Meaux († 1332), kteří učili, že všeobecniny nejsou leč jen pomysly (conceptus), neboť ve skutečnosti bytují jen věci jedinečné. Proto je prý i otázka principu individuace zcela zbytečnou. Větší důležitosti nabyl

D) *Vilém z Okkamu*, vesnice to anglické, v Oxfordě a v Paříži žák Duns-Skota, později učitel v Paříži, kdež svými novotami nominalistickými a svým odporem proti autoritě církevní mnoho žáků přilákal. Ač františkán, přidal se ve sporu mezi Bonifácem VIII. a Filipem Krásným na stranu tohoto a hájil jej proti papeži Později přidal se k horlivcům svého řádu a kladl odpor rozhodnutím papeže Jana XXII., proti němuž vydal hanopis »Defensorium«. Když byl k zod-

povědnosti volán, utekl se svými přívrženci k Ludvíku Bavoru a podporoval jej v odporu proti papeži. Zemřel v Mnichově kolem r. 1347.

Z jeho spisů nejdůležitější jsou: Super libros sententiarum subtilissimae quaestiones, Quodlibeta septem, Summa logices, Quaestiones in libros Physicorum. Dostalo se mu názvu »Doctoris singularis«.

Učil, že všeobecniny nemají reality, že člověk jen jedince poznává, k čemuž smysly samy úplně dostačují. Tak klestil cestu sensualismu.

V psychologii hájil dualismus, totiž že duše sensitivní věcně různa jest od duše intellektivní, že k tělu náleží a s ním zachází. Dovozoval to z toho, že trvá boj mezi rozumem a smyslností. Mimo to tvrdil, že nelze z rozumu dokázati neporušitelnost a nesmrtelnost duše, jakož i jsoucnost Boží. Rozdíl mezi dobrem a zlem není prý vnitrný, nýbrž pochodí ze svobodné vůle Boží, aniž možno prý dokázati, že jest Bůh posledním, nejvyšším cílem vůle lidské. Popíral také, že by byl člověk s to, na Boha někdy patřiti. Aristotelovy kategorie jsou prý lišením slov a ne věcí; slova pak jsou libovolná, často klamná znamení. Nejlepší cestou poznání jest intuice, patření na vnitřní stavy duše, a co do světa zevnějšího, poznání zkusné na základě indukce.

Ze žáků Okkamových vynikl *Joannes Buridanus*, jenž jako rektor university pařížské r. 1358 zemřel a ve svých spisech »Summa de dialectica«, ed. Paris 1487 a »Compendium logices«, ed. Ven. 1489, důmyslně hájil determinismus intellektuelní, že totiž vůle poddána jest určujícímu vlivu rozumu co do předmětu svého snažení. Jestli však rozum dva předměty za dvě dobra vyšší uznává, nemůže prý vůle k činnosti vůbec pokročiti — (odtud snad v historii známý »osel Buridanův«, jenž stojí mezi dvěma otypkami a při tom bídně zcípá). Ač vůle jen to chtíti může, co za dobro vyšší rozum uznává, neruší se tím přece sebeurčení vůle, neboť vůle může voliti dobro nižší v jiné době; může pohnouti rozum, aby se naklonil k nižšímu dobru; může rozhodnutí své odložiti, až se dle okolností úsudek rozumu změní.

K Buridanu druží se *Pierre d'Ailly* (Petrus de Alliaco), napřed učitel filosofie a kancléř university pařížské, později biskup v Cambray a kardinál (1350—1425). Napsal kommentář k sentencím Petra Lombardského a traktát »de anima«. Celkem přidržel se zásad Okkamových; klade však větší váhu na zkušenost vnitrnou či sebepoznání, než na zkušenost smyslovou, jež jen tenkráte jisté poznání skýtati může, když jisto jest, že Bůh obyčejný řád přírodní a svoje spolupůsobení v daném případě a v určitém čase nezměnil.

Ačkoliv universita pařížská r. 1339 a 1340 zakázala učení Okkamovo přednášeti, přece udrželo se i nadále a *Gabriel Biel* († 1495), učitel theologie v Tubinkách a »poslední scholastik« ve svém »Collectorium ku čtyřem knihám sentencí« učinil pokus, aby všecky nauky Okkamovy v soustavu uvedl a proti námitkám obhájil. *Martin Luther* (1483—1546) a Melanchthon spisy jeho četli, ač Luther radil, aby se vůbec filosofie odklidila, neboť rozum, jsa následkem hříchu prvotného zatemněn, sám ničeho nezmůže. *Filip Melanchthon* (1497—1560) však brzy poznal, že se nové učení jejich bez filosofie neobejde a proto zvolil si Aristotela za vůdce.

Směru realistického a filosofie přírodní přidržovali se ve století 15. a 16.:

E) *Raymund ze Sabunde*, učitel lékařství a filosofie v Toulouse († 1437), jenž ve své knize »Theologia naturalis« celý obsah nauky křesťanské z přírody odůvodniti a také rozumem pochopiti se snažil, nevyjímaje ani tajemství, o nichž sice připouštěl, že by je rozum před zjevením nebyl vynalezl, avšak když zjeveny byly, že rozum lidský je dokázati může. Vyhnul se tak strohému racionalismu, nicméně nauka jeho přece racionalismem theosofickým zůstává.

F) *Mikuláš z Kues* (Nicolaus Cusanus), narozen r. 1401 v Kues, městečku na Mosele, studoval v Deventru a pak v Padově práva, mathematiku a theologii. Roku 1430 stal se knězem a súčastnil se koncilu Basilejského, později však přidal se k papeži

Eugenu IV. a byl přítomen koncilu ve Ferraře a Florencii, kamž Řeky z Cařihradu doprovodil. R. 1448 stal se kardinálem; konečně biskupem brixenským. Zemřel r. 1464 na výpravě křižácké v Umbrii.

Hlavní dílo Mikuláše z Kues je spis »De ignorantia docta« o třech knihách. Byl nepřítelem scholastiky a zastancem mysticismu a subjektivismu.

a) Mimo um, jenž sídlí v mozku a z postřeh smyslových pojmy abstrahuje, existuje intuice intellektualní, jež žádným zákonem ani zákonem kontradikce není omezena a jíž poznáváme pravdu, kdežto Bůh víru vlévá. Člověk vůbec poznává čtverým způsobem: smyslem, obrazotvorností, umem a rozumem. Poslední jest ona »uvědomělá nevědomost« (docta ignorantia) čili intuice intellektualní, jíž se povznáší člověk k jednotě protiv, k Bohu, k hybné, formální a konečné příčině všech věcí.

b) Bůh jest identita, totožnost všech rozdílů a kontradikcí; vše v sobě obsahuje; svět a příroda jsou jen vyložením toho, co je v Bohu sjednoceno a totožno. Člověk tedy jen povrchně může bytnosti věcí poznati, a proto jest vědou nejvyšší doznati, že jsme nevědomi.

c) Bůh jest živý pochod, jenž jest možností a skutečností zároveň, jenž svět stvořil, avšak tak, že sdělil světu své bytí, takže jest dle pravzoru vesmíru, jenž jest sám v sobě, rovněž ve třech věcech; také i vesmír ve všech věcech je, ovšem způsobem různým a omezeným. Člověk jest mikrokosmos a měřítkem všech věcí. Vesmír postupuje ve třech stadiích: od bytí k životu a k poznávání, od chaotického k vegetativnímu a k rozumovému světu; nejmenším ve světě jsou atomy, největším jest vesmír; přechod od tělesného k duchovému tvoří světlo; všechny věci jsou jedinci, ani dvě nejsou stejny. Smrt jest rozluka složeného. Mikuláš Kusanský učil prý sto let před Koperníkem, že se země kolem své osy otáčí a navrhnul opravu kalendáře, která teprve v příštím století byla provedena.

d) Co do duše učil Kusanský, že táž poznává věci připodobněním intellektualní intuice k věcem; jelikož však při tomto spodobení intuice pravda poznána býti nemůže, leč bezprostředním vlivem světla Božího, jímž jest Bůh sám: tedy nazírá um osvícený při poznání obraz Boží, a Bůh to je, jenž v něm vše způsobuje. Ne neprávem mnozí domnívají se, že v soustavě Kusanského hledati je prvky Schellingovy filosofie identity a pantheismu vůbec.

G) *Giordano Bruno*, narozen v Nole blíže Neapole r. 1548, zabýval se v mládí mnoho četbou nemravných básní a tak se pokazil. Již pokažen jsa vstoupil do řádu sv. Dominika, než brzy odtud uprchl a odebral se do Ženevy a do Paříže, kdež jal se spisy skládati, jimiž jak nauku křesťanskou, tak i církev velmi zlehčoval. V satirické básni »Il candelajo« posmíval se mnichům a učencům scholastickým, nazývaje je »osly a prasaty v kutnách«; ve »Vysvětlení třiceti pečetí« vykládal racionalisticky zjevení Boží v zázracích a v proroctvích, a ve spise »Spaccio della bestia trionfante« r. 1584 (Zahnání vítězné bestie) vystoupil příkře proti vládnoucím názorům filosofickým a životním. Byl blouznivcem, smyslností zaníceným. Ve filosoficko-poetickém spise »O nekonečném a o příčině« podal nauku svou, jež jest čiře pantheistická.

Bůh jest jediné, vše oživující bytí, jehož přívlastky (osoby v trojici) jsou: moc, moudrost a láska. Vesmír, jenž je vzhledem k času a prostoru nekonečný a z nesčíslných světů se skládá, není sice rozdílný od Boha, avšak Bůh různí se od vesmíru, jsa jakožto účinkující příčina, jeho duší. V organismech spadají čtyři principy Aristotelovy: látka, forma, účel a příčina, v jedno. Vše jest oživeno, skládajíc se z psychických a hmotných a přece věčných, z bodových a přece rozprostraněných monad.

I duše jest monada a Bůh »to nejmenší a největší« jest monada monad.

Mnohost bytností jest jen napohledná, a formy jen zevně povstávají a zanikají; neboť světoduše, jež vše proniká a oživuje, jest úplně neproměnlivá. Jako jest krása v krásnu všude přítomna, tak jest

i Bůh ve všech věcech; proto není žádného zla; dobro a zlo jsou jen pojmy subjektivní. Narození a smrt jsou jen rozvinutím a zavinutím (Leibniz později totéž učil). Smyslem, obrazivostí, umem a rozumem máme se pozvedati k jednotě s nekonečným; intellektuelní láska ku prajednotě jest moudrost, mravnost a blaženost. Pro filosofa nejestuje Bůh transcendentalní, nadsvětový; theolog ať si jej uznává dle víry své. — Toť tresť nauky pantheistické Giordana Bruna, jenž procestovav Anglii, Německo a Švýcary a přišed do Říma, jako státu a víře nebezpečný od inkvisice uvězněn a 17. února roku 1600 upálen byl.

Podobné nauky, jaké Kusanský a Giordano Bruno zastávali, pronesli i *Phil. Aureolus Theophrastus Bombastus Paracelsus*, lékař a chemik z Einsiedelnu ve Švýcařích († 1541); *Girolamo Cardano*, lékař a mathematik z Milánu († 1576); *Bernardino Telesio* z Kosence, jenž v Neapoli akademii pro přírodozpyt, dle něho pojmenovanou, založil († 1588); *Francesco Patrizzi* z Elissy v Dalmacii, professor na platonské akademii v Římě († 1597); *Julius Caesar Vanini* z Neapole (1585—1619), jenž po nemravném životě jako atheista r. 1619 v Toulouse za živa upálen byl a mezi jiným učil, že je hmota nezničitelna a že vše i duše z ní povstává, takže jak tato vůbec, tak i ctnost a neřest na potravě závisejí; *Tommaso Campanella*, narozen r. 1586 ve Stilo u Neapole, člen řádu sv. Dominika, jenž ve své všeobecné filosofii a ve svém socialistickém spise o státě naukám pantheisticko-socialistickým hověl, pro něž od svého řádu po delší dobu vězněn byl, až jej papež Urban VIII. osvobodil. Zemřel v Paříži r. 1639. Stál na půdě positivního křesťanství, jenže učil, že mimo duši, jež jest »dechem« a zvláště v mozku sídlí, jest ve člověku ještě duch, jenž tíhne k nadpřirozenému a uzpůsoben jest, Boha se dotýkati. Bohu připisuje jako první vlastnosti: moc, moudrost a lásku (Giordano Bruno); Bůh je všecko mimo nedostatky, jež lpí na věcech jako jedincích.

Ve stopách Hugona a Richarda od sv. Viktora a sv. Bonaventury pěstili i v tomto období

mužové osvícení mystiku a obohatili literaturu tohoto odvětví filosofie cennými spisy, jež dodnes vážnosti se těší. Jsouť to:

H) *Jan Gerson*, narozen r. 1363 ve vsi Gersonu, v diecési Rheimsské, vzdělán v Paříži za vedení Petra z Alliaca; později věhlasný učitel a kancléř university v Paříži. Proslavil se svou činností na sněmě kostnickém, jelikož však tu veřejně pokáral vévodu Burgundského pro vraždu, jíž se na vévodovi Orleánském dopustil, byl ze země vypovězen, zdržoval se nějaký čas v lesích bavorských a dokončil život v klášteře Coelestinů v Lyoně r. 1429. Napsal mnoho spisů, z nichž pro dějiny filosofie zmínky zasluhují: Theologia mystica speculativa et practica, Elucidatio mysticae theologiae, pojednání »de monte contemplationis« a »Concordia metaphysicae cum logica«.

Činnost duševní záleží v poznání a chtění. Při mohutnosti poznávací jest rozeznávati obrazotvornost, v níž tkví cogitatio, která jest obrácena ke smyslnému; jí odpovídá v žádostivosti záliba; dále jest rozeznávati rozum, jemuž odpovídá meditace, a ta působí v mysli zbožný cit; konečně jest rozeznávati v mohutnosti poznávací intelligenci, jež jest orgánem kontemplace, která působí lásku k Bohu. Těmito stupni jest duši vésti k nazírání na Boha, k lásce k Bohu a k ekstasi, čímž se pak spojuje úzce s Bohem, jemu se spodobuje a v něm spočine.

Ch) Z německých mystiků vyniká mistr *Eckhardt*, narozen v druhé polovici 13. století v Sasku; byl krátký čas učitelem v Paříži, pak provinciálem řádu dominikánského se sídlem v Kolíně nad Rýnem, pak ve Štrassburce. Cestoval sem a tam a kázal; brzy však prohlásilo se, že se v kázaních jeho bludy nacházejí i podrobil se soudu za tím účelem v Kolíně sestouplému v tom smyslu, že odvolá, kdyby v kázaních svých něčemu bludnému byl učil; když pak žádáno od něho odvolání výslovné, apeloval na papeže, jenž sestavil kongregaci, která ze spisů jeho 28 vět jako bludných zavrhla. Bulla o tom vydána však teprve po jeho smrti r. 1329.

Eckhardt učil, že jest Bůh bytnost ze všech nejjednodušší a proto nemožno při ní ani o vlastnostech mluviti. Bůh v sobě obsahuje všechny bytosti; vše jest Bůh; samy o sobě nejsou bytosti leč čiré nic. Dobrota Boží vyžadovala nutné stvoření světa; proto jest i stvoření to věčné. Nauka tato jeví patrné stopy principu emanasticko-pantheistického.

Co do mystiky pojednává Eckhardt o »jiskérce« božské v duši lidské, orgánu to mystické kontemplace, takže síly duše při kontemplaci zcela passivně se chovají. Tu rozněcuje se světlo Boží v duši, bytnost a život Boží se duši zjevuje; bytnost a život duše přecházejí v bytnost a život Boží; člověk vchází v jednotu s Bohem zbožením; i rodí se pak člověk Synem Božím, což jest cílem všelikého života mystického. Syn Boží rodí se pak v člověku či vlastně Bůh rodí se v člověku sám. Tím dochází člověk pravé svobody, osvobozuje se zcela od hříchu, povznáší se nad všeliký zákon mravní a dochází nejvyšší blaženosti.

Těchto všeobecných zásad mystiky užívali ve svých spisech i ostatní mystikové oné doby, a to *Jan Tauler* (1290—1361), narozen pravděpodobně ve Štrassburce, dominikán, jenž rovněž v kázáních názory své ukládal a mimo to knihu »O následování chudého života Kristova« napsal. *Jindřich Suso*, jenž se r. 1300 v Kostnici narodil a 1365 v Ulmu zemřel. Byl dominikánem. Spisy jeho vydal kardinál Diepenbrock v Řezně r. 1837 a vylíčil jej jako vzor duchovně vzdělaného a souladně vyvinutého života. Souvěkovec Susův byl *Jan Ruysbroek*, narozen ve vsi Ruysbroeku v Nizozemí kolem r. 1293, napřed světský kněz, pak řeholník augustinianský, jenž svatostí života tak vynikal, že lidé všech stavů a všeho věku jej navštěvovali, mezi nimiž byl i Tauler a *Gerhard Groot*, zakladatel ústavu bratří společného života. Zemřel r. 1381. Spisy jeho, v nichž se myšlenky tytéž neb podobné opakují, dochovaly se jen v překladě latinském. Hlavní z nich jsou: Speculum aeternae salutis, Commentaria in tabernaculum foederis, De praecipuis quibusdam virtutibus, De sep-

tem custodiis, De septem gradibus amoris, De ornatu spiritualium nuptiarum, De calculo, Regnum Dei amantium, De vera contemplatione.

Rozeznává tři stadia mystického života: činný život, jenž se jeví ve ctnostech, zvlášť v pokoře, lásce a spravedlnosti; vnitrný život, jenž v pobožnosti srdce vůči Bohu a v myšlení dle spravedlnosti pozůstává; konečně kontemplativní život, když úplně Bohu se odevzdáváme, s ním v jednotu splývajíce.

K) *Jakob Böhme*, narozen v Zhořelicích (Görlitz) r. 1575, zemřel r. 1624; rozvinul ve svých četných dílech, z nichž nejznámější jest »Aurora« či »Červánky na východě«, soustavu theosoficko-pantheistickou, jež době oné se zamlouvala a od reformatorů ke spekulativnímu odůvodnění jejich nauky hojně byla používána.

Bůh sám o sobě jest čirá neurčitost, věčné nic, věčný prapůvod, velké tajemství, jest srdcem a pramenem přírody, z něhož vše pochází. Bytost tato nejvyšší liší se ve svém rození ve dva principy: světlo a tmu, dobro a zlo. Stálý boj mezi těmito dvěma principy jest nutný a Böhme snaží se vylíčiti všude boj tento i v duši lidské, která dle něho skládá se z duše ohnivé, světelné a zvířecí. Díla jeho byla přeložena do mnoha jazyků a přispěla valně ke zmatkům na poli filosofie, jež po té nastaly.

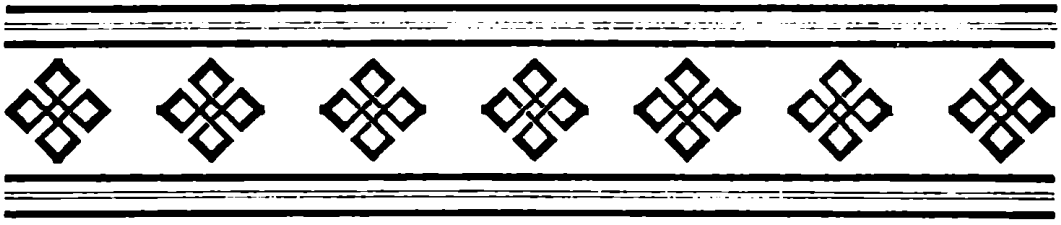
I v oboru věd státních a sociálních pozorovati ve století 15. a 16. nové směry a názory.

L) *Nicolo Macchiavelli* (1460—1527), jenž jinak hořel pro zřízení republikánské, podal ve svém pověstném díle »Il principe« vzor, jak možno dle zásady, že účel posvěcuje prostředky, despotismus mocí a úskokem založiti a udržeti. Napadá církev jako nepřítelku jednoty a svobody vlasti své (moderní princip národnostní) a tvrdí, že náboženství starořímské lepší bylo, poněvadž podporovalo zmužilost a činnost politickou, kdežto křesťanství pozornost od věcí politických odvrací a k nečinnosti prý svádí. Kniha tato náleží k nejnemravnějším spisům literárním. Proti němu psal *Giovanni Botero* (1540—1617).

Platonovy nauky o státu ideálním nadchly některé muže, aby takový stát skutečně zřídili. Jejich vůdcem byl

M) *Tomáš Moore* (1480—1535), lordkancléř za Jindřicha VIII. v Anglii, jenž nechtěl složiti přísahu supremátní a proto k smrti byl odsouzen. Napsal román »De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia«, kdež líčí zařízení platonského státu na ostrově Utopii. Stát tento spočívá sice na rolnictví, není tu však vlastnictví soukromého; všechny plodiny shromažďují se na jedno místo jako majetek společný, z něhož uhrazují se potřeby všech. Hostiny jsou společny; obchodu obyvatelé mezi sebou neprovozují; válku vedou jen na obranu, a tu slouží všichni, muži i ženy; manželský svazek se zachovává. Zřízení je republikánské; každých třicet rodin volí sobě fylarchu, každých deset fylarchů protofylarchu a protofylarchové volí si knížete doživotního. Protofylarchové, někteří fylarchové a kníže tvoří senát. Zákonů jest jen málo; zločinci trestají se otroctvím; nemocní ošetřují se ve společných nemocnicích; nezhojitelně nemocným se radí, aby se usmrtili; vyučování děje se úředníky státu a jest závazné. Náboženství jest věc soukromá a ponechána vůli jednotlivců: jen nesmrtelnost duše a prozřetelnost boží nesmí nikdo upírati. Kněží jest velmi málo; požívají úcty neomezené a nejsou zodpovědni; chrámy a modlitby jsou všem společny; božství nesmí žádným jiným jménem než mythras pojmenováno býti.

Vyznavači těchto a podobných názorů nazváni jsou »utopisty«, a patří k nim i *Jean Bodin* z Angersu (1530—1596), jenž ve spise »De republica libri sex« sice zdravější a křesťanské předkládá názory, jež však přece s platonskými a staroklassickými pomíchány jsou.



ODDÍL III.

Dějiny filosofie novější.

Ku konci věku 16. zavládl následkem renaissance a reformace směr, jenž s autoritou církevní i autoritu vědeckou zavrhoval, a jakoby nebylo bývalo filosofického názoru, tokem tolika století vytříbeného, znova soustavy filosofické budovati se jal. To mělo ovšem v zápětí, že jednota filosofického badání za své vzala, že se duchové rozptýlili, a nastal zápas o prvenství té které nauky libomudrcké. Zastancové moderních názorů velebí tuto dobu emancipace rozumu lidského, avšak zapomínají, že svoboda vybočila v nevázanost a že zamítnutím osvědčených zásad aristotelicko-thomistických poklesla jistota a pevnost zpytu filosofického vůbec, až dospěla k těm koncům, že upíráno vůbec filosofii charakteru jako vědy samostatné. Když zavrhnuta byla nejvyšší a první příčina všeho bytí, k níž se veškera filosofie dosavadní ať pohanská ať křesťanská odnášela, bylo potřebí postaviti na místo její příčinu stvořenou, a tou učiněn člověk jako pán a střed přírody a vesmíru. Proto vytkli sobě někteří za úkol poznati svět zkušeností zevnější, z čehož vyplynul směr empirismem zvaný, jenž opět, pokud výlučně smyslové vnímání za pramen poznání po-

važoval, byl sensualismem, pokud přírodu s bytostí nejvyšší duchovou směšoval, naturalistickým deismem, pokud hmotu jedinou prvotí všeho bytí a poznání připouštěl, strohým materialismem neb darwinismem, realismem a positivismem, a konečně, pokud o jistotě poznání věcí vůbec pochyboval, skepticismem.

Rovnoběžně s tímto směrem a ještě více, když se poznala nemožnost ze hmoty vše vysvětliti, vyvíjel se směr jiný, jenž budoval se na zásadě, že jest rozum lidský jediným pramenem a kriteriem lidského poznání. Směr ten zove se racionalismem, jenž se vyvinul v idealismus subjektivní a stupňoval se až k idealismu subjektivně-objektivnímu či pantheismu a dospěl v době nejnovější ku pessimismu.

Nedá se upříti, že v tomto zápase duchovém znalost přírody i sil ducha lidského ve mnohém pokročila a hmotného užitku lidstvu přinesla, ale na druhé straně ztratilo lidstvo mnoho na statcích ideálních, na ideách a zásadách náboženských a mravních; rozmohlo se sobectví a nastala rozháranost a nespokojenost v jednotlivých třídách společnosti lidské.

Vedle těchto směrů radikálních rozmáhaly se ve školách křesťanských snahy, filosofii starou vymoženostmi ve vědách přírodních obnoviti a postaviti ji takto obohacenou oproti filosofii rozumové ve vší její různosti, jakož i ukázati, že co duch lidský ponenáhlým vývojem poznání vybudoval, na pevnějších spočívá základech a lépe dovede lidstvo oblažiti, než co rozum proti autoritě se vzpírající bez souvislosti historické byl vymyslil. Snahy ty zahrnují se společným názvem filosofie křesťanské.

Ač různé ony soustavy novověké těžko jest uvésti pod určitá hlediska obsahová, přece zdá se, že neodchylujeme se od pravdy, rozvrhujeme-li dějiny filosofie novověké ve tři části, pojednávajíce

v části prvé o empirismu,
v části druhé o racionalismu a
v části třetí o novější filosofii křesťanské.

ČÁST PRVÁ.

Empirismus.

21. Průkopníci empirismu.

A) *František Bakon z Verulamu* narodil se r. 1561 v Londýně, studoval v Cambridge práva, po té doprovázel vyslance Pauleta do Paříže, stal se později za Alžběty právním zástupcem koruny, byl povolán do sněmovny a povýšen za Jakoba I. k důstojnosti strážce pečeti a lordkancléře anglického a vyznamenán titulem z Verulamu. Roku 1621 byl Bakon pro podplatitelnost jako soudce od sněmovny odsouzen, všech úřadů a důstojenství zbaven a žil do r. 1626 v ústraní, zabývaje se vědou. Mnozí mají jej za spisovatele dramat Shakespearových. Charakter Bakonův potřísněn jest lakotou, nevděkem vůči dobrodinci Essekovi, proti němuž sepsal žalobu, jakož i vychloubačstvím v dobách šťastných a podlízavostí v neštěstí. I vědecké zásluhy jeho, jež sám nejvíce do světa hlásal, nejsou tak veliky. Ovšem potíral nauky aristotelicko-scholastické, zvlášť co do syllogismu a methody deduktivní, to však činili i jiní; ve svém »Organum novum« předkládá novou prý methodu induktivní, avšak methody této i jiní již před ním užívali, počínajíc Sokratem až na scholastiky. To ovšem zásluhou jeho jest, že učil, že postupovati jest od pozorování jevů jedinečných k pojmům nejbližším a odtud opět ku vyšším a všeobecnějším až ku zásadám a pojmům nejvyšším, kdežto před ním mnozí z výjevů jednotlivých hned ku nejvyšším zásadám postupovali a z těch pak důkazem ostatní pravdy vyvíjeli. Nicméně, tvrdí Kirchner,[1]) měl Bakon o indukci pojmy velmi nedokonalé; opovrhoval Galileem a Koperníkem, že si z toho nic nedělají, zaváděti do přírody báchorky, jen když jejich výpočty souhlasí, zneuznávaje ovšem důležitost mathematiky pro vědy

[1]) Geschichte der Philosophie, str. 276 a násl.

přírodní. Samo »Novum organum« (1620) jest plno bludů a trivialit.

Jestiť pak organum druhým dílem spisu »Instauratio magna«, jímž chtěl všechny vědy znova zorganisovati. Díl první »De dignitate et augmentis scientiarum« jedná o tomto zorganisování popisně a díl třetí měl pojednati o jednotlivých vědách a jich užití k novým výzkumům. K tomu však podal jen některé příspěvky, tak »Sylva sylvarum sive historia naturalis« a »Essays moral, oeconomical and political.«

Vědy přikazuje jednotlivým mohutnostem duševním: paměti dějiny, obrazotvornosti poesii, rozumu filosofii. Dějiny třídí v přírodopis a dějiny všeobecné, z nichž velkou důležitost přikládá dějinám literatury a filosofie. Historik má sobě počínati objektivně. Básnictví dělí na epické, dramatické a allegoricko didaktické; o básnictví lyrickém ničeho neví. Filosofie jako věda v pravém slova smyslu rozpadá se v přirozenou theologii, v přírodní filosofii a v anthropologii. Theologii zjevenou z věd vylučuje; nepopírá její oprávněnost, tvrdí však, že jen přirozenou theologií lze atheismus vyvrátiti. Otázky psychologické o nesmrtelnosti duše, o jejím poměru k tělu rovněž přikazuje theologii zjevené, poněvadž se z filosofie o tom ničeho jistého určiti nedá. Nepoznáváme podstaty duše, ale jen účinky fysické. Věda neodvádí od Boha. »Leves gustus in philosophia movent fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducunt.« Víru jest přísně lišiti od vědění; neboť když se obojí smíchá, povstává filosofie fantastická a náboženství haeretické.

Filosofie přírodní jest jednak spekulativní, a uvažujíc příčiny, zove se fysika, uvažujíc účely, metafysika; jednak operativní, upotřebujíc fysiku jako mechaniku a metafysiku jako magii. Mathematika, astronomie a »první filosofie« (dle Aristotela) jsou vědy pomocné.

Anthropologie jedná o člověku dle těla a dle duše; o těle pojednává lékařství, kosmetika, athletika a nauka o vzduchu, jakož i umění; o duši mluví se v logice, ethice a politice.

Vše pak sloužiti má k užitku člověka. Věda jest jen prostředek, aby člověk moc svou nad přírodou rozšířil a upevnil. Věda jest obrazem bytí; na ní zakládá se moc a důstojnost člověka; věda zbavuje pověry a strachu před smrtí.

Ethika působí na ducha jako na vůli, pokud se tato k dobrému odnáší. Dobré jest to, co prospívá člověku; co prospívá všeobecnosti, jest dobro společenské. Nejvyšší povinností ethickou jest prospívati všeobecnosti. Ethika má člověka dobrým činiti. Rozpadá se v nauku o poznání člověka a v nauku o prostředcích mravního vzdělání. Učitel mravů musí studovati člověka fysicky a psychologicky, jako studuje lékař nemocného; k tomu napomáhá mu pozorování, dějiny a poesie. K nejdůležitějším prostředkům mravního vzdělání náležejí: zvyk, cvičba, vychování, ctižádost, spolubydlení, přátelství, pochvala a hana, zákony, knihy a studie.

Filosofie občanská jedná o obcování, o obchodech a o státě. Člověk, strůjce svého štěstí, musí se učiti věci a lidi správně oceňovati. Lidi poznati lze šesterým způsobem: z obličeje, dle úst, dle slov, ze skutků, ze zvláštností duševních, z účelů a z poměrů k jiným lidem. Chyby člověka nejlépe lze seznati od jeho nepřátel, přednosti od přátel, mravy od služebníků, názory od důvěrníků. Bakon doporoučí obzvláště opatrnost, rozvážnost, odhodlanost, klid a střídmost. Za heslo doporučuje výrok Biasův »Miluj, jakobys měl býti budoucně nepřítelem, nenáviď tak, abys mohl budoucně milovati.«

Druhý díl spisu »Instauratio magna« pojednává o induktivní methodě, jíž pěstiti jest vědy. Aby však bylo možno pravé vědy nabýti, odstraniti jest napřed překážky, příčiny bludů, jež nazývá Bakon modlami, poněvadž bludná věda jest jakoby modlářství duchové. Jsou pak modly ty a) modla rodu, jíž rozumějí se předsudky, které všem lidem jsou společny a svůj základ v omezenosti a zatemnělosti rozumu a v otupělosti neb nespolehlivosti smyslů mají, takže často domníváme se, že by věci byly si rovnými, aniž jsou,

úměrnými, aniž to pravda jest; b) modla jeskyně (nazvána dle Plotina, jenž mínil, že člověk při svém poznávání jakoby v jeskyni seděl a stín věcí pozoroval), jejíž příčinou jest individuelní přirozenost jednotlivců a předsudky ze zvláštních studií vyplynulé; c) modla tržiště, t. j. předsudky společnosti, pochodící z obcování a ze sdělení mluvou; d) modla divadelní, t. j. taková, jež vzniká z tradicionelních mínění škol a z autority učitelů. Tato modla, dí Bakon, jest nejnebezpečnější. Obzvláště pak v ohledu tom Aristotela přímo despotovi tureckému přirovnává, jenž na trůně udržeti se může jen tehdy, když příbuzné své a nápadníky povraždil.

Když byly překážky vědy odstraněny, jest vědy nabývati positivně: a) pozorováním přírody v jednotlivých jevech — pozorování sama nazývá přírodními instancemi —; b) pozorování jest psáti na desky a pak seřazovati: porovnávání instancí; c) z toho činiti jest závěry a pak přikročiti k věcnému poznání přírody.

Nesmí se totiž jen vyvozovati, jako činí pavouk (dedukce), aniž jen sbírati, jako mravenec (empirie), nýbrž třeba sbírati a zpracovávati jako včela. Při tom nesmí se ani negativní ani positivní pozorování zanedbávati; obzvláště jest přihlížeti k sedmadvaceti instancím, jež určují relativní cenu fakt, ku př. zda se tytéž vlastnosti u dvou těles vždy aneb jen někdy aneb s jinými vyskytují atd. Bakon z nenávisti k Aristotelovi a z nevážnosti mathematiky nepoznal důležitosti dedukce od všeobecného ke zvláštnímu a důležitého významu syllogismu při vyvozování induktivních poznatků středních, aniž dovedl oceniti vymoženosti věd v dobách těch již známých, neboť si jich ani všestranně neosvojil (Fr. Überweg, System der Logik, str. 33—34.). K tomu neměl ani potuchy o hlavní páce přírodozpytu, totiž o pokusu, a proto jest jeho indukce pouhým vypočítáváním fakt, což přece haní u Aristotela. Rovněž neprávem zavrhuje při pozorování přírody domněnky, hypothese, pomocí jichž často zpytatel nového se geniálně uchopuje, aniž to ihned dokázati mohl; proto také Bakon při vší samochvále ani toho nejmenšího

neobjevil.[1]) Přes to však zásluha mu zůstane, že všeobecně na methodu induktivní upozornil a jí tak cestu razil. Prospěl tím sice vědám zkusným, takže i J. Stuart Mill k němu se nese, metafysice však a ethice zasadil rány, jež na vývoj pozdější neblaze působily.[2])

B) Pilným žákem Bakonovým byl *Tomáš Hobbes*, narozený r. 1588 v Malmesbury. Studia konal na universitě v Oxfordě, podniknul pak cesty po Italii a Francii a seznámil se s Galileim a *Petrem Gassendim* († 1655), naturalistou, jenž filosofii Epikurovu obnovil, i oddal se studiím filologickým, mathematickým a filosofickým. Za nepokojů ve vlasti své přidal se na stranu royalistů proti republikánům i musil z vlasti utéci a uchýlil se r. 1640 do Francie, kdež se stal vychovatelem krále Karla II. Ztrativ později přízeň královské rodiny, navrátil se do Anglie a zabýval se pracemi literárními. Zemřel stár jsa 91 let r. 1679 v Hardwicku.

Hlavní spisy Hobbesovy jsou: »Leviathan«, »De corpore politico«, »Quaestiones de libertate, necissitate et casu«, Lond. 1656, »Elementa philosophiae, sectio prima: de corpore; sect. secunda: de homine; sect. tertia: de cive«, Amst. 1668.

Nauka Hobbesova jest úplně materialistická. Jediným předmětem filosofie jsou tělesa. Podstata a těleso jsou totožny; podstata o sobě jest výmyslem. O nekonečném nemáme žádné představy; vše, co víme, čerpáme jen z představ či postřeh smyslových. Filosofie jest poznávání příčin z postřehnutých účinků a na obrat účinků z příčin správnými úsudky. Její účel jest užitečnost. Myšlení není leč počítání, totiž sčítání a odčítání vlastností. Možno tedy filosofování dokazovati jako položky mathematické.

Poněvadž rozeznáváme tělesa přirozená a dělaná či občanská, dělí se i filosofie na filosofii přírodní, »philosophia naturalis« a na filosofii státní, »philosophia civilis«. Prvá rozpadá se na onto-

---

[1]) Kirchner, l. c. str. 283.

[2]) Kuno Fischer, Franz Bacon von Verulam, 2. vyd., Lipsko r. 1875.

logii, fysiku a anthropologii, druhá na ethiku a politiku.

a) V ontologii předchází logika, jejíž předmětem jsou slova jako znaky myšlenek. Výměr předvádí věc dle vzniku; důkaz u věcí od nás vytvořených možno vésti a priori, u věcí přirozených jen a posteriori. Prostor jest představa věci dle její existence; představa pohybu jest čas; pohyb jest opuštění jednoho místa a zaujetí jiného; všechny případnosti lze od těles odmysliti, vyjma velikost a pohyb; těleso bytuje neodvisle od našeho myšlení, proto se rozprostírá.

b) Člověk jest těleso, i duše jest jen tělesem jemným. Myšlení není leč smyslové vnímání. Tělesa působí na smysly a vzniká pohyb, který se přenáší do mozku a odtud do srdce, odkud pak nastává reakce, což jest pocit. Pozůstalá stopa po smyslovém vněmu jest vzpomínání, paměť, obrazivost; může tedy smyslový vněm a pocit opět se vrátiti. Vzpomínání podporuje se tím, že spojujeme představy těles se znaky, slovy, která mají ráz všeobecnosti. Všeobecné pojmy nejsou leč všeobecná jména.

Tělesa působí na smysly buď těmto přiměřeně, a tu z reakce na toto působení vzniká cit příjemný a tedy i chtění. aneb nepřiměřeně, a tu vzniká odpor oproti tělesům těm. Chtění samo buď jest bezděčné, buď uvědomělé, v případě druhém zove se vůlí. Vůle potud jest svobodna, pokud nestaví se jí překážky, aby, co chce, také provedla. Jsou-li však podmínky přiměřeného působení tělesa na smysly dány, nemůže vůle nechtíti, nýbrž musí nutně chtíti. O nějaké svobodě sebeurčení nemůže býti řeči. Nejvyšším dobrem jest sebezachování a podpora vlastního blahobytu a svych zájmů Není žádného stálého pravidla, co jest dobré a co zlé; tyto dva pojmy jsou jen relativní. Ctnost jest jen zvyk.

d) Jelikož jest sobectví pravidlem jednání a proto každému náleží právo na všechno, povstal by boj všech proti všem, a proto svou přirozeností vedeni byli lidé, aby utvořili společnost na zachování míru a na obranu

proti rušitelům, což se stalo smlouvou společenskou. Touto smlouvou povstala společná vůle všech; aby však tato vůle jednotna zůstala, potřebí jest státní společnosti hlavy. Všeliké právo povstává a trvá státem; beze státu není práva; státní zákon jest normou, jíž se rozeznává právo od nepráva, dobré od zlého; zákony státní jsou veřejným svědomím, dle něhož všem se jest říditi. Vrchnost může jen bázní a trestem udržeti na uzdě poddané, kteří se vůči vrchnosti všech práv vzdali. Jednotlivec jest oproti státní moci bez práva.

Tyto despotické názory Hobbesovy, jež ve svém Leviathanu, jímž onu moc státní rozumí, vyložil, povstaly za rozháraných poměrů nábožensko-politických v Anglii, kdy jen v despotické vládě Hobbes záchranu nalézti se domníval. Proto též učil, že stát a církev v jedno spadají, že jest hlava státu zároveň hlavou církve a že kněží nejsou leč duchovními úředníky hlavy státní. Hlava státu jedině může určiti, co jest věřiti; Písmo svaté jen tehdy jest pravidlem víry a života, když je mocnář jako kánon zákonem zavedl. Ano, kdyby souverén nařídil, aby kdo Krista zapřel, musilo prý by se to státi. Kacířství jest mínění proti víře, již mocnář naporučil; tomuto prý náleží výlučné právo exkomunikace.

C) *Jan Locke*, narozen dne 29. srpna 1632 ve Vringtonu u Bristolu, byl vychován ve Vestminsteru a v Oxfordě, kdež se obzvláště lékařstvím zabýval a následkem studia spisů Descartových oproti scholastice zaujat byl. Přítelem a příznivcem byl mu Karel ze Shaftesbury; když pak tento do nemilosti upadnul, ztratil Locke své místo sekretářské a odebral se do Hollandska; vrátiv se později do vlasti, oddal se zcela pracem literárním. Zemřel r. 1704.

Vydal r. 1690 spis: »Pojednání o lidském rozumu«, na němž dvacet let pracoval, dále »Pojednání o státní vládě« a spis »Vychování«.

Locke vychází od zásady, že není žádných vrozených idejí a sice ani theoretických ani praktických. Rozum sám o sobě jest tabula rasa, papír nepopsaný. Názor tento přijal od Petra Gassen-

diho (1592—1655). Odůvodňuje jej pak tím, že kdyby ideje theoretické, ku př. všeobecné pojmy, vrozeny byly, musily by již děti toho si býti vědomy a musili by všechni lidé v zásadách těch souhlasiti, což však pravda není; rovněž nesouhlasí lidé co do zásad mravních, a kde jest souhlas částečný, povstal prý výchovem, obcováním aneb bezmyšlenkovostí.

Jediným zdrojem poznání je zkušenost. Tato zakládá se na čití a reflexi (přemítání); čití odnáší se ku předmětům zevnějším, reflexe ku vnitřním; v obojím případě však chová se rozum trpně. Ideje jsou buď jednoduché, buď složené. Jednoduché povstávají čitím buď jednoho nebo více smyslů, dále reflexí jako jednoduché pojmy o činnostech naší duše; z obou pak vznikají ideje jsoucnosti, jednoty, síly, posloupnosti, záliby, radosti a bolesti. Složené ideje se tvoří spojováním vícera jednoduchých idejí, a to pojmů vlastností (modi) aneb podstat. Vlastnosti postřehnutelné jsou buď prvotné, jež jsou jen v naší duši, jako: barvy, tony; anebo jsou druhotné, jako: velikost, tvar, pohyb, jež jsou ve věcech a jichž idea povstává v nás nárazem předmětů na smysly, jenž se dále pohybuje k mozku. Poněvadž pozorujeme více jednoduchých idejí pohromadě, mluvíme o nich jako o jediné ideji a podkládáme jim jednoho nositele, podstatu, což však není leč pojem negativní, zvykem nabytý, bez veškeré reálnosti. Jako jsme si vytvořili pojem podstaty, tak tvoříme si též pojem Boha. Když jsme si totiž vytvořili ideu jsoucnosti, trvání, poznání, moci a blaženosti, rozšiřujeme ji v ideu nekonečnosti a spojujeme ji v ideu složenou. Tu odporuje si však Locke, neboť tvrdí, že můžeme Boha poznati, ano dokazuje důkazem kosmologickým skutečnou jsoucnost jeho, ač na druhé straně tvrdí, že jen jednoduché ideje jsou věcnými, kdežto prý jsou ideje všeobecné jen pouhými jmény bez věcnosti. Boha přece nepostřehujeme smysly a jeho jsoucnost nemožno dokázati, leč pojmy všeobecnými a abstraktními.

Představy složené povstávají porovnáváním věcí; nazýváme je poměry (relatifs); k nim náleží

příčina a účinek (stvoření, plození, změny), totožnost a různost, jež nás svádějí, že věcem síly připisujeme. Mezi účinem a příčinou není žádné vnitrné souvislosti, nýbrž jen posloupnost, a zákon příčinnosti vzniká jen zevnější zkušeností, když shledáváme, že některé zjevy za jinými vždy týmž způsobem následují. Konečně tvoří se představy složené také abstrakcí. Všechen význam tak zvaných pravd všeobecných jest jen subjektivní. Proto také nejsou tyto zásady všeobecné začátkem a základem našeho poznání, jak se obyčejně za to mělo, ani nejsou prostředkem vědeckého důkazu. Jejich jediný účel tkví prý v tom, že slouží správné učebné methodě za pomůcku.

O duši lidské praví Locke, že je nesmrtelna a nehmotna, avšak míní, že její nehmotnost z úkonu poznávání rozumem dokázána býti nemůže, poněvadž Bůh i hmotě propůjčiti mohl, aby myslila. — Vůle a svoboda jsou síly od sebe odlišné. Člověk jest svoboden, pokud má moc, dle volby a směru své vůle buď mysliti neb nemysliti, pohybovati se nebo se nepohybovati. Není žádné svobody vůle, nýbrž jen svoboda konání. Vůle sama nevolí nikdy bez pohnutky; pohnutkou pak jest jí nespokojenost člověka se stavem přítomným.

V nauce o státním zřízení hájil Locke tytéž zásady jako Hobbes, s tím rozdílem, že lid dle smlouvy moc vládní nejlépe přenésti může sněmu. Nicméně zůstává lid vždy suverenním, takže své právo i násilím opět si osobiti může.

Při vychování dle spisu o tomto předmětě jest míti zvláštní zření k individualitě chovance. Účelem vychování je zdravá duše ve zdravém těle; domácí výchova jest lepší, než veřejná; lež, zbabělost, ukrutnost jest potírati; pochvala a hana, důvody a zájem pro věc jsou dobré prostředky výchovy; kázeň jest důležitější než vyučování.

O empirismu Lockeovu dí sám dr. Fr. Krejčí: »Nemáme jen představy, ale také snahy, a ten snahový činitel našeho vědomí nelze žádnými asociacemi představ vysvětliti, poněvadž v nás působí dříve, než

počneme míti představy, jakožto pud a jest v intel lektu, ač nebyl v sensu. K vůli tomuto činiteli nemůžeme přijmouti zásadní větu empirismu, že duše jest při narození tabula rasa, a tím jsou všechny důsledky empiristů o původu poznání ohroženy.« (»O filosofii přítomnosti«, Praha 1904, str. 179—180.)

Empiristické názory Lockeovy ujaly se u mnohých učenců, zvlášť anglických. Tak učil *Petr Brown*, že jen vnímání smyslové jistotu poznání poskytuje a že i sebevědomí nedá se myslili bez smyslového postřehování.

Mechanicky vysvětloval úkazy přírodní i veliký mathematik a fysik *Isák Newton* (1642 - 1727), jenž příčinu všech úkazů přírodních hledal v pohybu částek stejnorodých, ač nevylučoval spolupůsobení Božího k zachování řádu světového; ano dokazoval, že účelnost, jaká vládne v celé přírodě, jestotu Boží vyžaduje (důkaz fysikotheologický).

Na zásadách Lockeových počali mnozí i mravouku budovati. Tak Hobbesův odpůrce *Richard Cumberland* (1632—1719), jenž ve svém spise »De legibus naturae disquisitio philosophica«, Lond. 1672, za základ mravnosti a práva prohlásil blahovůli. Jestiť dle něho obecné blaho nejvyšším zákonem, a toho lze docíliti jen vzájemnou blahovůlí všech ke všem.

Popírá tedy, že by člověk měl vyšší cíl, než pozemský. Nad to však jest i pojem blaha obecného velmi neurčitý; neboť co jednomu národu ku blahu prospívá, může druhému záhubno býti.[1])

Hrabě Anthony Shaftesbury (1671—1713), vnuk věhlasného státníka stejného jména, učil, že jest základem mravnosti totožnost pochoti, povinnosti a ctnosti. Člověk prý při skutcích svých řízen bývá dvojími náklonnostmi přirozenými: společenskými a sobeckými. Náklonnosti odnášející se k blahu obecnému jsou vždy dobré, odnášející se k blahu osobnímu jsou buď dobré anebo zlé. Je li totiž náklonnost osobní tak silná, že se jí blaho obecné

---

[1]) Srovn. Victor Cathrein, Philosophia moralis, ed. 8, Friburgi 1900, pag. 59—63.

poškozuje, je špatnou, je-li však mírnou, takže může trvati se zájmem pro blaho obecné, jest dobrou. Soulad tento působí pud rozumový a takt, čili smysl mravní. Souladné a krásné jest tedy totožno s dobrým. Pohnutkou k mravnosti jest krása a výbornost ctnosti. Největší potěcha plyne z toho, že jsme si vědomi, že jsme jiným dobro prokázali. Mravnost jest nezávisla na náboženství, a proto neškodí atheismus mravnosti. Naopak může dle Shaftesburyho náboženství mravnosti škodlivo býti; neboť prý jest vyhlídka na odměnu posmrtnou buď příliš silna, a pak zapomíná člověk na povinnosti své vůči vlasti a svým bližním, anebo je slaba, a pak nemá mravnost u člověka žádné opory. Jen tehdy, kdy výbornost ctnosti nedostatečnou pohnutkou ku konání dobra jest, může prý náboženství mravnost nadějí na odměnu budoucí podporovati.

Shaftesbury vězí v omylu, jakoby podstata náboženství zakládala se pouze na touze po odměně posmrtné.

Jestiť nauka jeho utilitaristická, rovněž jako i ethická nauka jeho přívržence *Fr. Hutschesona* (1694—1747), jenž v díle »Philosophiae moralis institutio compendiaria«, 1745, základem mravnosti býti pravil blahovůli k jiným, již působí prý »smysl mravní« (moral sense).

K tomu přidal *Adam Ferguson* (1724—1816) ideji dokonalosti, která nás pobádá v zájmu vlastního vývoje ku práci pro společnost; kdežto spisovatel národohospodářský *Adam Smith* (1723—1790) na soucitu (sympathii) mravovědu založiti chtěl, napomínaje, aby každý jednal tak, by nestranný pozorovatel s ním sympathisovati mohl. Konečně učil *Jeremiáš Bentham* (1747—1832), že mravouka není leč umění, úkony lidské tak uzpůsobiti a říditi, aby jimi co možno nejvyšší množství blaženosti dosaženo bylo — utilitarismus obecný.

22. Sensualismus.

Dále než Locke pokročil u materialistickém pojímání pochodu poznání *Etienne Bonnot de Condillac* (1715—1780), jenž s počátku s Lockem za prameny poznání měl postřehu a přemítání, později však přemítání úplně zavrhnul a jen postřehování smyslové za jediný pramen poznání prohlásil. Byl knězem a stýkal se hojně v Paříži s Rousseauem, Diderotem a Voltairem. Svou sensualistickou theorii předvádí v četných spisech svých, jako: »Essai sur l'origine des connaisances humaines«, Amst. 1746, »Traité de sensation«, Londres 1754, allegoricky; jakoby mramorové soše smysly jeden po druhém přirůstaly, a tak k poznání přicházela.

Různí ovšem od sebe rozsažnost a myšlení, tělo a duši, ale všeliké psychické jevy uvádí na jednoduchou postřehu, pravě, že nejsou leč přeměnou postřehy. Při tom chová se duše zcela trpně. Postřeha povstává otřesením blánek mozkových; tlak sám, jejž působí předmět v duši, je vjem (percepce); soujem pak všech tlakův, jež duše zpozorovala, jest »vědomí«, které tedy bez součinnosti duše pouhým postřehováním povstává. Ač každá postřeha s vědomím spojena bývá, jest toto při mnohých postřehách přece jen velmi slábo, takže některé postřehy se silným vědomím ostatní zatlačují, čímž se přeměňuje postřeha v pozornost.

Následek pozornosti bývá, že zůstává postřeha v duši, i když předmět vzdálen jest, čímž se přeměňuje v obraznost (imaginaci); konečně zůstává postřeha někdy v duši, i když pozornost přestala; tu pak se transformuje obraznost v paměť. Když se nahromadilo v paměti percepcí, není duše více vázána jen na vjemy z venčí přicházející, nýbrž může přecházeti od jedné percepce v paměti ke druhé, či může reflektovati. Při tom upoutává se pozornost jednak k postřehám z venčí, jednak k postřehám v paměti; i nastává jich srovnávání dle podobnosti neb rozdílu, a vznikají soudy a úsudky. Soudy a úsudky jsou tedy opět jen účinky reflexe či další pře-

měnou původní postřehy. Poněvadž každý tlak buď příjemný neb nepříjemný jest, způsobuje vzpomínka na něj buď chtění neb odpor. Rozkoš jest pohnutkou vší činnosti lidské, tedy i základem vší mravnosti. — Soujem všech úkonů postřehových vzhledem k věci, abychom ji pochopili, jest um; patřičné jich uspořádání, aby nás k pochopení vedly, slove rozum. Celá soustava sensualistická jest založena na pochodu hmotném, a nelze při ní uhájiti duchovosti duše; neboť naprostá trpnost a nečinnost, již duši Condillac připisuje, jest v čirém odporu s podstatou ducha, jež záleží v samostatné činnosti. Arci praví Condillac, že duše hmotná nebyla by s to, aby byla nositelkou myšlenky, jež jest nedílná jednotka, a proto nemohl by prý v duši povstati soud, jenž se na porovnávání a spojení v jednotku zakládá, kdyby duše duchovou nebyla. Ale jak možno při tom vysvětliti, že by duše nespolupůsobila, aby tato jednotka vskutku povstala?

Condillac snažil se odporu vyhnouti, i učil, že duše před prvopočátečným hříchem vlastní silou a činností k poznání přicházela, ale po hříchu tom, že tak stala se od těla odvislou, že všelikého poznání jen postřehou smyslovou nabývá. Dobře připomíná k tomu Kirchner (l. c. str. 326), »že mnozí lidé plnosmyslní bývají blbi, kdežto lidé, jimž některé smysly scházejí, začasto bývají velmi rozumnými.«

Sensualismus jest úzce spřízněn s materialismem.

Sensualismu materialistickému, zmírněnému naukou o zmrtvýchvstání, učil *Charles Bonnet* (1720—1793).

23. Naturalismus a deismus.

Empirismus Lockeův a sensualismus Condillacův pokročil v Anglii, Francii a v Německu až k popírání řádu nadpřirozeného a zplodil naturalismus, jenž rozum za jediný pramen vší pravdy, a tedy i náboženské a mravní, prohlásil. Příroda opatřena jsouc od Tvůrce vším potřebným, sama prý se řídí a vyvíjí; Bůh se o ni nestará, není prozřetelnosti Boží. Tak pokročil naturalismus k deismu či upírání všeho náboženství nadpřirozeného.

Náčelníkem deismu v Anglii byl

A) *Herbert z Cherbury* (1581—1648), jenž na rozdíl od Hobbesa připouštěl některé ideje vrozené, které při rozporech rozhodují. Upíral zjevení nadpřirozené, neboť prý ten, komu by dáno bylo, byl by v pochybnosti o jeho původu, pro ostatní pak bylo by jen ústním podáním. Náboženství rozumu jest jedině oprávněno a obsahuje pravdy: a) že jest jeden Bůh, b) že jej musíme uctívati a sice nejlépe c) mravností; d) přečinů jest litovati a se polepšiti, neboť e) po smrti čeká nás buď odměna buď trest.

B) *John Toland* (1670—1722), jenž zásadu Lockeovu, že jsou pravdy, jež postřehou a reflexí poznati nemůžeme a tedy jen věřiti musíme, zavrhnul, a učil, že není pravd nadrozumových. Rozum prý jest jediným základem vší jistoty a všeho přesvědčení náboženského. Věříme zjevení ne pro autoritu Boží, nýbrž pro jeho evidenci rozumovou. Jen proto věříme Písmu svatému, že jsme se o pravdě jeho důkazy rozumovými přesvědčili. V evangeliu není ani nic protirozumového aniž co nadrozumového. Všeliké věření předpokládá vědění. Ani Bůh, ani zázraky nejsou nepochopitelny.

C) Zásadu svobodného myšlení a neomezené vlády rozumu prohlásil ještě určitěji *Anthony Collins* (1617 až 1729), jenž ve spise »o svobodném myšlení« (1713) učil, že jest právem a povinností Písmo sv. jen dle svého rozumu vykládati a že proroctví jen allegoricky a typicky jest pojímati.

K upírání nadpřirozené povahy zázraků pokročil

D) *Tomáš Woolston* († 1731), jenž přímo tvrdil, že nauka Kristova a jeho učedníků není leč zákon přírody a náboženství přirozené.

E) *Matouš Tindal* (1656—1733), patriarcha deistů anglických, pronesl zásadu, že mravnost a náboženství totožny jsou. Mravnost záleží v nezměnitelném poměru věcí navzájem; poznati poměr ten a dle toho zaříditi své jednání, jest mravnost. Poznávati poměr ten, jak dalece se v něm jeví vůle Boží, jest náboženství. Jest tedy mravnost a náboženství jedno a totéž. Pravé náboženství prý jest pouze nábožen-

ství přirozené. Toto náboženství bylo rozličnými pověrami pokaženo, i přišel Kristus, aby je očistil a přirozené náboženství v jeho ryzosti obnovil.[1])

F) K strohému deismu dospěl konečně *Tomáš Chubb* (1679 - 1747), jenž popřel prozřetelnost Boží a vyslovil zásadu, že Bůh se o svět nestará, a modlitba že jest zbytečností, jež k náboženství přirozenému prý nenáleží.

Z Anglie zanesen byl naturalismus a deismus do Francie, kdež za mravné zvrhlosti za panování Bourbonů naleznul vděčnou půdu. Předchůdcem byl

G) *Petr Bayle* (1647—1706), skeptik, jenž ve svém spise »Dictionaire historique et critique« vyličuje protivy mezi věrou a rozumem za tím účelem, aby prý víra tím více vynikla. V pravdě však možno z celé tendence spisu poznati, že chce ukázati, jak víra všude rozumu odporuje, a to zvláště proto, že na jiných místech rozum a filosofii tolik velebí, že křesťanství do pozadí ustupuje.

K zjevnému odporu proti křesťanství pokročil

H) *Fr. Arouet Voltaire* (1694—1778), narozen v Paříži a vychován v kolleji jesuitské Ludvíka XIV., kdež mu předhazováno, že stane se průkopníkem bezbožství, jestli se povahou nezmění. Pro své satiry byl dvakráte vězněn v bastille, po té utekl do Anglie a seznámil se tu s osvícenci země té. Zvolil si za heslo vyhladiti křesťanství positivní (»écrasez l'infame!«). Roku 1732 vrátil se do Paříže a vydal své »Lettres philosophiques«, jež tolik překypovaly záštím a výpady proti křesťanství, že kniha ta veřejně byla spálena a na spisovatele vydán zatykač. Utekl se do Berlína k Bedřichu II., jenž byl jeho přívržencem; když pak se s ním znepřátelil, koupil si venkovský statek Ferney na Ženevském jezeře, kdež r. 1778 zemřel.

V učení jeho marně by kdo hledal nějakou soustavu, proto jsou spisy jeho bez ceny vědecké. Všemu se jizlivě posmíval, co jest nadpřirozeného; obzvláště však tupil křesťanství, nazývaje bláznovstvím věřiti v Boha, jenž se v zahradě prochází, pak se člověkem

[1]) »Křesťanství jest tak staré jako stvoření, neb evangelium jest novým zjevením zákona přírody«. V Londýně 1730.

stává a na kříži umírá. Jsoucnost Boží a nesmrtelnost duše sice připouštěl z důvodů praktických, ale proč tak činil, nevěděl, a že tím sám sobě odporuje, nepoznával. Rozum zbožňoval, svobodu neomezenou vynášel, ale na druhé straně ve svém spise »Le philosophie ignorant« (1767) zase determinismus hájil. Při tom byl muž tento pln pýchy, ješitnosti, patolízalství, kde se jednalo o zisk. V mravouce zastával jakés lidumilství, bez určitých forem a uceleného názoru. »Zda Konfuciem či Markem Aureliem nebo Ježíšem nejvyšší bytosti úctu prokazujeme, na tom nezáleží, jen když jsme rozšafnými«, bylo jeho zásadou, jež ho též dostatečně charakterisuje.

Ch) K Voltairovi druží se další encyklopaedisté francouzští. Popředně *Denis Diderot* z Langres (1713 až 1784), jenž ve spise »Pensées philosophiques« všeliké náboženství positivní, zjevené, zavrhuje a pouze náboženství přirozené jako oprávněné připouští. *Jan Jacques Rousseau* (1712—1778), »marnivý, nestálý, citlivůstkářský Ženevan« (Kirchner). Matka zemřela mu při porodu, otec byl hodinářem a náruživým čtenářem románů, které mu syn jeho, jakmile se čísti naučil, předčítával a tak se mravně pokazil. Když otec jeho pro jakousi půtku s důstojníkem Ženevu opustil, odebral se Jan k svému strýci, odtud ke katolickému faráři na venkov a opět do Paříže k městskému písaři; pak učil se mědirytectví u jakéhos mistra, byv ale pro krádež potrestán, utekl a potloukal se sem a tam, stal se ze zisku i katolíkem, ale opět k církvi reformované se vrátil. O náboženství nebylo u něho potuchy; u mravnosti poklesl tak, že se neštítil sprostou krádež, kterou spáchal, svésti na ubohou děvečku, již uvrhl do neštěstí. U paní z Varensu dostalo se mu útulku; tu studoval mathematiku, filosofii, kreslení a hudbu, ano přiučil se i latině tolik, že klassiky čísti mohl. Roku 1742 přijal místo vychovatelské v Lyoně, ale vzdal se ještě téhož roku činnosti té, neboť se mu způsobilosti vychovatelské naprosto nedostávalo. »Pokud šlo vše dobře, byl jsem andělem; ďáblem, když to vázlo,« vyznal později sám o sobě. Odebrav se do Paříže, živil se spisovatelstvím; skládal hudbu k zpěvohrám, při-

spíval do »encyklopaedie«, až se mu poštěstilo r. 1749 dostati vypsanou cenu akademií Dijonskou za práci o otázce »Zdaž obnovení věd a umění k ušlechtění mravů přispělo?« Odpověděl k ní záporně a dokazoval z dějin všech národů, že se zjemnělou kulturou pokračoval i úpadek mravův. Jsouť prý jen někteří mocí vyšší vyvoleni, aby zanášeli se vědou a uměním. Těm jest říditi národy a státy; poddaný má konati svou povinnost občanskou a poslouchati hlasu svědomí. Spis osvětloval velmi případně tehdejší poměry ve Francii, kde lid pro povrchní vědeckost vždy do hlubší upadal nemravnosti; to bylo také příčinou, že se spis tiskem velmi rozšířil.[1]) Rousseau stal se hledanou osobností, odmítal však úřady mu nabízené a spokojoval se pobytem na venkovských sídlech v okolí Paříže. Méně šťasten byl při zodpovědění jiné otázky téže akademie Dijonské »O původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi«. Rousseau porovnává stav lidstva umravněného s přirozeným původním jeho stavem, kdy ještě lidé jako zvířata v lese bez obydlí, rodiny, bez mluvy a mravnosti prý se toulali, a praví, že tento stav byl mnohem šťastnější, neboť byli sobě všichni rovni, všichni byli zdrávi, šťastni, všichni nevinni a svobodni; kdežto ve státě civilisovaném jsou rozdíly mezi bohatými a chudými, mezi silnými a slabými, mezi pány a nevolníky. Rozdíl tento povstal prý tehdy, když si člověk poprvé kus země zahradil a tvrdil, že ten kus náleží jemu, a lidé tak pošetilí byli, že mu věřili. Pojmem vlastnictví uvedeny prý spory do světa a nastala potřeba, ustanoviti vrchnost. Železo a pšenice umravnily lidi, ale je také zhubily. »Proto pojďte opět do lesů« — volá Rousseau — »a staňte se zase lidmi!« Spis vyrostl z nepřirozené, znemravnělé, umělkované a škrobené vzdělanosti tehdejší společnosti francouzské. Byl ale tak hnusný, že sám Voltaire přísně jej odsoudil slovy, jež Rousseauovi dopsal: »Nikdo dosud dary ducha svého, by nás na divoké šelmy přetvořil, tak neplýtval, jako Vy!«

---

[1]) Dr. Jul. Ernst, »Bilder aus der Geschichte der Paedagogik«, Herder, 1898, Fr. B. Kalina, »Obrazy z dějin vychovatelství«, Praha, 1898.

Přemrštěné a neodůvodněné horování Rousseauovo pro původní divoký prý stav člověka zplodilo další spis »Emil, aneb o vychování« (»Emil ou de l'Education«), pětidílný, 1762 dotištěný, v němž se na způsob románu líčí výchova vybájeného chlapce, jenž odloučen od vlivu společnosti vyvíjí se dle přírody. Rousseau vychází od zásady, že jest vše dobré, jak to vychází z rukou přírody, ale vše že se zvrhá v rukou člověka. Tak jest i dítě od narození dobrým a bez poskvrny, zůstává také neporušeno, pokud se jeho schopnosti bez cizího vlivu a nucení vyvíjejí.

V tom vězí ovšem veliký blud, jenž nejen zkušenosti, ale i positivnímu křesťanství odporuje. Člověk nevychovává se, aby se stal člověkem ve stavu přirozeném, ale aby se stal dítkem Božím; nepřichází na svět bez poskvrny, ale s náklonnostmi ke zlému jako následky hříchu dědičného. I jest stálým bojem náklonnosti ty na uzdě míti a tak píliti za účelem člověku vytčeným. Tu ovšem není také trest jen přirozeným následkem pochybení, nýbrž má svůj význam vyšší jak léčivý tak i odplatný. Chovanec nemůže se také uzavříti ve výchově od vlivu cizího, neboť stav přirozenosti, jaký si Rousseau vybájil, skutečně neexistuje, nýbrž chovanec musí žíti ve společnosti a proto musí se také pro společnost vychovávati. Tu pak potřebí jest, aby vychováván byl na základě zkušeností a vymožeností paedagogických, a ne aby vychovatel do pozadí ustupoval a vlohy chovancovy samy o sobě vyvíjeti se nechával.

Rousseau zavrhuje všeliké náboženství nadpřirozené a připouští jen přirozené, jehož tresť v oddílu, jenž má název »Vyznání savojského vikáře«, předkládá. Co mimo nás jest, jest hmota, v níž jest pohyb Pohyb tento nemůže býti od hmoty samé, ale předpokládá vyšší intelligenci, jež jest Bůh. Pohlédneme-li do svého nitra, poznáváme, že jsme obdařeni rozumem a svobodnou vůlí, jež se liší od těla: to jest duše. V duši znamenáme princip spravedlnosti a ctnosti, dle něhož své skutky a skutky jiných mravně posuzujeme, což jest svědomí. Svědomí musíme poslouchati; činíme-li to, dosahujeme blaženosti, jež záleží ve spokojenosti sama se sebou. Totéž svědomí nás poučuje, že

jest nám Boha, původce našeho bytí, ctíti a jemu vděčným býti. To jest bohopocta, jíž nás učí příroda. Zjevení nadpřirozeného není; neboť kdyby bylo, byl by je musil Bůh takovými známkami opatřiti, aby ode všech poznáno býti mohlo. Těch známek však není. Odvolává-li se kdo k zázrakům, jest namítati, že zázraky viděli jen lidé a vypravují je jen zase lidé; lidé pak nejsou s to, aby zázraky od jevů přirozených rozeznali, neboť neznáme všech sil přírodních. »Proto pryč« — volá Rousseau — »se všemi tak zvanými zjeveními, která rozum jen zatemňují a matou a vyžadujíce podrobení se, rozum tyranisují!«

Arcibiskup pařížský, k němuž se universita přidružila, dílo to odsoudil, parlament je katem roztrhati a spáliti rozkázal, původce zatykačem stíhaje. Rousseau uchýlil se nejprve do Švýcar, potom do Anglie, odtud vrátil se zase do Francie, kdež v Ermenonvillu u Paříže r. 1778 skonal.

„Emil« obsahuje mnoho, co valně přispělo k přirozené výchově, zvlášť co do ošetřování těla, popředně smyslů. Spisem tímto učiněn obrat ve výchově, založené na nazírání, na samostatném přemýšlení, a položena hráze bezmyšlenkovému vtloukání učiva a jeho papouškování. Ve Francii sice v jednotlivých rodinách značné způsobil převraty, ale rozhodnější praktický výsledek ve větším rozsahu u vychování se neobjevil.

Více ujaly se zásady Rousseauovy v Německu, kdež »filantropisté« jali se je jak spisy rozšiřovati, tak i v ústavech zřízených prakticky prováděti Tak *Jan Bernard Basedov*, nar. v Hamburku roku 1723, zemřel v Magdeburku r. 1790, jenž vydal »Knihu elementární« a »Knihu methodní pro otce a matky« a založil filantropinum v Dessavě, jež však tři léta po jeho smrti zaniklo; *Joachim Jindřich Kampe* (1746—1818), spisovatel »Robinsona«; *Kristian Bohumil Salzmann* (1744 až 1811), jenž založil filantropický ústav ve Schnepfenthalu a vydal »Račinku«, »Mravenčinku« a »Konrada Kiefera, či návod k rozumnému vychování dítek«, spisy to populárně-paedagogické, jež i dnes ještě významu nepozbyly; *Bedřich Eberhard z Rochova* (1734 až 1805), jenž na svých panstvích v Braniborsku pro

lid školy zakládal a svými spisy »Instrukce pro učitele venkovské« a čítankou »Přítel mládeže« ideje Rousseauovy vaině, ovšem pozměněné, rozšířil.

Všichni tito paedagogové, ač náboženství velmi cenili, přece z mezí přirozeného náboženství Rousseauova nevykročili.

Zvláštní zmínky zasluhují ještě Rousseauovy názory sociální a státní.

Původně byli prý lidé ve stavu divokém, netvoříce žádné společnosti, teprve s vývojem rozumu, když se potřeby zvýšovaly a jednotlivci jim zadost učiniti nemohli, počali se sdružovati na základě smlouvy (contract social), v níž jednotlivec vzdával se k vůli společnosti své neomezené svobody, aby za ni svobodu občanskou obdržel. Stát jest tělesem morálním s vlastní obecnou vůlí (volonté générale), jejíž účelem jest obecné dobro; této vůli oproti stojí vůle všech (volonté de tous). Vůle lidu čili státu jest souverenní a jsou jí všichni dle původní státní smlouvy naprosto poddáni. Projevem souverenity jest zákonodárství, jež jest vždy spravedlivo, neboť stát sám o sobě nemůže se bezpráví dopustiti. Jednotlivec nemá oproti státu žádného zaručeného práva. Právo a mravnost upravují se jen zákony státními. Hlava státu jest úředníkem, jemuž lid svěřuje vykonávání zákonů; zákonodárství jest právem souverenity lidu. Kdežto Hobbes učil, že lid všelikou moc ve státě trvale na hlavu státu přenáší a ničeho si nepodržuje, zůstává dle theorie Rousseauovy lid nositelem všeliké moci a svěřuje jen moc výkonnou hlavě státu, jež jest jeho prvním úředníkem, a může moc mu svěřenou omeziti, pozměniti aneb mu ji odejmouti. Skutek takový není vzpourou, nýbrž právním úkonem, kterého není ani potřebí tehda, kdy sobě hlava státu osobuje moc zákonodárnou či souverenní, neboť tenkráte stává se despotou a pozbývá eo ipso všeliké moci. Největší nebezpečí takového si osobování jest při státní formě monarchické, proto jest tato ze všech nejšpatnější; republika pak nejlepší.

Nauka Rousseauova stala se evangeliem revolucionářů ke konci 18. století a základem nauk soci-

alistických a kommunistických, jakož i liberálních věku 19. a nynějšího.

Náboženství třídil Rousseau v náboženství člověka soukromého, jež má jeho libovůli zcela býti zůstaveno, a v náboženství státního občana, jež jest stanoviti státu a odnášeti se má k některým článkům, jako: že existuje rozumný a prozřetelný Bůh, budoucí život, odměna a trest posmrtný, že jest smlouva společenská a že jsou zákony posvátny.

Z nauky Rousseauovy o původním stavu naprosté svobody a o souverenitě lidu následovala nauka o rovnosti všech lidí, již hájili socialisté (François Noël) *Grachus Babeuf* (1760—1797), jenž požadoval, aby všichni lidé stejně ku práci zavázáni byli, stejnou dobu pracovali a také stejně na užitku a požitcích podíl měli; dále hrabě *Jindřich de Saint-Simon* (1760 až 1825), jenž za základ rovnosti přijal práci a za příčinu sociální bídy pokládal majetek soukromý, kterému pak jeho žáci *Enfantin* a *Bazard* boj zřejmě vypověděli. K těmto druží se další socialisté: *Charles Fourier* (1772—1837), *Louis Blanc* (1811—1882), kteří snažili se stanoviti theorii, jak by se práce organisovati dala; pak *Karel Rodbertus* z Německa (1805—1875) a *Karel Marx* (nar. v Treviru 1818, zemřel v Londýně 1883), již socialismus vědecky zdůvodňovati se jali, což zvláště posledně jmenovaný ve svém spise »Kapital« na základě evolucionisticko-materialistickém s takovou smělostí provedl, že dodnes za otce novověkého socialismu se považuje. Dělnictvo organisovati se jal s úspěchem velikolepým *Ferdinand Lasalle* (1825—1864), jenž svým »železným zákonem« o mzdě nechvalně proslul.

Boj proti soukromému vlastnictví vedl k pokusům, založiti osady kommunistické, jak učinil v New Harmony v Indianě *Robert Owen* (1771—1858) a *Etienne Cabet* (1788—1856) v Nauvoo v Americe (Ikaria), jež však po krátkém trvání bídně se ztroskotaly. Nepřítelem soukromého majetku byl též *Josef Proudhon* (1809—1865), jenž majetek krádeží nazýval a poněvadž stát soukromý majetek hájí, odstranění státu, tedy anarchii hlásal.

V Německu z deistů vynikali:

K) *Heřman Samuel Reimarus* (1694—1768), pověstný pro své »Wolfenbüttelské zlomky nejmenovaného« (»Wolffenbüttel'sche Fragmente eines Ungenannten«), jež po jeho smrti vydal Lessing, v nichž se náboženství rozumu za jedině oprávněné prohlašuje, možnost zjevení zavrhuje, Písmo sv. zlehčuje a zmrtvýchvstání Krista Pána upírá.

L) *Gotthold Efraim Lessing* (1729—1781), jenž ve svých spisech »Nathan der Weise« a »Über die Erziehung des Menschengeschlechtes« popředně stanoví, že všechna zjevená náboženství jsou stejně pravá a stejně mylna; pravá, že přece něco obsahují, co přispělo k jakés jednotě v náboženství veřejném, stejně mylna, poněvadž seslabují náboženství přirozené, jež jedině praví býti oprávněným. Písmo svaté nazývá čítankou pro neuvědomělé a vysvětluje všechny věci nadpřirozené, zvlášť tajemství, způsobem přirozeným a zlehčujícím.

M) *J. Gottfried Herder* (1744—1803) upíral, že by byly v náboženství články víry či dogmata; vše jest prý jen mínění, neboť náboženství jest věcí citu. Není zjevení nadpřirozeného; apoštolové, co přirozenou cestou poznali, to svým souvěkovcům sdělili. — Tyto osvícenské názory uložil ve spise »O rozdílu mezi náboženstvím a domněnkami« (»Von dem Unterschiede zwischen Religion und Lehrmeinungen«).

24. Materialismus.

Empirismus vybočil k materialismu. Pochází-li veškero naše poznání dle empirismu a sensualismu jen ze zkušenosti, a není-li čití nic jiného leč pohybem ústrojí, je li pojem podstaty jen výmyslem ducha a nebytuje-li ve skutečnosti mimo tělo ničeho: pak ovšem nebylo daleko ke tvrzení, že mimo hmotu a pohyb ničeho není, aneb, jak se materialisté novější vyjadřují, že ve skutečnosti jest jen síla a hmota, a že vše ostatní dá se uvésti na tyto dva základní principy. Směr materialistický zahájili La Mettrie a Holbach.

A) *Julien Offray de la Mettrie* narodil se r. 1709 v St. Malo; byl napřed theologem a horlivým Jansenistou, pak medikem, pozbyl místa svého jako vojenský lékař pro knihu »Přírodopis duše« (1745), i musil pro satiry proti lékařství opustiti Francii, pro knihu pak »Člověk strojem« (L'homme machine) 1748 Nizozemí. Umřel u dvora ochránce svého Bedřicha II., jenž mu chvalořeč věnoval. Sám Diderot praví o něm: »Byl spisovatelem bez úsudku..., byl drzého ducha v tom, co řekl, a drzého srdce v tom, co se říci neodvážil. Hýřivý, beze studu, šašek a pochlebník; zemřel, jak zemříti musil: jako oběť své nestřídmosti a svého bláznovství.«

Zásady, jež ve spisech uvedených a v jiných, jako »L'homme plante«, uložil, jsou: Není Boha. Jest jen hmota a pohyb. Myšlení jest pohyb hmoty mozkové. Člověk liší se od zvířete jakostí a velikostí hmoty mozečné. Člověk jest strojem jako zvíře a rostlina; rozeznává se od nich jen lepším ústrojím. Kdo má největší fantasii, ten jest největším duchem. Za své skutky nejsme zodpovědni my, nýbrž nutnost, jež z nás učinila tento aneb onen stroj. Největším dobrem jest pochoť, která se až k rozkoši stupňuje. Když zhynula hmota mozečná, zahynula i duše; jest tedy člověku užívati, pokud žije. Co zatím nauka La Mettriova pro svou frivolitu mnohé odpuzovala, stala se kniha »Systéme de la nature«, 1770, jež podobné nauky obsahovala, katechismem materialismu. Kniha vyšla pode jménem *Mirabauda* a byla sepsána od barona *Pavla Jindřicha Dětřicha Holbacha* (1723—1789), v jehož domě se mnoho spřízněných, materialismem nasáklých duchů: Diderot, *d'Alembert*, *Lagrange*, *Grimm* a Rousseau — scházelo. »Soustava« rozpadá se v anthropologii a theologii.

Mimo přírodu ničeho není; bytosti mimo přírodu jsou jen přízraky. Jest jen hmota a pohyb, které nebyly stvořeny, nýbrž jsou věčny, nutny. Hmota skládá se z atomů, které u věčném a nutném pohybu rozličně se spojují, čímž povstávají věci ve světě. Souhrn všech věcí ve světě tvoří přírodu. Všude

vidíme akci a reakci, přitahování a odpuzování, a vše děje se nutností. Idea Boha jest největší pošetilostí. Povstala z bázně před revolucí a před škodlivými následky sil přírodních, o nichž nebylo pravého poznání.

Člověk jest bytostí fysickou; duše není od těla rozdílna; ústředním sídlem vší činnosti duševní jest mozek. Mluvíme-li o duši, mluvíme vlastně o mozku. Není svobodného jednání účelného z lásky neb z nenávisti, vše jest nutným oběhem sil přírodních, ač souhrn toho, co ve světě jest, zůstává věčně tentýž.

Pud sebezachování, jímž věci zničení odporují, nazývá fysika setrvačností, mravouka samoláskou; v obou těchto oborech jsou jen nutné úkazy přírodní: jen lidská pošetilost mluví prý tu o pořádku a nepořádku, o zázracích, účelích a intelligenci v přírodě. Tak vymýšlíme si pojmy podstaty těla a duše, zdvojnásobňujeme je a nemůžeme pak jejich spojení pochopiti. Zatím jest všeliké vnímání vázáno na tělo a všechny náklonnosti jsou jen hmotny.

Člověk jedná jen ze zájmu, t. j. z potřeby; co mu slouží, nazýváme dobrým, co mu škodí, sloveme zlým. Každá náruživost jest oprávněna. Ctnost záleží v umění, rozmnožováním blaženosti jiných sama sebe šťastným činiti. Stát má za úkol, aby vyhrožováním tresty nával náruživostí zastavoval a jednotlivcům zabraňoval, by jiným škodili.

Materialistou v oboru ethiky byl

B) *Klaudius Adrianus Helvetius* (1715—1771), jenž ve spisech »O duchu« (»esprit«), 1758, »O člověku«, 1772, a o »Tajemství světa« učil, že duše jest mohutností smyslového vnímání, jež pozůstává ve fysickém čití. Nejvyšší transformace čití jest duch (esprit).

Všechny náruživosti, smyslné i duševní, vznikají ze samolásky, která jsouc u všech lidí stejně silna, jenom nahodile, t. j. výchovou a zvykem stává se odlišnou. Každý má za dobré, co mu jest užitečným, a oceňuje v jiných jen sebe a svůj prospěch.

Nejlepšími skutky by byly ty, které by všem v nejvyšší míře se zamlouvaly; ale poněvadž takových činů není, jest blaho národa měřítkem; proto existují jen politické zásluhy a zločiny. Jest absurdním žádati, aby člověk konal dobro jen pro dobro; koná je vždy jen ze sobectví. Náruživosti jsou potřebny a mravnost nesmí jich potlačovati; proto jest sebezapírání nesmyslem a státu nebezpečno a škodlivo. Náboženství jest totožno s mravností a proto jest náboženství, založené na dogmatech a hlásající sebezapírání, škodlivo; nejškodlivější však prý je »papismus«.

Když v novější době vědy přírodní počaly vzkvétati, a následkem toho filosofie idealistická vždy více do pozadí byla zatlačována, rozmohl se opět materialismus a po celé Evropě se valně rozšířil. Hlavní jeho zastanci a rozšiřovatelé byli:

C) *J. Jiří Cabanis* z Kornaku (1757—1808), lékař a filosof v Paříži, jenž sensismus Condillacův obnovil a materialistickými názory rozšířil. Učil, že myšlení není leč činností mozku, jenž vylučuje představy, jako vylučují játra žluč, aneb že zpracovává smyslové vnímání na prvky života fysického, rovněž jak žaludek pokrmy stravuje.

D) *Jan Josef Gall*, narozen ve Wittenberce r. 1758, zemřel 1828, napřed professorem byv ve Vídni, odebral se do Paříže, kdež také většinu svých spisů v jazyce francouzském vydal. Nazývá se otcem frenologie a kranioskopie. Dokazoval, že tehdejší methoda psychologie, kde se vycházelo od sebevědomí, byla špatná; naopak že jest vycházeti od zevnějšího pozorování, zvlášť od pozorování útvaru mozku, jak se jeví na konformaci lebky mozečné. Touto cestou prý se přijde k poznání, že mezi konformací lebky a psychickými vlohami člověka jest určitý poměr, takže z konformace lebky lidské vlohy a vlastnosti poznati lze. Možno prý pozorovati na rozličných částech mozečné lebky jisté vyvýšeniny (»protuberance«), které, přesahují-li obyčejnou míru, jsou neklamným znamením. že jedinec ten nadán jest u vyšší míře

určitou vlohou, vlastností a náklonností. Možno tedy z jednoho souditi na druhé (kranioskopie). Tyto vyvýšeniny prý vyskytují se i na mozku. Na jakosti a velikosti mozku závisejí pak vlohy člověka psychické. Gallova theorie, jíž se přidržuje v nejnovější době Vlach *Lombroso*, vede nutně k materialismu.

V Německu úsilovně o rozšíření materialismu pracovali:

E) *Ludv. Ondřej Feuerbach*, narozen v Ansbachu r. 1804, zemřel 1872; byl docentem filosofie v Erlangách a hájil zásady čirého materialismu, jak se vyskytuje u materialistů francouzských. Theologii nazýval zbožňováním sebe sama. Člověk prý představuje si své vlastnosti, zpředmětňuje a pak přenáší je na nejvyšší jakous bytost, již pak nazývá Bohem. Jest prý tedy Bůh a náboženství jen výmyslem rozumu, a podstata křesťanství a všelikého náboženství záleží prý v sobectví.

F) Dále *Karel Vogt*, nar. v Giessenách r. 1817, učil v Ženevě a odbýval přednášky na mnoha místech k rozšíření materialismu. Ve svých spisech »Physiologische Briefe« 1845—47, »Bilder aus dem Thierleben«, 1851, »Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung«, 1854, projevuje se jako zastance strohého materialismu. Charakteristickým jest u něho, že považoval myšlenku za jakés vyměšení z mozku, na způsob jak se žluč z jater aneb moč z ledvin vyměšuje.

Proti Vogtovi vystoupil na sjezdu přírodozpytců v Göttinkách r. 1854 *Rudolf Wagner*, dovozuje v přednášce »O stvoření člověka a substanci duše«, že fysiologie nemá žádné příčiny, aby původ člověka od jednoho páru a nehmotnou a nesmrtelnou duši popírala. Wagnerovi, jenž si ovšem duši na způsob étheru v mozku představoval, odpověděl Vogt satirou »Köhlerglaube und Wissenschaft« 1854.

G) *Jakob Moleschott*, narozen r. 1822, učil v Heidelberku a později v Turině v Italii, zemřel r. 1895. Vydal spisy »Kreislauf des Lebens«, 1852, a »Die Einheit des Lebens«, 1864. Tvrdil, že jsou myšlenky jakous fosforescencí mozku na způsob jisker

elektrických. Jakost člověka závisí prý na jakosti pokrmu, jehož požívá.

H) *Jakob Czolbe* hájil ve svých spisech »Neue Darstellung des Sensualismus«, 1855, »Entstehung des Selbstbewusstseins«, 1856 a »Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntnis«, 1865, více sensualistickou stránku materialismu, snaže se vjemy duše vysvětliti z jakýchsi fysikálních pohybů a sebevědomí z kruhového pohybu v mozku. V posledním spise tvrdí však, že by vibrace v mozku nemohly způsobiti pocity a city, nýbrž že se tyto vylučují ze světoduše, kdež se skrývají; toto vylučování jest prý za pravdu danou přijati, neboť je nelze vysvětliti.

Ch) Koryfej materialistů nejnovější doby jest *Ludvík Büchner*, narozen v Darmstadtu r. 1827, jehož spis »Kraft und Stoff« stal se pokladnicí, z níž moderní materialisté nauky své čerpali. Dle něho existují jen tělesa a v těchto síla a hmota. Vše ostatní jest uvésti na tyto základní principy. Síla a hmota vážou se k sobě nerozlučně, bez hmoty není síly; proto není žádného Boha, žádného ducha, žádné duše duchové. Jest to tatáž síla, která žaludkem tráví a mozkem myslí; myšlení jest výsledkem rozličných sil kombinovaných. Mozek jest strojem, jímž myslíme. Jako parní stroj pohyb způsobuje, tak i ústrojné sloučení sil v našem těle způsobuje účinky, jež sloučeny v jednotu, od nás duchem, duší, myšlenkami nazývány bývají. Hmota a síla s ní spojená jsou věčny, nesmrtelny, nekonečny, neodvisly od prostoru a času. Hmota plodí a zase zpět pohlcuje všecko, co jest; jestiť matkou všelikého bytí. Není žádné svobodné vůle. Vše děje se nutností přírodní. Člověk jest i co do těla i co do duše nutným účinkem přírody, jako celá soustava světová.

Co jest souditi o materialismu?

»U materialistů přítomné doby nenalezneš ani jediné originelní myšlenky. Až na cynické porovnání myšlenek s výkaly ledvin, vše již Cabanis pověděl, co se nyní obecenstvu skýtá. Je-li pravda, že filosofie přírodní učila, odsuzovati věci, o nichž ničemu neroz-

uměla, pak nenalezla lepších nohsledů než mezi exaktními zpytateli. Kdo se dnes umí oháněti drobnohledem, domnívá se, že může beze všeho odsuzovati vše, co se nazývá příčinou, podmínkou, silou, hmotou, logickým zákonem a pravdou« — dí Erdmann (Grundriss d. Gesch. der Philosophie 2. sv., str. 708 násl.).

»Jest nebezpečí« — praví M. Carriere — »že při velké vážnosti, jíž věda přírodní zasluhuje, zmocní se polovzdělanců názor světový, který se k ní přimyká, ji však svými drzými poučkami daleko převyšuje, takže tito budou se domnívati, že dokážou svou duševní svobodu, když přejdou od ustanovení církevních k dogmatice nevěry a dají se obalamutiti od popů atheismu, kteří všechny ideály v illuse proměňují; pak ztratí se snadno s upíráním svobody a svědomí všeliká mravní opora; po theoretickém prohlášení sama sebe za zvíře bude následovati praktické, a bez ohledu na zlo a dobro rozpoutají se hrůzy anarchistův, jakmile nebudou více děti vyrůstati v křesťanské kázni a v křesťanském mravu, nýbrž v tradici, že Bůh a svědomí náležejí do knihy bájek. I utrhne se od řetězu v člověku bestie a válka všech proti všem učiní se zděšením konec společnosti lidské.« (Materialismus und Aesthetik, Stuttgart 1892).

25. Darwinismus.

Již *Lamark* (1744—1826) vyslovil domněnku, že se vyšší živočichové až ke člověku z nižších ponenáhlu vyvinuli. Darwin theorii tuto rozvinul, odvozuje vznikání nových druhů způsobem zcela mechanickým »umělým chovem a přirozeným výběrem a bojem o život«.

A) *Charles Darwin* (1809—1882) konal stár jsa 22 let vědeckou výpravu, na níž 5 let trval. Pozorování, která při tom činil, uvedla jej na myšlenku, provésti theorii o původu druhů do jednotlivostí. Učinil tak ve spise »O původu druhů« (1859) — v němž theorii přeměny a výběru obšírně vykládá — a pak ve svém

hlavním díle »O původu člověka a o plemenném výběru« (1871). Tresť jeho nauky jest:

Člověk může umělým chovem nové druhy a polodruhy zvířat a rostlin vypěstovati. Pozoruje-li totiž, že při některých jedincích jisté zvláštnosti jsou vyvinuty, spáří je, a tu zdědí se tyto zvláštnosti na potomky; z těchto vybéře opět ty, u nichž jmenované zvláštnosti nejvíce jsou vyvinuty a spáří je opět; a tak dále, až vznikne nový druh. Ačkoli to pravda není, poněvadž dle zkušenosti takoví jedinci v pokolení třetím neb čtvrtém hynou, aneb zůstávají neplodnými, přece Darwin předpokládá, že domněnka ta správna jest a tvrdí, že co dokáže člověk chovem umělým, děje se v přírodě »výběrem a chovem přirozeným«. S počátku prý bylo jen málo forem živočišných a rostlinných; anebo byla jen jediná forma, která se z protoplasmy samovolným plozením vyvinula. Když se vzniklé formy rozplozovaly, pozměnily se valně přizpůsobováním se k zevnějším okolnostem, jako: k podnebí, potravě a jiným, jakož i »bojem o existenci«. V tomto boji o život bylo jedincům užívati trvale některých údů, které se pak stálým cvikem obzvláště vyvinuly, kdežto jiné pro neužívání zakrněly. Změny příznivé, jedincům a druhům užitečné, přecházely dědičně na potomky; při těch opět uchovaly se v boji o existenci ty, které byly nejvíce vyvinuty, až po millionech generací nové povstaly druhy. Formy, které doznaly změn nepříznivých neb lhostejných, neuchovaly se v boji o život, nýbrž zahynuly. Tak povstal následkem přizpůsobení se, cvikem a dědění m i člověk, a to z dokonalejšího druhu opic.

O theorii Darwinově vyjádřil se odborník J. Wiesner (Elemente der Organographie, Systematik und Biologie der Pflanzen, Wien 1884, str. 370 a násl.) velmi skepticky: »Jiná otázka jest, zda theorii o výběru (nauku o přirozeném výběru bojem o existenci) za dokázanou považovati jest a zda, jak se často za to má, s to jest, aby poskytla dostatečného vysvětlení vzniku forem životních. Co se prvního bodu týče, netvrdil Darwin nikdy, že podal důkaz pro správnost svých pouček; on sám

mohl je považovati jen za domněnku, pro kterou arci dle jeho mínění největší byla pravděpodobnost. Než i proti tomu dají se některé vážné pochybnosti uvésti. Především zdá se přec býti nápadným, že není možno nalézti spojovacích forem, mezičlenů totiž mezi význačnějšími odrudami neb druhy. Důkazy bylo by k tomu bráti především z palaeontologických nálezů. Než právě geologie vykazuje tu mezery, a není proto dle toho, aby mohla důkaz tento umožniti.« O dědění zvláštností jedinců vyjádřil se Dubois Reymond ve své řeči »Über die Übung« (v Berlíně 1884): Chceme-li býti poctivými, zůstává dědění dobytých vlastností domněnkou, nad to ještě o sobě zcela temnou, jež byla vzata pouze z fakt, která jest vysvětliti.«

Samovolné plození zdůrazňoval zvláště

B) *Arnošt Haeckel*, narozen v Potsdamu r. 1831, professor na universitě Jenejské († 1901), jenž ve svém spise »Schöpfungsgeschichte« hájil rovněž směr materialistický a darwinistický. Dle něho jest vesmír výrobkem sil chemických a fysických; tyto jsou nutny a věčny, vtomny pak jsouce hmotě a nutně vytvořivše celý vesmír, také prý pořádek v něm způsobily. Napřed byla plynová koule, z níž se ponenáhlu tělesa bezústrojná vyvinula; co ústrojného jest, povstalo z neústrojného samovolným plozením (»monery« *Huxleyovy*, přírodozpytce anglického, jenž je r. 1868 »bathibii Haeckelovými« nazval, ale po důkladném šetření za sádru ve stavu huspenovitém uznati musil). Druhy vyšší povstaly prý přirozeným chovem z nižších, člověk pak z opice.

Výmysl o samovolném plození odsoudil i znamenitý přírodozpytec Virchow ve své přednášce v Mnichově (»Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staate«, v Berlíně 1877, str. 20.): »*Kdo chce míti ucelený názor světový, ten musí přijati buď samovolné plození* (*generatio aequivoca*) *nebo stvoření . . . Máme-li se vysloviti otevřeně, může se připustiti, že by mohli přírodozpytci míti malou sympathii pro samo-*

volné plození. Kdyby se dalo dokázati, bylo by to velmi krásné. Ale musíme doznati, že ještě nebylo dokázáno... Kdo si vzpomene, jakým politováníh dným způsobem právě v nejnovější době všechny pokusy, nalézti pro samovolné plození v nejnižších formách přechodu od neústrojného k ústrojnému světu nějaký podklad, se ztroskotaly, tomu by to dvojnásobně povážlivým mělo se zdáti, požadovati, aby tato tak nechvalně proslavená nauka snad měla přijata býti za základ všech lidských představ o životě.«

26. Realismus.

Lockeovým empirismem, Descartovým dualismem a Spinozovým monismem zavalily se veliké obtíže u pojímání názoru světového, jenž by tkvěl kořeny svými ve vědách přírodních, zároveň však nespouštěl ze zřetele směr ideální. Smířiti a v soulad jakýs uvésti oba směry protivné, snažili se někteří mužové vloh nevšedních, učíce atomismu ve formě buď mírnější buď přísnější. Mezi nimi vyniká muž, jenž pro své hluboké a všestranné vzdělání obdivu zasluhuje. Jest to

A) *Bohumil Vilém* (svobodný pán) *Leibniz*,[1]) narozen 1. července 1646 v Lipsku, kdež byl otec jeho, Bedřich Leibniz, professorem mravovědy. Po smrti otce roku 1652 studoval soukromě řeči a dějepis. a »čítával již jako chlapec a psával všelijaké věci.« Od roku 1661 studoval v Lipsku za Jak. Thomasia práva a v Jeně u E. Weigla mathematiku; zabýval se však při tom pilně scholastikou a novějšími filosofy, i stal se brzy potom magistrem filosofie. Jelikož jej v Lipsku pro mládí na doktora práv povýšiti nechtěli, promoval r. 1666 stár jsa 20 let v Altorfě, nepřijal však nabízené mu professury, nýbrž vstoupil prostřednictvím ministra z Boineburgu do služeb kurfirsta mohučského Schönborna, kdež publicisticky a juristicky pracoval až do roku 1673. Aby odvrátil pozornost Ludvíka XIV.

---

[1]) Fr. Kirchner, »Leibniz, sein Leben und Denken«. Köthen 1876.

od Německa, odebral se do Paříže, hodlaje císaře pohnouti, by Egypta dobyl. Plán se mu sice nezdařil, ale v Paříži seznámil se se spisy Descartovými a Spinozovými a zdokonalil differenciální počet Newtonův;[1]) také vešel v úzké styky jak v Paříži tak i na cestách svých po Anglii s mnohými muži vynikajícími, jako s Malebranchem, Huygensem, Newtonem, Boylem, Wallisem, Oldenburgem, Collinsem. Roku 1676 stal se bibliothekářem vévody Jana Bedřicha hannoverského, v jehož službách až do smrti setrval. Za účelem sbírání pramenů k dějinám panujícího domu brunšvického cestoval po Německu a přijel přes Vídeň až do Italie a do Říma (1687—90), kdež, ačkoli byl protestantem, velmi čestně přijat byl. Příčinou toho bylo, že jsa povahy smířlivé, po dvacet let snažil se smířiti církev katolickou s vyznáními evangelickými; než marně. Sám klonil se ke katolíkům; od 20. roku svého věku prý kostela protestantského nenavštěvoval.[2]) Vrátiv se z Říma, pracoval horečně ve všech oborech lidského vědění: v politice, v theologii, ve vědách; nic mu nebylo malicherným a všude jevil důkladnost obdivuhodnou. Roku 1700 založil akademii věd v Berlíně a byl jejím prvním předsedou; jméno jeho stalo se světovým; císař povýšil jej do stavu šlechtického (1690); Petr Veliký jmenoval jej justičním radou a založil dle jeho plánu akademii; akademie francouzská a anglická jmenovaly ho svým členem. Poslední dny života byly mu ztrpčeny nepřízní Jiřího I., dvorními pletichami v Hannoveru a v Berlíně a také literárními potyčkami s Newtonem a S. Clarkem. Zemřel opuštěn, a k hrobu jen svým sekretářem doprovázen, dne 14. listopadu r. 1716.

Leibniz byl charakter přímý, nezištný, milý, pro vše vznešené a šlechetné zanícený. Jsa povahy konciliantní, snažil se smířiti zásady filosofie aristotelicko-scholastické s vymoženostmi věd přírodních, a vědy veškery s vírou křesťanskou. Odtud jeho touha po

---

[1]) Srovn. Dr. Jos. Durdík, »Leibnitz und Newton«. V Dobrosoli 1869.

[2]) Fr. Kirchner, »Leibniz' Stellung zur katholischen Kirche«, Berlin, Dunker 1874.

četbě. Nenáležel žádné škole, ale od každé něčemu se naučil, zvlášť od Aristotela, Platona, scholastiků, Demokrita, Cartesia, Malebranche, Giordana Bruna, Bakona; než nebyl pouhým ekletikem, nýbrž zpracoval vše, dav filosofii své za základ princip monady. Domníval se, že tak nejlépe rozřeší problém podstaty, již právem za základní otázku metafysiky považoval. Kdežto Descartes dvě podstaty, rozsažnost a myšlení, přijal, ale tělesa nedostatečně vymezil; kdežto Spinoza a Malebranche učili, že bytuje živá podstata, ale při tom jedince o vši samostatnost připravili; kdežto Demokrit a Gassendi sice hmotu jedinečnou, ale žádného ducha, Locke a Berkeley sice jedinečné duchy, ale žádné objektivné tělesnosti nepřipouštěli — vychází Leibniz od monad, které pokládá za atomy podstaty, za metafysické body, za prasíly, za formální atomy a první entelechie. Jest mu tedy bytným u podstaty síla, ne však jen rozsažnost, velikost, dělitelnost atd., nýbrž bytí činnorodé. Jsa polyhistorem, nepodal soustavného díla filosofického. To učinili teprve jeho přívrženci z četných jeho spisů a z jeho korrespondence, již více než s tisíci osobami živě udržoval. Ze 250 spisů, jež povlovně vydány byly, jsou nejdůležitější: a) »Nouveaux essais sur l'entendement humain 1710« proti Lockeovi, b) »Theodicée« proti Baylovi, 1710, c) »Monadologie«, věnovaná princi Eugenu Savojskému, 1714, d) »Système nouveau de la nature«, 1695, e) »Meditationes de cognitione, veritate et ideis«, f) »Causa Dei asserta«, g) »Commentatio de anima brutorum«, h) »Sur l'esprit universel«, ch) »De libertate« a jiné.

Ideje Leibnizovy jsou v podstatě následující:

a) Jest tři prameny poznání rozeznávati: 1. Vhled rozumový, jenž jest buď bezprostřední, intuitivní, aneb prostředečný, odvozený. Prvý opět odnáší se buď k všeobecnému (vérité de raison), aneb k zvláštnímu (vérité du fait). Při vhledu intuitivním poznává intellekt, že dvě představy k sobě náležejí, bezprostředně, při vhledu odvozeném jest potřebí představy třetí jako prostředečné. Všechny

ideje intellektuelní a všechny zásady jsou vrozeny. Oproti zásadě scholasticko-aristotelické: »Nic není v umu, co nebylo dřív ve smyslu« (»nihil in intellectu, quod non prius fuerit in sensu«) hájí tvrzení, že aspoň um zde dříve býti musí, je-li ale tu, pak máme již sebevědomí a s ním množství představ. Představy vrozené jsou v duši praeformovány; jest tedy v duši množství percepcí či vjemů, které se appercipují či stávají vědomými druhým pramenem poznání, a to 2. smyslovým vnímáním, které jest pak podnětem našeho skutečného poznání. Mimo tyto dva prameny jest ještě pramen třetí, a to 3. mínění, která se však pouze na pravděpodobnosti zakládají.

b) Jsou-li představy v duši praeformovány, je-li si duše své vlastní činnosti, svého »já« vědoma, pak musí býti bytostí monadickou.[1]) Každá monada jest světem o sobě a představuje vesmír. Poněvadž nemá monada »oken«, musejí býti představy o tom, co se ve světě děje, již v monadě, a aby se skutečnými událostmi v zevnějším světě souhlasily, o to stará se Bůh, stavitel světa, předustanovenou harmonií (»praestabilita harmonia«), takže se události či pochody v duši a v zevnějším světě navzájem mají jako dvoje hodiny, které stejně jdou.

Jsou monady, jichž síla a) jeví se temně, jakoby ve spánek byly pohrouženy (říše neústrojná), dále monady, b) jichž síla jeví se, jakoby snily (říše rostlinstva), c) monady se zřejmým vnímáním (říše živočistva), a konečně monady d) s vlastním sebevědomím (říše duchová). Ani dvě monady nejsou si rovny (principium indiscernibilium).

c) Svět pozůstává ze samých monad, jichž podstata záleží v samostatné a samočinné síle, která však jest upoutána. Pozůstává tedy svět ze samých sil. I tělesa nejsou leč skupiny takových sil. Není žádné hmoty; co hmotou nazýváme, není leč upoutání sil aneb jen jakés zdání, které působí seskupení monad

---

[1]) Dr. Jos. Durdík, »Leibnitzova Monadologie«. V Praze, J. Otto 1884.

jako něco trvalého při stálém střídání se jevů. Prostor není leč pořádek současných jevů, čas pak pořádek jevů posloupných.

d) Duše jest ústřední monada, kolem níž se seskupují monady těla. Základní síly její jsou intelligence a vůle. Vzájemné působení těla na duši a duše na tělo zakládá se na předustanovené harmonii. Svoboda vůle nezáleží ve svobodě libovolně voliti, nýbrž v sebeurčení, píliti za vyšším dobrem. Monady ústřední a monady těla stvořeny byly v Adamu. Monady tělové ve stavu zavinutí (involuce), monady ústřední ve stavu omámení. Zplozením přechází tělo ze stavu zavinutí (involuce) do stavu rozvinutí (evoluce), duše pak ze stavu neuvědomění do stavu uvědomění. K tomu však jest zprostředkování Božího potřebí. Při smrti vrací se tělo do stavu involuce. Duše zvířecí vracejí se zároveň s tělem do stavu původního omámení, jen duše lidská jsouc obdařena sebevědomím podržuje při involuci těla své vědomí, a v tom záleží její nesmrtelnost. Zůstává však i po smrti s tělem spojena.

e) Monady nejsou nijak reálně spojeny, nemohly se tedy tak uspořádati, jak jsou, samy, aniž mohly se samy v soulad uvésti; musí existovati Bůh. Bůh jest čirý kon, jenž ve své činnosti žádným trpným živlem není omezen; jest tedy naprosto svoboden, a takovým byl, i když svět stvořil. Jeho existenci dokázati lze i důkazem ontologickým. Bůh vyroňuje monady, nikoli však ve smyslu pantheistické emanace. Monady jsou myšlenky Boží; výron děje se úkonem, jenž nám arci nepochopitelným zůstává. Účelem stvoření světa jest oslava Boží, v druhé řadě pak blažení tvorů rozumných. Účelu toho dosáhnouti lze jen nejlepším světem, a tím jest svět nynější. Nebyl by nejlepším, kdyby v něm nebylo také zla, poněvadž i toto přispívá k oslavě Boží.

f) Největší blaženost člověka záleží v tom, že spojen jest s Bohem, nejvyšším dobrem, čehož dosahuje ctností a spravedlností. Bez vyhlídky na odměnu a trest na onom světě není žádné mravnosti. Bytuje říše duchů a říše přírody, prvou spra-

vuje Bůh jako kníže, druhou jako stavitel, obě pak jsou v souhlase dle předustanovené harmonie.

Co do theologie positivní hájil Leibniz v podstatě stanovisko katolické. Není žádného odporu mezi zjevením a rozumem; tajemství nemohou býti pochopena, jsou nadrozumová, nikoli však proti rozumu. Dědičnost hříchu prvopočátečného vysvětloval stvořením v lůně Adamově; vykoupení náleží dle něho jako podstatná součástka k dokonalému a nejlepšímu světu. Leibniz naukou svou zatlačil sice do pozadí mechanismus Hobbesův a Spinozův, ale za mnohých nedůsledností.

Jak vrozené ideje Platonovy tak i Leibnizovy nespočívají na žádném rozumném základě, neboť nás o existenci jejich ani sebevědomí ani jakákoli zkušenost nepoučuje. Jsou-li monady ve své samočinnosti neodvisly, pak upírá se zákon příčinnosti, o němž každého zdravý rozum poučuje. »Leibniz jest vlastně naprostý idealista, neboť dle něho existují jen monady, t. j. představující body podstaty, které na sebe nijak neúčinkují. Hmota, prostor, čas, pohyb nejsou nic, co by objektivně bytovalo, nýbrž vše to jest jen v naší fantasii. Všechny změny jsou jen hrou Božího představování; i dějí se, jakoby věci na sebe působily« (B. Kirchner, Gesch. d. Phil., str. 315 a 316).

»Oproti pessimismu tvrdí Leibniz, že jest tento svět nejlepší. K tomuto podivnému, patrné skutečnosti odporujícímu mínění došel svým mylným názorem o svobodě lidské. Když totiž svobodná vůle, jak se domnívá, vždy větší dobro voliti musí, tu zvolil i Bůh ze všech možných světů svět nejlepší. Tento optimistický názor světový padá tedy ozřejměním podstaty svobodné vůle vůbec... Zde budiž podotknuto, že optimismus Leibnizův i všelikou případnost ze světa odstraňuje, a tak ve svých důsledcích kryje se s determinismem a fatalismem«, dí Gutberlet (»Die Theodicee«, str. 220).

»Leibniz jest«, praví Kirchner (l. c., str. 317) — »otcem racionalismu, Kantova subjektivismu, Schellingova monismu a Herbartova realismu, neboť myšlenky všech těchto sloučeny jsou pohromadě u něho, aniž

je dovedl v jednotu spojiti — jeho neklid a ješitnost překážely mu v tom.«

Jako Leibniz vystoupili proti Hobbesovi ještě mnozí, mezi nimiž zmínky zasluhují pro své názory právně-společenské a mravní *Samuel Puffendorf* a *Kristian Thomasius.* Samuel Puffendorf (1632—1694), professor a tajný rada kurfirsta braniborského, zaujal směr mezi Grotiem a Hobbesem, každému něco vytýkaje a odvozuje právo přirozené jak z rozumu tak i ze zjevení. Napsal spisy: »De jure naturae et gentium« a »De officio hominis et civis«. Oproti Hobbesovi tvrdí, že nebyli lidé prvotně bez všeliké společnosti, jinak by byli musili mimovolně ze země vyrůsti. Člověk jest dle přirozenosti tvorem společenským a proto jest od přírody na to poukázán, aby s druhými vešel v poměr společenský a k nim tak se choval, aby mu nejen neškodili, nýbrž aby jej v ukojení jeho potřeb podporovali. V této přirozené vloze člověka, sdružovati se, jest hledati důvod zákona přirozeného. Co toto přirozené sdružování od člověka požaduje, co nutno jest, aby se lidé sdružovali a aby toto sdružení zachováno bylo, tvoří podstatu zákona přirozeného. Nejvyšším principem a pramenem zákona přirozeného jest Bůh; proto není správno, co tvrdí *Hugo Grotius,* jakoby zákon přirozený existoval a závazným byl, i kdyby Boha nebylo.

Co do vlastnictví učil Puffendorf jako Grotius, že byl s počátku majetek společný a že teprve smlouvou rozdělovací majetek soukromý povstal Povstal však následkem zákona přirozeného, jenž nutí k společnému spolužití, které však bez soukromého majetku jest nemožno. Před uzavřením smlouvy rozdělovací nebylo ještě formálního zákona »nepokradež«, nýbrž pouze zákon všeobecný, že uzavřené smlouvy jest zachovávati; teprve po zavedení soukromého majetku vyplynulo prý z uvedeného všeobecného zákona sedmé přikázání.

Patrno, že názory Puffendorfovy co do podstaty zákona přirozeného uhájiti nelze; kdo jest původcem přirozenosti lidské, ke společnému spolužití nutkající, ten jest i původcem zákona přirozeného, jenž není

leč částí zákona věčného. První a základní principy mravní tohoto zákona hned prvorodičům známy byly, a již synové prvorodičů měli majetek soukromý, řídíce se pravidly zákona přirozeného.

Nejinak pochybena jest státní nauka Puffendorfova. Učí (»De jure nat. et gent.«, l. 7. c. 3. § 7.), že lidé jsouce sobě úplně rovni, a) vcházejí jednotlivě ve smlouvu s ostatními za příčinou společného dobra, aby utvořili společnost stálou, b) že usnášejí se o formě vlády, a c) že uzavírají smlouvu o podrobení se moci vládnoucí, toho znění, že se tato zavazuje, dobře jim vládnouti, a oni zavazují se k poslušnosti, pokud toho vyžaduje blaho obecné.

Dobře tu namítá Cathrein,[1]) »že taková smlouva vázala by jen ty, kteří ji uzavřeli, a nikoli potomky rodin jejich, a že by brzy se našli velmi mnozí, kteří by nesouhlasili a tedy oprávněni byli, se vzbouřiti, a smlouvu, kterou neuzavřeli, zavrhnouti.«

Vzhledem k mravnímu dobru a zlu učil Puffendorf, že není skutků o sobě dobrých a zlých, nýbrž že každý skutek svou mravní povahu teprve nabývá příkazem neb zákazem, jenž vychází z vůle Boží.

Tu pak nebylo by vyššího nezměnitelného pravidla, dle něhož by mravní hodnota vůle Boží posuzována býti mohla; nanejvýše by se říci mohlo, že Bůh svatý jest, poněvadž chce, co chce.

»Vůle« — dí sv. Tomáš Akv. — »nemá povahy nejvyššího pravidla, neboť bývá řízena rozumem a umem nejen v nás, nýbrž i v Bohu . . ; tvrditi, že na vůli spravedlnost prostě závisí, není leč tvrditi, že by vůle božská neřídila se řádem moudrosti, což jest rouhání« (De verit. q. 22, a. 6.).

Kristian Thomasius, nar. 1655 v Lipsku, zemřel r. 1728 jako professor v Dobrosoli hlásil se ve svých spisech: »Institutionum jurisprudentiae divinae libri tres, in quibus fundamenta juris naturae secundum hypotheses Puffendorfii perspicue demonstrantur«

---

[1]) Philosophia moralis, n. 493.

a »Fundamenta juris naturae et gentium e sensu communi deducta, in quibus secernuntur principia honesti, justi et decori« přímo k Puffendorfovi, a jen v tom od něho se různil a k Leibnizovi se přiklonil, že troji dobro rozeznával, a to: čestné (honestum), slušné (decorum) a spravedlivé (justum). Neboť, pravil, za nejvyšší zásadu míti jest, že, co život člověka upevňuje a oblažuje, jest také konati, opak toho však zanechávati. Blaženost lidská záleží však ve chvályhodném, příjemném a bezstarostném životě; to pak může jen čestným, slušným a spravedlivým chováním dosaženo býti. Dle toho pak roztřiďuje se přirozené právo v širším smyslu v ethiku: pro čestné, v politiku: pro slušné a v přirozené právo v užším smyslu: pro spravedlivé. Při právu jsou dva lidé navzájem sobě zavázáni, při čestném a slušném jest člověk jen u poměru sama k sobě; právo jest něco zevnějšího a podmiňuje zevnější závazky k jiným; čestné a slušné podmiňují jen závazky vnitrné; závazky z práva plynoucí lze zevně vynutiti, závazky plynoucí z čestného a slušného jen nucením vlastního svědomí.

Patrno, že Thomasius řád právní od řádu mravního liší, jak to i u Kanta nacházíme, zapomněl však, že společnost lidská bez řádu mravního obstáti nemůže, a že kdyby nebylo možno i zevně k zachovávání tohoto řádu, t. j. přikázaní, nutiti, musila by se společnost a s ní i řád právní rozpadnouti. Člověk jest tvorem společenským. »To tedy, bez čeho společnost lidská obstáti nemůže, jest člověku přirozeně přiměřeno, t. j. dobro. Tím ale jest: jednomu každému, což jeho jest, nechávati a zachovávati, a od bezpráví se zdržovati« (S. Thom., C. gent. l. 3. c. 129.). Než každému dávati, což jeho jest a od bezpráví se zdržovati, ku př. nedopouštěti se vraždy aneb krádeže neb zachovávati smlouvy platně uzavřené, jsou přikázání řádu mravního, ale i přesné povinnosti řádu právního, jež kdo přestupuje, řád mravní porušuje. Z toho plyne, že jest řád právní částí řádu mravního, a proto nelze oba řády od sebe oddělovati. Ostatně jest ethická nauka Puffendorfova a Thomasiova utilitarismus společenský, jenž již v tom lichým se

býti dosvědčuje, že není dobra stvořeného, jež by vždy a všechny lidi a národy trvale oblažiti mohlo.

B) Filosofii Leibnizovu v soustavu uvedl *Kristian Wolff* (Volfius), narozen ve Vratislavi r. 1679, studoval theologii a filosofii, v letech 1707—23 byl professorem v Dobrosoli, kamž se dostal na přímluvu Leibnizovu, poněvadž však učil i theologii přirozené, byl od orthodoxní strany lutherské, která jen nadpřirozené náboženství připouštěla, z atheismu obviněn a od Bedřicha Viléma I. pod trestem hrdelním ze země vypovězen. Za Bedřicha II. byl opět do Dobrosole povolán a učil tam až do smrti roku 1754.

Ač Wolff původním nebyl, přece filosofii Leibnizovu nejen uspořádal, ale ji i více filosofii aristotelské přizpůsobil. Filosofie, t. j. věda o tom, co v sobě sporu neobsahuje, má se státi evidentní a prakticky upotřebitelnou pojmy přesnými. Odtud jeho snaha, vše výměry, zásadami a úsudky ozřejmovati. Věta jest pravdiva, když se v ní přísudek z podmětu určiti dá; ovšem musí i zkušenost tázána býti, ano klade na zkušenost váhu velikou. Jelikož to, co odůvodňuje, tomu, co se odůvodňuje, předcházeti musí, rozděluje Wolff filosofii na theoretickou či čirou a na praktickou či upotřebenou. Theoretická rozpadá se v theologii, psychologii a fysiku; jim předchází »první čili základná filosofie« (dle Aristotela). Fysika obsahuje čtyři díly: všeobecnou fysiku, kosmologii, zvláštní vědy přírodní (meteorologii, oryktologii, hydrologii, fytologii a fysiologii) a theologii. Praktická filosofie jedná částečně o poznání, částečně o chtění; prvé pojednává logika a heuristika, druhé pak praktická filosofie, a to ethika, politika a ekonomika, jichž jest základem theoretickým právo přirozené. Všeobecná pravidla pro poslední tři vědy skýtá »všeobecná praktická filosofie«. Mohla by býti i filosofie uměn a vůbec všech lidských dovedností. — V logice a v ontologii široce pojednává o výměru, soudu a úsudku, jakož i o vlastnostech »bytí«. — V kosmologii jedná o monadách, jimž připisuje nejen představování, nýbrž i činnost a trpnost; jinak jest mu svět mechanickým auto-

matem. Mezi bytosti elementární a viditelná tělesa vsouvá původní a odvozená tělíčka. Působení do dálky vysvětluje mechanickým dotýkáním se a hájí zásadu, že živá síla se neztrácí. Duši zove monadou jako Leibniz, svobodu vůle rovněž jako on deterministicky vymezuje. Teleologický důkaz jsoucnosti Boží zavrhuje; za to váhu klade na důkaz ontologický a kosmologický. — Dobrým nazývá, co přirozenost zdokonaluje, zlým, co ji činí nedokonalou. Poněvadž tedy skutky výsledky svými stávají se buď dobrými nebo špatnými, nikoliv ale vůlí Boží, byla by mravnost, i kdyby Boha nebylo; proto atheisté, jako Číňané, mohou docela dobře býti mravnými. Nejvyšší mravní zásadou Wolffovou jest: »Čiň, co zdokonaluje stav tvůj anebo stav jiných, a zanech všeho, co jej činí nedokonalým.« Nejvyšší dokonalost jest i nejvyšší blažeností člověka, poněvadž dokonalost rozkoš působí a oblažuje.

Wolff měl mnoho přívrženců, mezi nimiž vyniká *Bohumil Baumgarten* (1714—1762), jenž napsal první aesthetiku, ovšem ještě velmi nedokonalou; ale měl i mnoho odpůrců, mezi nimiž zvláště znám jest *Krist. August Crusius* (1712—1775), jenž v mnoha spisech nauku Wolffovu vyvracel a mezi jiným zvlášť ethiku jeho káral, háje zásadu, že máme z poslušnosti k Bohu konati to, co jest dokonalosti přiměřeno. Wolff položil první základ k filosofické terminologii německé. V jeho spisech jest mnoho prvků, jež nacházíme u Herbarta.

C) *Jan Bedř. Herbart,* narozen 4. května 1776 v Oldenburku; jsa synem justičního rady, seznámil se záhy s filosofií Wolffovou a Kantovou, byl r. 1794 žákem Fichteovým, proti němuž však, jakož i proti Schellingovi, záhy s rozličnými námitkami vystoupil. Pobyv čtyři léta jako domácí učitel ve Švýcarsku, kdež se důkladně seznámil s Pestalozzim, připravoval se až do roku 1802 ku habilitaci. Od roku 1805 byl professorem filosofie v Gotinkách, později (1809—1833) v Královci, vrátil se však opět do Gotink a zemřel tam dne 14. srpna 1841. Spisy jeho týkají se po většině metafysiky, psychologie a paedagogiky; jsouť: »Všeobecná paedagogika« (»Allgemeine Paedagogik«, 1806)

»Hlavní části metafysiky« (»Hauptpunkte der Metaphysik«, 1806), »Psychologie jako věda« (»Psychologie als Wissenschaft«, 1826), »Úvod do filosofie« (»Einleitung in die Philosophie«, 1813), »Všeobecná metafysika« (»Allgem. Metaphysik«, 1828) a »Všeobecná praktická filosofie« (»Allgem. praktische Philosophie«, 1808).

Již r. 1796, kdy proti nauce Schellingově o »jáství« vystoupil, prohlásil Herbart nauku svou za realismus, který oproti Fichteovi pozoruje věc »o sobě«, jak to činil Kant, ale nepovažuje ji za podstatu, jako Schelling, nýbrž za sdružení monad, realií, bytků, dle Leibnize. Možno tedy nazvati nauku jeho individualistickým realismem. Filosofii nazývá »zpracováním pojmů«, a jak dalece i jiné vědy k tomu slouží, jsou filosofickými; i rozeznává se od nich filosofie jen methodou, nikoli pak látkou. Dělí filosofii na tři hlavní části: na logiku, které jest ozřejmovati pojmy, na metafysiku, která opravuje pojmy ze zkušenosti čerpané a odkrývá odpory, a na aesthetiku, která doplňuje pojmy, určujíc jejich cenu. Pramenem poznání bytků jest pocit. Poznáváme jen formu, poměry věcí; co věci jsou, jest nám neznámo. Poměry záležejí ve vztazích, které jediné poznáváme; nepoznáváme však vlastností, přívlastků atd Logické všeobecniny nebytují ve skutečnosti.

a) V logice, která, jak řečeno, za předmět má ozřejmování pojmů — což přijal od Leibnize — nerůzní se Herbart od Kanta. Rozeznává rovněž soudy analytické a synthetické, pojmy protikladné a disparatní, jakož i protiřečné. Soud rozhoduje, dají-li se pojmy sloučiti čili nic. Logika Herbartova jest výhradně formálná, odezírající ode vší věcnosti.

b) V metafysice tvrdí Herbart, že chce až k nejzazším příčinám proniknouti. Každý, kdo chtěl se státi filosofem, musil kdys pochybovati. On však hodlá se povznésti nad skepsi a přijímá formy věcí, jak se nám jeví. Jest úlohou metafysiky, opraviti odporující sobě pojmy zkušenosti. Tu pak jest na prvém místě pojem hmoty, ať již vycházíme od prostoru aneb od nejmenší částečky nedělitelné; na druhém místě jest

pojem času, ať již přihlížíme k jeho jednotnosti, nebo k jednotlivým částečkám. Herbart doporučuje jako nejlepší způsob, rozluštiti tyto záhady, methodu vztahů. K methodologii řadí se metafysika jako ontologie (o bytí, inhaerenci a změně), synechologie (nauka o nepřetržitém) a eidologie (o jevech).

Proti strohému idealismu učí Herbart, že jest skutečné bytí, ač jenom jeho jev postřehujeme, ale již toto postřehování jevu poukazuje na bytí, neboť kdyby ho nebylo, nebylo by ani jevu. Naše poznání neklade tedy zevnějšího předmětenstva, nýbrž ho již předpokládá. Odpor, jímž se již Eleatové zabývali, že totiž jedna věc mnoho znaků má a že se mění, nutí nás, abychom nepřestali jen na jevu, nýbrž šli dále. Tu pak docházíme k poznání, že uvedené obtíže, jež tkví ve věci, ve změně a v příčinnosti, odstraniti se dají, přijmeme-li vztahy, poměry, mezi množstvím naprosto jednoduchých, neproměnitelných bytků (realů), u nichž se mění jen sdružení.

Bytky jsou naprosto kladny, jednoduchy, nejsouce ani prostorny ani nepřetržity. Věci nejsou leč skupiny množství monad či bytků. Není žádné podstaty a žádných případností. K pojmu podstaty docházíme tím, že jest ve věcech jeden bytek uprostřed, k němuž ostatní bytky tíhnou. Bytky samy jsou neměnitelny; změna jest jen střídání se bytků ve věci. Toto střídání se pak záleží v tom, že se každý bytek hledí zachovati a uplatniti oproti rušení zevnějšímu, je li totiž bytek tlačící různé jakosti, neboť jsou-li bytky téže jakosti, pak se pronikají. — Tu pak již vznikají námitky proti náhledům Herbartovým: odkud to, že jsou bytky různé jakosti? Herbart popírá, že by jejich sdružení bylo v prostoru; kde tedy jest? Odkud ono zevnější rušení, odkud jejich pohyb? Jest nepochopitelno, jak může tento hmotný a proto v prostoru rozprostraněný svět z jednoduchých bytků vzniknouti. Jednoduché bytky nemohou naprosto tak vedle sebe existovati, aby z této pouhé vedlebylosti bytků nerozsažných a nerozprostraněných skutečná rozsažnost a rozprostraněnost povstala. Herbart ovšem

praví, že skutečná rozprostraněnost ve věcech neexistuje, nýbrž že jest jen pouhým zdánlivým jevem věcí, jejž si pak jako něco skutečného, ve věcech samých bytujícího představujeme. Než to příčí se všemu přesvědčení pokolení lidského, jež zvyklo, rozsažnost měřiti a na věci jako na něco objektivního pohlížeti. Jsou-li dále bytky naprosto jednoduchy, nejsou ani poznání našemu přístupny, nepoznáváme tedy ani věcí, jež se z těchto bytků skládají, nýbrž jen poměry. Ty však zůstávají bez všelikého věcného podkladu a nemohou rovněž býti, leč jen logickým pomyslem. Naše poznání postrádalo by všeliké objektivnosti a reálnosti.[1])

c) V synechologii snaží se dále Herbart vysvětliti nepřetržité (continuum) a pojem hmoty. Poněvadž jsou bytky jednoduchy, povstává snaha, aby se pronikly; jelikož ale vždy vícero bytků se seskupí, nemohou se proniknouti zcela, a tu pravíme, že se přitahují a odpuzují; i existují bytky vedle sebe, a nám zdá se, jakoby tvořily nepřetržité či continuum, což hmotou nazýváme. Než nepřetržité není leč jen zdánlivé přitahování se a odpuzování bytků. Dle toho, jsou li jakosti bytků co do odpuzování slabší či silnější, povstávají čtyři hlavní poměry živlů: dva silné odpory proti sobě vytvořují pevnou hmotu (kohaese, pružnost, konfigurace); silný odpor nerovný působí látku tepelnou, slabý rovný odpor: elektřinu, slabý nerovný: aether a tíži. — Obapolné zabavování působí dále při vnitrné povolnosti hmoty i úkazy biologické, jako vzrušení nervů a citivost. Nahodilým seskupením bytků povstávají organismy, jichž účelné uspořádání vyžaduje intelligenci božskou.

Jelikož jest nepřetržité jen zdánlivým, nejsou ani prostor ani čas ničím skutečným, nýbrž jen objektivním zdáním, jak dalece totiž bytky jsouce pohromadě, zdají se nám býti prostorně a časově rozprostraněny.

---

[1]) Dr. Jos. Pospíšil, »Filosofie dle zásad sv. Tomáše Akv., I., str. 237.

Herbart považuje zachování sebe za vnitrný stav bytostí. Avšak co znamená nitro, jež má význam prostorový, v jednoduché bytosti, kterou nutno jest si mysliti neprostornou? Neznáme dále dle Herbarta jakostí bytců, či jakými skutečně jsou; kterak tedy možno z nich usuzovati? Zevně nemůže dle Herbarta nic na bytky působiti; jak tedy mohou se dostavovati stavy zabavené? Konečně ruší se synechologií Herbartovou úplně specifický rozdíl mezi bytostí organickou a neorganickou, mezi bylinou a zvířetem. [1])

d) Eidologie (psychologie) Herbartova jedná o duši a o pochodu poznávacím. Duše lidská jest bytek ústřední, naprosto jednoduchý a nezničitelný. Duše není formou těla, neboť každý bytek má svůj samostatný život a není žádné činnosti, jež by z jednoho bytku na druhý přecházela. Duše bydlí jen v těle, a to v onom místě, kde mozek k míše se blíží; jako cizopásník spojena jest s ním nervstvem. Nemá žádných mohutností ani vloh. Její činnost záleží v sebezachování, jako kteréhokoli bytce; tato pak zachovávání sebe jsou představami. Je-li více představ zároveň v duši, jsou buď téhož druhu aneb rozdílného. V prvním případě splývají vespolek, v druhém případě se dle míry protivy zabavují. I musí jich tolik býti zabaveno, co se rovná intensitě představ všech, mimo představu nejsilnější. Toto množství zabavení nazývá se součtem zabavení. Každé představě přísluší tím více z tohoto součtu, čím jest slabší. Někdy bývá představa z duše zcela zatlačena; klesne-li totiž intensita její na nullu, tu vykročí přes »práh vědomí«. Sdružením aneb splynutím s jinými představami vracejí se zdánlivě zmizelé představy v určitém pořádku a v určité posloupnosti zase přes »práh« do vědomí. Tak vysvětluje se paměť a naše prostorové a časové nazírání, které tedy není formou a priori, jak učil Kant, nýbrž výsledkem psychického mechanismu. Na intensivních poměrech představ a na zákonech, kterými se představy mění, spočívá možnost a vědecká

---

[1]) Dr. Eug. Kadeřávek, »Filosofie křesťanská porovnána s některými filosofiemi nového věku.« Olomouc 1885., str. 27.

nutnost methody mathematické, kterou psychologické výjevy se určují; při tom nese se statika ke konečnému stavu představ, v němž setrvati mohou, mechanika pak k síle v tom kterém okamžiku.

Z poměru, v jakém se vyskytují představy vespolek se zabavující, vyložiti možno city a snahy. Je-li zabavena jedna představa druhou, vytlačuje se z vědomí; takové představy vytlačené, na prahu vědomí čekající aneb aspoň v temnu působící, jsou city. Vymizí-li však představa z vědomí a stane-li se citem, promění se v usilování, kterým by se opět do vědomí vrátila. Tento stav představy nazývá se snahou. Vyniká-li toto usilování citu svou intensivností, takže většího neb menšího úspěchu dochází, stává se cit žádostí, která konečně, přistupuje-li jistota, že opět přes práh vědomí vynikne a v nejjasnějším světle nad vládnoucí v přítomnosti představou se zjeví a tak užinu vědomí vyplní, mění se ve vůli.

Um, t. j. schopnost představy dle povahy věcí představovaných spojovati, zakládá se na působení řad, které se vnímáním zevnějších předmětů v nás vytvořily: rozum pak, jenž odvažuje důvody a protidůvody, tkví ve sběhnutí se několika řad.

Svoboda vůle nezáleží ve svobodné volbě, jako bychom se nacházeli uprostřed mezi rozumem a žádostí, a jakoby na nás bylo, jak se chceme rozhodnouti; neboť to vše jest klam, poněvadž se úsoba naše od rozumu a žádosti nikterak neliší. Svobodná volba jest pouhou součinností rozumu a žádosti. Tato součinnost jest proto úplně svobodna, poněvadž rozum a žádost jsou v nás, nikoli však mimo nás, a proto jest také rozhodnutí jakožto výsledek součinnosti rozumu a žádosti nám vlastní, vycházejíc z nás a ze žádného vnějšího podnětu, a proto jeví se nám býti čin úkonem vlastním, ne cizím, tedy v pravdě svobodným.

Duše má svůj vlastní život; tělo jen negativně na ni účinkuje. Může tedy jako každý bytek i po smrti trvati. Zda-li duše lidská osobně po smrti trvá, nevíme s jistotou; děs, jenž nás obchází při pouhé myšlence o možném zničení osobnosti naší, jest psychologický

zdroj a nejzávažnější důvod víry v nesmrtelnost. Důvod v pravdě velmi chabý!

O psychologii Herbartově praví dr. Konstantin Gutberlet: »Jest to něco velmi oslňujícího, uvésti ve filosofii přírodní všechny dosud přijaté »abstraktní« síly přitažlivosti, odpuzování, pružnosti atd. na elementární pohyby hmoty; rovněž zdá se býti oslňujícím, vysvětlovati všechny síly duševní pohybem představ. Ale dalo-li by se skutečně poslední tak provésti jako prvé, bylo by přece několik málo základních sil předpokládati, a to: jak při hmotě neprostupnost, nehybnost, sdílnost pohybu, tak i v duchu schopnost tvořiti představy a způsobovati, aby se navzájem zabavovaly a podporovaly. Fakticky jsou však toho Herbarciáni daleci, aby všechny duševní pochody představami a jich vzájemným působením vysvětlili.« [1])

Bedřich Kirchner pak dí: »Když se i mnohé psychologické pochody touto theorií vysvětliti dají, má přece do sebe veliké nejasnosti. Především: jak může býti »já« naprosto jednoduchým, když jeho představy přec patrně jsou změny na něm samém? Jak mohou bytky, které tvoří tělo, míti vliv na změny tyto? Nejsou-liž dle nastíněné theorie o sebezachování i všechny pochody psychické jen zdáním? Komu ale zdají se, když Herbart upírá všeliký podmět, tvrdě, že jest sebevědomí jen představeným bodem (jenž ale přece prý kdesi v mozku ležeti má), kde se řady představ křižují. Představy pak samy, s počátku jen sebezachovávání duše, stávají se v dalším líčení Herbartově silami; těmto pak přikládá opět představy, ano pojednává o nich při mechanickém jich vstoupání a sestupování (pod práh vědomí) jako o tělesech — takže pojem tento velmi nejasným zůstává.« [2])

e) Existence Boží jest dle Herbarta nutna, neboť musí někdo býti, jenž obdivuhodné poměry, zvlášť u vyšších organismů, uspořádal. Jeho bytosti však poznati nemůžeme; jest nám tedy prostě věřiti. Náboženská potřeba vyžaduje, abychom si představili

---

[1]) Dr. C. Gutberlet, »Psychologie«, Münster 1890, str. 2.
[2]) Fried. Kirchner, »Psychologie«, str. 178 násl.

Boha jako všemohoucího, všemoudrého, nejdobrotivějšího atd., ano abychom mu i vlastnost »osoby« připisovali, ale rozum toho dokázati nemůže a musí podobné představy prohlásiti za anthropomorfismus, který arci s hlediska náboženského jest nevyhnutelným.

f) Aesthetika Herbartova jest čiře formální. Všeliká krása, jako krása hudební, spočívá dle něho na formách. Každá část toho, co složeno jsouc se líbí aneb nelíbí, to jest, látka sama o sobě jednotlivě jsouc uvažována, jest lhostejna, jen jednoduché poměry či forma jest aesthetickému soudu podrobena. Tak nepřísluší žádnému tónu samu o sobě ani libost ani nelibost, nýbrž poměru, pospolnosti obou, což jest forma. Že tu krása hudební nedobře od Herbarta pochopena, učí vlastní zkušenost. Tón jest krásný, pokud v něm poznáváme čistotu, jasnost, dokonalost, která mu ve stupnici přísluší; je-li dále jeho pohyb úměrný; jak dalece blíží se hlasu lidskému, v němž se jeví nálada mysli. Zní-li vícero tónů najednou, dojímá nás harmonie, přiměřenost, jednota změn, všechno vlastnosti objektivné, které již v tónech jsou, a tedy od nás nikterak vytvořeny býti nemohou.[1])

g) Mravovědu či, jak ji Herbart nazval, praktickou filosofii jest považovati za část aesthetiky. Jako pak aesthetika bezděčnými soudy libosti a nelibosti se zabývá, tyto pak z jednoduchých poměrů věcí navzájem vznikají, tak zabývá se i praktická filosofie poměry vůle k soudu aesthetickému, o ní činěnému, jakož i poměry vůlí navzájem. Tak vzniká patero ideí praktických.

První z nich jest idea svobody. V člověku povstává chtění, rozhodnutí; v témž okamžiku stojí před ním obraz jeho chtění a rozhodnutí, a v témž okamžiku také o něm soudí; soud vznáší se nad vůlí; co zatím soud trvá, vůle nese se ke skutku. Tu pak osoba buď chtíc tvrdila, co soudíc zavrhovala; nebo chtíc opomenula, co soudíc předpisovala. Nebo vůle a soud jednomyslně přisvědčovaly neb jednomyslně od-

---

[1]) Srov. Dr. Eug. Kadeřávek, »Filosofie křesťanská porovnána s některými filosofiemi nového věku«, str. 35.

mítly. Tu pak vůle podrobila se soudu; poslouchala; z toho následuje pochvala, při opaku dostavila se hana. Jakmile by kdo tyto dva živly, soud či aesthetický vkus a vůli od sebe oddělil, ihned umlknou pochvala a hana. V tom pak, že se dva zcela různé projevy téhož rozumného tvora, totiž vkus a chtění, spojují, záleží vnitřní svoboda. Kdo uvědomí si pochvalu, jež náleží tomuto poměru, kdo se dle této pochvaly řídí, toho poslušnost jest sama v souladu s jeho vkusem. Líbí se, snad ne sobě, ale nám.« [1])

Proč některé chtění s aesthetickým soudem souhlasí a proč jiné nesouhlasí, Herbart nevysvětluje, neboť nepřihlíží nikterak k obsahu představ; může tedy, vkus-li jest pokažen, i úkon zákonu Božímu odporující, tedy nemravný, býti předmětem úchvaly. Vylučujeť Herbart úplně všeliké pravidlo zevnější, na němž by pochvala či hana závisely.

Druhá praktická idea jest idea dokonalosti. »Jako snahy jsou vůle (rozumného tvora) sobě všechny rovny; opakují tentýž pojem snažení, vzrušení, jen v různých exemplářích; — vyjímajíc jen okolnost jejich síly. Kvantity rozličných snažení měří se navzájem; tyto jsou slabší, ony jsou silnější; některé jsou trvalejší, jiné nestálejší. Opomeňme zcela otázku, jakou cenu by měly jak slabší tak i silnější dle jiných ještě určení, která by budoucně byla odhalena. Jen poměr velikosti budiž pojat mezi méně a více aktivity, mezi slabším a silnějším pohnutím . . . Není pochybnosti: v pouhém poměru líbí se silnější vedle slabšího, nelíbí se slabší vedle silnějšího; to neb ono dle toho, od kterého členu při porovnání vycházíme . . Kvantita, jejíž plus a minus soud způsobuje, tkví buď v jednotlivých vzrušeních neb v hojnosti (součtu) aneb v jejich soustavě. Na jednotlivých vzrušeních líbí se energie, v součtu rozmanitost, v soustavě součinnost. Veliký člověk jest trojnásobně velik: jeho vůle má sílu, bohatství, zdraví. U méně velkých

---

[1]) Joh. Fried. Herbarts Schriften zur praktischen Philosophie, herausgegeben v. G. Hartenstein. Erster Teil: »Allgemeine praktische Philosophie«. Leipzig 1851, str. 34.

vězí sídlo slabosti částečně v chabosti, částečně v omezenosti, částečně v rozptylenosti a v nesvornosti sil... Dokonalým dle své vlastní míry jest člověk, jehož jednotlivá snažení se vyrovnávají, nad to pak v celku rozsah pojmů, k nimž poukazují, vyplňují (očekáváním, jež budí, zadost činí), a konečně působíce pospolu největší účinek, jenž jimi způsoben býti může, způsobují. Nedokonalým prokazuje se býti tentýž, jakmile se porovnává s jinými, kteří kdekoli jej převyšují: aneb porovnává-li se s pojmem toho, co by jej převyšovalo... Dokonalost jest jen formální, a do její formy hodí se každá látka, jež jest schopna míry větší a menší. Co se samo o sobě líbí aneb nelíbí, může se i jako větší neb menší více aneb méně líbiti neb nelíbiti.« [1])

Síla vůle u člověka, bohatství a zdraví vůle — toť dokonalost! Jak tato síla vůle byla nabyta, jaký jest její obsah, t. j. jaké jsou představy, jež se na vědomí derou, či ušlechtilé a bohumilé, či nízké a bohaprázdné, jsou-li nutny či zbytečny, existuje-li nějaký vyšší princip, k němuž by se představy nésti měly, aby harmonická součinnost dosažena byla: na to nedává Herbart odpovědi, a přece jsou tyto okolnosti rozhodujícími, zda jest nějaký čin mravný či nemravný, zda mravně dokonalý či nedokonalý!

Další praktická idea jest blahovůle, již Herbart následovně vypisuje:

»Tvor rozumný, jenž se stále zdokonaluje, zůstává nepřetržitě za mírou, již sám sobě ukládá. Zůstává-li ve stavu, kdy dle stálé rovnosti zadost činí své vlastní míře (každá zevnější míra byla by nahodilá), tu umlká soud, jenž žádné plus a minus více nenachází, zcela; i stává se vnitřní svoboda planou, neboť musí s usuzováním, k němuž se nese, zároveň zmizeti.... Ku pokroku jest potřebí přejíti přes vůle jednoho a téhož tvora rozumného ku cizím vůlím jiných tvorů.... Poměr, o němž mluvíme, jest obecnému souzení lidí vespolek velmi dobře znám. Výraz: dobrota, označuje něco, co někdy jako dobré srdce, někdy jako dobrá vůle se jeví, a v prvém případě málo, v dru-

[1]) Allg. praktische Philosophie, l. c. str. 37–40.

hém mnoho vážnosti si zjednává. — Ona pak sama, dobrota, vznáší se jako čisté mravně krásné nad oběma. Jest zřejmo, že ona to právě jest, jež si cizí vůle přivlastňuje, jim se věnuje, je svou vlastní vůlí harmonicky doprovází, že pak také sama o sobě bytuje a nezávisí na výsledku svých pokusů ani na smýšlení, jež se jí vrací, ano ani ne na pravém anebo mylném pojetí toho, co snad cizí osoba si myslila.« [1])

I zde jeví se opětně Herbartovo pouze formální a subjektivní pojímání poměrů. Schází tu důvod objektivní, proč jest vůli cizí do vlastní vůle přijati, schází tu i míra, kolik jest cizího chtění do vlastního přijati. Dobrota jako princip a míra jest, jak ze slov Herbartových vysvítá, princip a stav neurčitý a také nespolehlivý.

Idea čtvrtá jest idea práva. »Vůle musí se projeviti do zevnějšího světa, jenž jest mnohým lidem společným. Bezděčně, nahodile — dejme tomu — že dva lidé tím v poměr vstoupí, že jejich vůle do společného zevnějšího světa zasáhnou. Že se při tom musí setkati na stejném místě, jest zřejmo. Připusťme, že oba o sobě vědí, poznávajíce, že se jejich vůle navzájem zabraňují. Jak o sobě vědí, jest pro praktickou filosofii zbytečnou otázkou, poněvadž prostředek, jak se o tom dovědí, na poměru vůlí, o jichž posouzení se jedná, ničeho nemění. Vědí-li však, že si brání a chtějí-li právě v tom, že o tom vědí, svůj účel: tu chtějí, aby toho poměru nebylo; každý z nich chce negaci vůle druhého. I jsou ve sporu. Každý z obou zapírá ve své vůli překážející vůli druhého. Jeden povolil: následkem tohoto povolení trvá druhý při svém původním chtění: měl-li by se nyní spor obnoviti, mohl by opětně jen tím započat býti, že by první své povolení nazpět vzal; tím ale by se zvýšila nelibost na sporu; byl by to pak on, jenž by praktický návod nelibosti, jenž by nyní jen jemu svědčil, přestoupil. Nemá-li tedy souzeno býti: musí mu býti povolnost, jež se byla stala, pravidlem, kterého přestoupiti nesmí a které jej vylučuje z toho, co druhému přiřknul: slovem existuje

[1]) »Allg. prakt. Philosophie«, l. c. str. 41—45.

mezi oběma hranice práva. Právo jest souhlas několika vůlí, pojatý jako pravidlo, které spor zabraňuje...

Původ práva všelikého není hledati ve věcných právech, jež sobě někdo připisuje a mocí kterých by všechny ostatní vyloučiti směl: nýbrž v poměrech, jež mezi určitými osobami od obou stran se tvoří, jak byly utvořeny... Zbývá ještě pojednati o otázce, zda právu původně přísluší, nucením se hájiti. Tuto otázku možno zcela krátce určitě záporně zodpověděti; při čemž ovšem tak zvané právo přirozené svůj základní pojem o původním — naposledy nekonečném — právu donucovacím ožení.« [1])

O všeobecné objektivní závaznosti práva není tu řeči; právo přirozené a s ním i právo božské se popírají a mnoho ponechává se libovůli, neboť zachovávání zákona a práva dle Herbarta vynutiti nelze.

Konečně jedná Herbart o idei odplaty. Bezúmyslné setkání se dvou vůlí vzhledem k zevnějšímu třetímu překážejí si často navzájem, což vede ku poměrům právním. Je-li však setkání to zúmyslné, takže čin jedné vůle proniká prostředí a tak do vůle druhého zasahuje, že tento trpí a úmysl náš buď vítá nebo nikoli: tu počíná jiný poměr a s ním stav nelibosti, jenž vyžaduje odplatu. »Kdyby mohla nelibost jako síla působiti na čin: tu by jej zabavila; působila by jako každý odpor ve směru opačném: snažila by se postup činu zastavením zpětně zrušiti. Než nelibost není silou; čin skutečně se udál. Ale když byl vykonán, zůstává ještě myšlenka na zatlačení zpětné, jímž měl čin zrušen býti.... Zpětné vrácení se tedy stejného kvantum blaha a ublížení od přijimatele ku vykonavateli, jest to, k čemu se soud nese. Odplata jest onen symbol, v němž se nelibost jeví. [2])

Oproti těmto vývodům poučuje skutečnost, že při obdržení dobrodiní nejen o kvantum dobrodiní uvažujeme, nýbrž i o tom, kdo, kdy, proč a jak nám dobrodiní prokázal. Což platí i o ublížení.

---

[1]) »Allg. prakt. Philosophie«, l. c. str. 46—52.
[2]) »Allg. prakt. Philosophie«, l. c. str. 57.

Z idey práva vzniká čtvero ideí odvozených: právní společnost, soustava námezdní, správní a kulturní. Jen spojení všech ideí může život uspokojiti a vésti ku vnitřní svobodě; jen ten člověk jest ctnostný, který se řídí ideami praktickými a získal si tím naší pochvaly.

h) V paedagogice byl Herbart tak dalece žákem *Jana Jindřicha Pestalozziho* (1746—1827), že založil vychování na psychologii a kladl váhu na vyučování vychovávací. Hlavní jeho spisy paedagogické jsou: »Všeobecná paedagogika z účelu vychování odvozená« (»Allgemeine Paedagogik aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet«, 1806) a »Nástin přednášek paedagogických« (»Umriss paedagogischer Vorlesungen«, 1835).

Nauku vychovatelskou odvozuje z účelu vychování, jímž jest mravní charakter. Toho dosáhnouti hodlá uskutečněním patera praktických ideí u chovance. Cestu a prostředky k tomu ukazuje psychologie. Herbart nepotkal se tu s výsledkem uspokojivým, neboť jeho praktické idey se pro svou subjektivnost neosvědčily, a psychologické jevy probíhají dle něho příliš mechanicky.[1]) Praxi vychovatelskou dělí: ve vládu, vyučování a kázeň. Vládou a kázní působí vychovatel přímo na vůli chovance, a to prvně jmenovanou za tím účelem, aby jej udržel v mezích řádu společenského, druhou pak aby vzdělával jeho mysl ku pravé mravnosti. Vyučování jako doplněk zkušenosti a obcování působí zprostředkováním představ a buzením mnohostranného zájmu na vůli. Zájem jest úplné věnování se mysli tomu, co bylo poznáno a představeno. Jest šestero zájmů, a to: zájmy účasti: sympathetický, společenský a náboženský; zájmy poznání: zájem empirický, spekulativní a aesthetický. Všechny tyto zájmy jest u chovance stejnoměrně buditi. — Methodou vyučovací jest učiteli pozornost žáka buditi a správně vybrané a spo-

---

[1]) Viz spisovatelovo pojednání: »Herbartovy praktické idey a výchova křesťanská« ve »Vychovatelských Listech«, 1904, č. 1—5.

řádané učivo tak podávati a zpracovati, aby se představy ve vědomí dítěte vnímáním (percepcí) a osvojováním (appercepcí) v organický celek spojovaly. Toho se dosáhne, když se učivo rozčlení v malé celky a když se při jejich pojednání a prohloubení (v pojímání) rozvaha žákova (ve shrnování), jakož i při sdělování rozmluva účelně střídají. Tak vznikají čtyři formální stupně, jež v každé vyučovací jednotce jest zachovávati: 1. jasnost (jež obsahuje analysi a synthesi), 2. associace, 3. systém, 4. methoda. »Neboť« — praví Herbart — »kde jest mnoho pochopiti, tam jest potřebí výkladu, aby nepovstal zmatek; jelikož jest ale potřebno i spojování, započniž toto rozmluvou, pokračujž vytčením hlavních myšlenek a budiž dokončeno vlastním uspořádaným přemýšlením« — Bude-li mravní vkus chovanců vytříben, pak se snadno vůle tomu vkusu podrobí. O to jest vychovateli kázní pečovati.

Herbart získal sobě zásluh tím, že budoval vychovatelství na pomocných vědách, psychologii a ethice, jež nazval »očima paedagogiky«. Vytkl také správný účel vychování, totiž mravní charakter, ctnost; určil blíže úkol, jehož popředně jest dbáti při vyučování, totiž buditi mnohostranný zájem, a to přesným rozčleněním, soustředěním a zpracováním učiva (formální stupně). »Duši však připisuje jenom malou samočinnost; dostáváť se jí vlastně života teprve představami, jichžto důležitost pro vzdělání charakteru přeceňuje, co zatím důležitost obcování podceňuje: tělesnou výchovu má za vedlejší; jeho pak nauka o vychovávacím vyučování se v praxi, jak sám doznává, málo osvědčila.« [1])

V novější době doznala paedagogika Herbartova mnoho přívrženců. Mezi nimi vyniká zvláště *Tuiskon Ziller* (1817—1882), jenž nauku o soustřeďování učiva a o vzdělávání smýšlení prohloubil, [2]) jakož i Dr. *K. Volkmar Stoy* († 1885), jenž ve své »Encyklopaedii paeda-

---

[1]) Dr. Jos. Lukas, »Geschichte der Erziehung und des Unterrichtes«, Wien 1895, str. 142.

[2]) »Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterricht«, »Allg. Paedagogik«, »Allg. philosophische Ethik«.

gogiky« zásady vědecké paedagogiky obhajuje. Proto nazvána také tato škola »vědecko-paedagogická« Herbart-Ziller-Stoyovou. K ní čítá se i *Dr. Rein* (»Theorie und Praxis des Volksschulunterrichtes«), *F. V. Dörpfeld* (»Denken und Gedächtnis«), *Dr. Th. Waitz* (»Allg. Paedagogik«), *O. Willmann* (»Didaktik«), *Dr. Fröhlich* (Die wissenschaftliche Paedagogik«), jenž se snažil ethiku Herbartovu s naukou křesťanskou v soulad uvésti. Náboženství vykazoval Herbart v ethice místo podřízené; v paedagogice váží si ho jako účinného prostředku vychovávacího; ve vyučování řadí je ku vyučování za příčinou smýšlení a vylučuje je z prvé třídy (z 1. školního roku), poněvadž prý dítky nejsou schopny mu porozuměti.

V Rakousku se filosofie Herbartova velmi rozšířila. Hlavním jejím zastancem na universitě vídeňské byl *Robert Zimmermann* (»Philosophische Propaedeutik«, »Logik«, »Empirische Psychologie«), jenž odchovávaje mnoho žáků, valně k tomu přispěl, že zavládla filosofie Herbartova skoro na všech universitách rakouských, kdež se jeho učebnic, jakož i spisův *Viléma Drobische* (»Empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode«, 1842, »Erste Grundlinien der mathematischen Psychologie«, 1850) užívalo. Na příčině byla mathematická methoda, jíž Herbart při určování jevů psychických užíval.

I u nás bylo hojně pěstitelů filosofie Herbartovy. Vynikají z nich: *Gustav Adolf Lindner* (1828—1887), narozen 11. března 1828 v Rožďalovicích, byl doktorem filosofie a professorem při české universitě v Praze; zemřel 16. října 1887. Vydal »Učebnici empirické psychologie (»Lehrbuch der empirischen Psychologie«), »Logiku« (»Logik«), »Encyklopaedii paedagogiky« (»Encyklopaedie der Paedagogik«), »Všeobecné vychovatelství«, »Všeobecné vyučovatelství« (1878), »Učebnici psychologie zkušebné pro školy střední«, »Drobné články paedagogické a psychologické« (1885). Po smrti jeho vydány na základě přednášek od *Jos. Kliky*: »Paedagogika na základě nauky o vývoji přirozeném, kulturním a mravním« (1888) a přednášky Lindnerovy: »Záhady psychologické«, »Z methodologické encyklopaedie pae-

dagogiky« a »O vývoji mluvy« (1890) *Josef Dastich* (1935—1870), narozen 27. února 1835 v Čimelicích v Čechách, stal se r. 1866 m. ř. professorem při universitě pražské s vyučovacím jazykem českým. Vydal: »Základové praktické filosofie« (1863), »Filosofická propédeutika« (1867) a společně s *Václ. Jandečkou* »Logiku pro vyšší gymnasia« (1871). Hlavním šiřitelem učení Herbartova na universitě české v Praze byl *Josef Durdík*, narozen 15. října 1837 v Hořicích v Čechách, zemřel r. 1903, doktor filosofie a řádný professor universitní, jenž napsal: »Leibnitz und Newton« (1869), »Dějepisný nástin filosofie novověké« (1870), »Psychologie pro školu« (1893, 4. vyd.), »O letorách« (1896, 3. vyd.). »Kallilogie čili O výslovnosti« (1872), »Karakter« (1889, 3. vyd.), »Všeobecná aesthetika« (1875), »Rozpravy filosofické« (1876), »O významu nauky Herbartovy« (1876), »Tóma ze Štítného« (1879), »Poetika jakožto aesthetika umění básnického« díl I. 1881), »O filosofii a činnosti B. Bolzana« (1881). »O methodičnosti ve studiu filosofie« (1882), »O Kantově kritice čistého rozumu« (1896, 2. vyd.), »O modní filosofii naší doby« (1883), »Leibnitzova Monadologie« (1884), »O pokroku mravnosti« (1889, 2. vyd.), »Dějiny filosofie nejnovější« (1887) a »O poměru paedagogiky k ostatním naukám« (1898), »O významu filosofie Descartesovy« (1897). Sloh Durdíkův jest prostý a jasný. Přidržuje se více idealismu Herbartova než Lindner, jenž k materialismu, zvláště ve svých přednáškách, silně zabočil.

K Josefu Durdíkovi druží se názory svými jeho bratr *Petr Durdík*, nar. 22 března 1845 v Hořicích, doktor filosofie, doc. paedag. a prof gymn. v Praze, svou »Paedagogikou pro střední školy« (3 díly 1883 - 1890) a svými spisy: »Kterak působila nová psychologie v paedagogiku« (1883), »Rousseau a Pestalozzi v poměru svém ke Komenskému« (1888) a »O základech mravnosti« (1893). Ku Lindnerovi přiléhá *Jan Kapras*, nar. 25. května 1847 v Řehotách v Čechách, professor gymnasijní v Brně, svými spisy: »Psychofysické základy mluvy lidské« (1884), »Počátkové duševního života lidského« (1883), »Zkušebná duševěda pro střední školy« (1884), psychologicko-paedagogickou statí »Paměť« (1886), jakož i spisy: »Sebrané rozpravy psychologické« (1892)

a »Spiritismus« (1885). Menší spisy dle nauky Herbartovy vydali *Gustav Zába* »Forma základem krásna« (1878) a *František Čáda* (nar. r. 1865 v Praze), doktor filosofie a professor gymnasijní, »Noetická záhada u Herbarta a Stuarta Milla« (1894). K nim řadí se: *K. Ant. Madiera*, narozen 2. ledna 1831 v Ml. Boleslavi; byl professorem gymnasijním a zemřel 1899. Napsal kromě spisů jazykovědných v duchu Herbartově »Rozpravy z oboru aesthetiky« (1897). *Ferd. Hyna*, farář nižborský, vydal dle Herbarta »Dušesloví zkušebné«.

Otakar Hostinský, nar. 1847, od 1892 řádný professor aesthetiky při universitě české, hudební kritik a pracovník v oboru dějin umění, na něhož měly Herbartovy theorie krasovědné nemalý vliv. Napsal: »Šest rozprav z oboru krasovědy a umění« 1877; »Čtyři rozpravy« 1894; »Herbarts Aesthetik in ihren grundlegenden Teilen« 1892; »O významu praktických idejí Herbartových pro všeobecnou aesthetiku«, Kr. uč. společ. 1881 a j.

Menší pojednání o Herbartovi napsali: Em. Makovička ve spise: »Z říše představ a citů« 1880: »Populární nástin filosofie Herbartovy«, »Kritika Herbartova reale«. Ign. Kadlec, »Herbartova metafysika a Kant« (Čas. česk. mus. 1888—1889). Jan Kř. Dvořák, »Herbartovy praktické idee v Ciceronově spise de officiis« (gymn. program Vys. Mýto 1889). Jan Plašil, »Nejhlavnější základy mathematické psychologie« (gymn. progr. Litomyšl 1883). Jan Pražák, »Kant a Herbart o záhadě ethické (gymn. progr. Kolín 1892). V. Ptáček, »Herbartovy myšlenky o mathematice« (Paedagogium IX. 1887).

U Rusů realismus teprve v nejnovější době se rozšířil. Odpůrcem theorie Darwinovy a strohého materialismu byl přírodozpytec a filosof Nikolaj Nikolajevič Strachov (1828—1896), professor fysiky a mathematiky, jenž horlil pro založení samobytné kultury ruské, jinak ale ve svých »Filosofskije očerki« (1895) na půdě realistické se pohybuje. Realistickému eklekticismu hoví: N. J. Grot (1852—1899), zakladatel filosofického časopisu »Voprosy filosofii i psicho-

logii«, jenž vydal »Psichologija čuvstvovanij«, Petrohrad 1879—80, »K voprosu o reformě logiki«, Lipsko 1882 a »Osnovanija eksperimentalnoj psichologiji«, Moskva 1896. Dále: Astafjev (1846—93): »Poniatije psichičeskavo ritma«, Moskva 1882; »K voprosu o svobodě voli«, Mosk. 1889; »Věra i znanije v jedinstvě mirovozzrenija«, Moskv. 1893. Bobrov: »O poniatii iskusstva«, 1894, N. G. Děbolskij (narozen 1842): »O dialektičeskom metodě«, Petrohrad 1872; »Filosofja buduščavo«, Petroh. 1882; »Metafizika« 1892—95. M. J. Karinskij: »Klassifikacja vyvodov«, Petroh. 1880; »Ob istinach samoočevidnych«, 1893. Kavělin (1818 - 1885): »Zadači psichologii«, Petroh. 1872; »Zadači etiki«, Petroh. 1881. Alexej Kozlov (1831—), individualista, jenž založil r. 1885 filosofický časopis »Filosofskij trechměsjačnik« a r. 1888 »Svoje slovo«, které se však neudržely. Samostatně vydal: »Filosofskije etjudy« (1876—8) a »Filosofija kak nauka« 1877. Lopatin: »Položitělnyja zadači filosofji«, Moskva 1886—91. A. Michaljov (Alex. Konst. Šeller, nar. 1838 v Petrohradě) napsal vychovatelské romány, aby ukázal, že charakter závisí na výchově v rodině a ve škole a že osobní mravnost potřebnější je než všeliký pořádek věcí (»Zhnilé močály«, 1864; »Život Šupova«, 1865). Miloslavskij († 1884) vydal: »Osnovanija filosofii kak specjalnoj nauki«, Kazaň 1883 a M. J. Wladislavlev (1840—1890): »Sovreměnnyja napravlenija v naukě o duše«, Petroh. 1866; »Logika« 1872; »Psichologija« 1881.

U Poláků mírný realismus Ulrici-Ueberwegův hájí dr. Henryk Struve (1840—), od r. 1863 professor filosofie ve Varšavě. Vydal: »Synteza dwóch światów«, 1876; »Wstęp do filozofii«, Varšava, 1896 a stať o filosofii polské: »Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie« 1895, z níž data co do filosofie polské pro dějiny tyto byla čerpána.

U Slovinců hlavním stoupencem filosofie Herbartovy byl dr. Janko Pajk (1837—1899), gymn. professor v Gorici, Kranji, Mariboru, v Brně a ve Vídni. Redigoval mariborskou »Zoru« a psal stati do různých časopisů slovinských. Hlavní spisy filosoficko-

paedagogické vydal německy, a to: »Principien der Newton'schen Forschungsmethode«, Brünn 1880; »Über einige psychophysische Elemente der Paedagogik«, 1885; »Zur Theorie der menschlichen Wahrnehmungen« Brünn 1887; »Platons Metaphysik im Grundriss«, Wien 1888; »Praktische Philosophie«, Wien 1898. Slovinsky vydali v »Matici Slovinské« dr. Křižan »Logiku« a »Psychologii« a dr. Fr. Lampé studii o »Paměti«.

»Herbart se vymanil z běžného idealismu s pantheismem smíšeného doby své: to jest jeho zásluhou. Že by tím však již byl našel pravou cestu, nedá se říci. Jeho »realismus« není udržitelný. Přechází konečně přece jen ve fysikální idealismus ve formě monadologie, jež jest obdobnou monadologii Leibnizově. K tomu nastupuje u něho na místo názoru pantheistického takový světový názor dualistický, jenž nepřipouští, aby se pojem Boha zcela uplatnil, čímž se i ethika solidního podkladu zbavuje,« praví dr. Albert Stöckl (»Lehrbuch der Philosophie«, 2. odd., 3. vyd., str. 321). — »Buď jest celá soustava Herbartova« — praví Bedř. Kirchner [1]) — »výplodem fantasie, anebo vyžaduje velitelsky nějakou tvůrčí intelligenci, která působí za bytci. Herbartova praktická filosofie není zase v žádném spojení s metafysikou; jest také velkou otázkou, dá-li se na bezděčné pochvale, libosti založiti mravní závaznost.« »Herbart k materialismu zjevně se nehlásí, ale nauka jeho svými důsledky tam vede,« praví I. Křižan. [2])

D) *Bedřich Eduard Beneke*; narodil se v Berlíně roku 1798, stal se docentem filosofie tamtéž, byl však pro svůj spis »Grundlegung zur Physik der Sitten« (1822) docentury zbaven; po smrti Heglově stal se professorem a zemřel v Berlíně r. 1854.

Beneke zavrhoval theorii Herbartovu o sebezachování bytků a přiklonil se více ku monadologii Leibnizově.

---

[1]) »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 409.

[2]) I. Křižan, »Nauka Herbartova a materialismus«, v »Obzoru« roč. 1889, str. 289.

Filosofie musí býti vědou zkumnou, a proto nelze od metafysiky vycházeti. Základem filosofie jest psychologie; z ní teprve jest metafysiku odvoditi. Psychologie jest rovněž vědou zkumnou jako ostatní vědy přírodní co do methody; i jest od zkušenosti, na pozorování založené, vycházeti, a pomocí indukce odvozovati zákony všeobecné a vysvětlovati síly, jež je podmiňují. Vědomí nás poučuje, že duše není rozprostraněna, že je tudíž nehmotna. Není však jednoducha, nýbrž pozůstává z několika »pramohutností«, jež rozmanitým podrážděním odpovídají. Tyto pramohutnosti jsou dle něho součástkami podstaty duše a dají se uvésti na čtyři základní pochody. Prvním pochodem jest, že z podráždění, jichž několik vzniká ve smyslu, povstává čití a vjem. Druhým pochodem jest, že se přetvořováním smyslových podráždění vždy nové pramohutnosti tvoří, když byly napřed některé zmizely, o čemž svědčí, že člověk někdy pro unavenost vnímati nemůže. Třetím úkazem jest, že prvky v novotvarech či úkonech buď jsou stálé, buď hybné, takže poslední snaží se přejíti v jiné úkony, jak to vidíme při sdružování představ a při zvyšování síly radostí životní. Po každém podráždění zůstává nepovědomá »stopa«, čímž se při vybavování vloha vyvinuje. Tyto stopy nejsou však nikde v prostoru, neboť jako duše nikde není, tak nejsou i její části nikde. Čtvrtým pochodem jest, že se psychické útvary dle své rovnosti přitahují a vyrovnáváním se v nová sdružení splývají. Při tom zůstává však dle Beneka duše bytostí zcela jednoduchou, poněvadž prý tyto pochody jak o sobě, tak i navzájem se spojujíce, se sjednocují a jednu bytost tvoří.

Pramohutnosti pozůstávají ve stopách útvarů, jež byly předurčeny rodem, vychováním a poměry životními, takže životní směr jednotlivce tím všeobecně byl předurčen; zbarvení se mu však dostává podrážděními, jež život působí. Poněvadž jest několik útvarů, jest i několik vůlí, umů, jež tedy vlastně od skupin útvarů a pramohutností smyslových nejsou rozdílny. Možno je poznati projevováním se sebevědomí ve vlastních životopisech, v dopisech, přiznáních a v literár-

ních a uměleckých dílech jednotlivců. Logika a metafysika Benekova zakládá se na útvarech představ. Buď představy vybavujeme, a to jest obrazivost, nebo paměť, buď je sdružujeme, a to jest myšlení. Logika sdružuje představy stejné, metafysika nestejné. Podstatu můžeme uznati, neboť se v našem »já« pronikají celek a jednotlivé části. Prostor jest vedlebylost představ v našem vědomí. Pramohutnosti duše jsou tak silny, že nelze pochybovati o jejich trvání i po smrti. Poněvadž jest vše kusé, jest uznati naprostou jednotu, Boha, v něhož jest věřiti.

Ethiku, aesthetiku a paedagogiku založil Beneke na skupinách představ. Ceníme věci dle vyššího neb nižšího stupně svého vývoje psychického. Naše původní snahy (pramohutnosti) stávají se tímto vývojem žádostmi; dále pak, představujeme-li si to, po čem toužíme, jakožto dosažitelné — chtěním. Souhrn všech chtění jest vůle; nikoli jako jejich pramen, nýbrž jako výsledek. City zvyšuje se život duševní. Jejich účinnost závisí na pramohutnostech, na podráždění a na zákonech psychických. Ceníme sami sebe dle toho, kolik máme citů vyšších a nižších, objektivně pak posuzujeme skutky dle toho, kolik užitku společnosti přinášejí. Beneke nazývá to sympathií, jež jest pro nás morální nutností. Co velí povinnost, jest také nejvyšším dobrem. Z mravních citů tvoří se mravní pojmy a soudy, z nichž se ponenáhlu a teprve později vyvíjí všeobecný zákon mravní. Vrozen prý nám není ani zákon mravní ani Kantův kategorický imperativ. Vychování dovede z každého vše učiniti. Beneke uložil tyto zásady v četných spisech, jako: »Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft«, v Berlíně 1833, »Grundlinien des natürlichen Systems der prakt. Philosophie«, 3 sv. 1837, »Unterrichts- und Erziehungslehre« (1835) a j Snažil se doplniti Herbarta; jeho nauky nedoznaly však takového rozšíření. V Rakousku přispěl ku rozšíření jeho názorů známý ředitel vídeňského paedagogia městského *Bedřich Dittes*, jehož spis: »Schule der Paedagogik« na Benekově psychologii a a paedagogice plně jest zbudován. I *Bedřich Überweg* čítá se k přívržencům Benekovým.

Beneke kolísá ve své psychologii mezi spiritualismem a materialismem. Na jedné straně jest prý duše nehmotna, jest všude a nikde, na druhé straně však pozůstává z pramohutností, jež povstávají tím, že se mění podráždění ve stopy. Jest také naprosto nemožno, aby mohutnost sama o sobě bytovala; mohutnost může přece býti jen v podmětu či podstatě, jež mohutností se projevuje a působí (Kirchner, Stöckl).

E) *Adolf Trendelenburg* (1802—1873) z Eutinu, professor filosofie v Berlíně, snažil se oproti škole Heglově opět vrátiti se k názorům Aristotelovým. Přispěl také nemálo k jeho studiu spisem svým »Excerpta ex organo Aristotelis«. Nezůstal mu však věren. Ve knize: »Logische Untersuchungen« (Lipsko 1840, 1862, 1870) snaží se jak myšlení, tak i všeliké bytí vysvětliti pohybem. Tak jest prý ether pohybem, rovněž i zvuk, teplo a vše ostatní. Každý pohyb jest jiné jakosti a způsobuje vždy něco nového, což vede ke kategorii příčinnosti; pohybuje se však přece vždy něco, a toto něco jest kategorie látky. Podobně vysvětluje i formu, prostor, čas, kvantitu a kvalitu. Zvláště však ukazuje slohem jasným, průzračným a lepým, jak ve všech věcech, v celém veškerenstvu obráží se idea účelnosti. — Následkem tíhnutí za cílem povstává v člověku rozpor mezi účelnými snahami smyslnými a duševními. Mravní úlohou člověka jest, aby přirozené snahy smyslné duševním podřídil. K tomu jest mu potřebí vůle svobodné, jež v tom záleží, že člověk proti žádostem a neodvisle od smyslných důvodů jen dobrým, jež duševně pojal, se řídí. Zvítězí-li však smyslnost nad vůlí, pak povstává zlo. — Všeliké sestavování si bytností Boží jest jen obrazem tohoto světa. Nepodmíněný Bůh přesahuje všechny pojmy, jež platí o podmíněných věcech a pro podmíněného ducha. Nepřímo ovšem nucen jest duch lidský naprostého Boha uznati, a to tak uznati, že jednota názoru světového jest jakoby ztělesněný protiobraz ducha Tvůrčího. Než blíže určiti toto naprosté dle jeho podstaty a vlastností není možno. Zde platí: »Nesciendo scitur.«

Jest uznati, že se Trendelenburg svou naukou o účelnosti ve veškerenstvu vysoko povznesl nad ostatní

filosofy své doby, než svou naukou o duši jako uskutečnění idey účelnosti, čímž se podstata duše duchové a od těla rozdílné rozplývá, nepovznesl se nad filosofy realistické. I jeho názor o naprosto nepoznatelné podstatě Boží daleko jest za názorem Aristotelovým o prvním hybateli nehybném, tím více pak za pravdou křesťanskou.

F) Monadologii Leibnitzovu ve smyslu atomismu hájil *Heřman Lotze* (1817—1881), professor filosofie v Gotinkách, ve spise: »Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit« 1854—1864. Všude vládne dle jeho názoru mechanismus; žádná říše bytí není z něho vyjmuta. I u tvorův oživených vládne mechanismus a není žádné životní síly, jež by přesahovala živý organismus. Než u člověka jest jednota vědomí, a duševní stavy, jako: pocity, city, snahy, daleko převyšují rozsažnost, hutnost, pohyb a vše ostatní, co nacházíme v těle; proto jest uznati vyšší nadsmyslný princip duševních jevů — duši od těla rozdílnou. Celý svět jest oduševněn; atomy jsou duchové bytosti, jež nekonečné spojuje v podstatnou jednotu. Kdežto u Leibnitze vyskytuje se nauka, že duše všech lidí v prvním člověku zavinuty byly a v jednotlivých lidech ponenáhlu se rozvinují, učil Lotze, že se jedna monada ústrojí rodičů od odděluje a ústřední monadou dítka se stává.

Přes všeliký mechanismus, jejž Lotze uhájiti se snaží, není přece jeho soustava vzhledem k tomu, že všechny atomy a věci v nekonečném v jednotu se slučují, ničím jiným, leč pantheismem, jenž reálně rozdílnou mnohost věcí upírá.

G) Synechologicky doufal podstatu veškerenstva na základě monad vysvětliti *Gustav Fechner* (1801 až 1887), professor v Lipsku. Svět dle něho nejsou atomy, nýbrž jevy. Buď pak jeví se samy sobě, samojevy: duše, duchové; nebo jeví se druhým, tedy vnější jevy: těla, tělesa. Duše a tělo různí se tedy od sebe jen způsobem jevu; rozdílu dle bytnosti není. Kdežto dle Leibnitze každá monada svůj vlastní život má, oživuje, oduševňuje vše Bůh. Celý svět jest veliká soustava vědomých jednotek. Bytuje vědomá jednotka nej-

všeobecnější a nejvyšší: Bůh; bytují jí podřízené vědomé jednotky: duše lidská, zvířecí atd., jež stupňovitě jsou učleněny a v nejvyšší vědomé jednotce jsou obsaženy, která je při vší proměnlivosti jevů dle stálých zákonů ovládá. Zákony jevů zkoumati jest úkolem vědy přírodní. Fechner jest původcem psychofysiky, dle kteréž možno dobu, kdy dojmy smyslové přicházejí na vědomí, jakož i jejich intensitu (zákon Webrův) mathematicky měřiti.

Jak možno si mysliti vědomou nejvyšší jednotku, jež všechny jednotky přesahuje a přece všechny v sobě obsahuje, a vyhnouti se při tom pantheismu, jest ovšem nepochopitelno, a také nemožno.

H) K Lotzemu a Fechnerovi druží se *Heřman Ulrici* (1806–1884), professor v Dobrosoli, jenž ve svých spisech: »Das Grudprincip der Philosophie« 1845, »System der Logik« 1852; »Glauben und Wissen« 1858; »Gott und Natur« 1861; »Gott und der Mensch« 1866, tvrdil, že svět pozůstává z atomů, jež nejsou, leč střediska sil. Působením těchto středisk navzájem dle sil dostředivých a odstředivých vzniká jev, jejž látkou zoveme. Dle něho není možno, aby množství od sebe různých atomů bylo nosičem jedné duchové prasíly sebevědomé; také není možno, aby každý atom sám o sobě duchovým byl, neboť to příčí se zkušenosti, aby každému atomu se vnímání, vědomí a představy připisovaly, a není též možno, aby všechny všelijak podmíněné atomy za jedním cílem se nesly. Jest proto nutno uznati Boha transcendentního. Idea Boží má původ v bezprostředním působení Božím na ducha lidského, čímž povstává v duši cit, kterým se nám byt Boží uvědomuje, jako se nám smyslovým pocitem uvědomuje byt zevnějších předmětův. Ač nemožno ve všem Ulricimu přisvědčiti, přece uznati jest, že oproti pantheistickému proudu své doby účinně hájil povýšenost Boží nad světem.

27. Positivismus.

V nejnovější době rozšířila se valně filosofie positivistická, která zavrhujíc metafysiku, jen pravdami

danými, empirickými zabývati se chce, jevy fysické a duševní prostě klassifikujíc a vývojně vysvětlujíc. Tvůrcem positivismu jest

A) *Auguste Comte*, narozen dne 19. ledna 1798 v Montpellieru z rodičů smýšlení ryze katolického a monarchického. Záhy věnoval se studiu věd přírodních na polytechnice Pařížské, již však pro neshodu s jedním učitelem opustiti musil. Bylť tu vůdcem chovanců neposlušných, jejichž nezákonité chování přimělo konečně vládu, že ústav zavřela. Od roku 1818 zabýval se v Paříži mathematikou a stýkal se po šest let se socialistou St. Simonem. Roku 1826—1827 upadl v pomatenost mysli, zotaviv se však, jal se od roku 1830 až 1842 sepisovati své hlavní dílo o šesti svazcích »Běh filosofie positivní« — »Cours de philosophie positive«. Již roku 1830 s jásotem uvítal revoluci červencovou a roku 1848 sestavil osnovu všeobecné společnosti evropské, jež by na základě jeho filosofie a sociologie rozhodovala. K filosofii a sociologii přidal nové náboženství positivní, »náboženství humanity«, prohlásil se za hlavu tohoto náboženství »Grand-Prêtre de l'humanité«, sestavil katechismus, prohlašoval články nového svého náboženství, ustanovil devatero svátostí a 84 svátků veřejných. Myšlenky tyto uložil ve spisech: »Système de politique positive, ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité« o 4 svazcích a »Catechisme positive, ou sommaire exposition de la religion universelle« 1852. Kdežto ve svém prvém spise vyznavače náboženství zjeveného nazval otroky božími, zpátečníky a rušiteli pokoje, sám upadl v modloslužbu. Na příčině byla jeho náruživá láska k paní Clotilde de Vaux, k níž se denně modlil a jejíž hrob každý týden navštěvoval.

Náboženství humanitní jest soukromé a veřejné; soukromé jest opět osobní a rodinné. Bohoslužba osobní záleží v úctě pravých a skutečných andělů strážných, t. j. oněch osob nám nejbližších, ve kterých humanita nejdokonaleji jest vtělena, zvláště matky, manželky, dcery, dále pak v denní modlitbě třikrát konané, ve které humanitě anebo jejím zástupcům nejdokonalejším jeviti máme vděčnost a lásku. Bohoslužba ro-

dinná záleží v přijímání devíti svátostí sociálních. Bohoslužba veřejná má předmětem positivistickou trojici: Grand Être neb humanitu, Grand-Fétiche neb zemi, Grand-Milieu neb prostor. Symbolem Velké Bytosti nejvýznamnějším jest žena, majíc na rukou syna. — Jest to vše poblouzení modloslužebné, které vrcholí v kultu velkých mužů.

Comte zemřel v nuzných poměrech dne 5. září r. 1857 v Paříži.

Nejslovutnějším přívržencem jeho byl *Arnošt Littré*, professor dějepisu a zeměpisu na Pařížských školách polytechnických a člen akademie — narozen v Paříži 1801, zemřel 1881 tamtéž — jenž učení Comteovo spisy svými »Paroles de philosophie positive« a »Auguste Comte et la philosophie positive« 1863 usjednotil a svou autoritou k jeho rozšíření nejvíce přispěl. Náboženské poblouzení Comteovo zavrhoval, tvrdě, že positivistický názor světový ani takového náboženství nepotřebuje, poněvadž v sobě lásku k lidstvu a cit nesmírnosti, ve které vše se pohybuje, obsahuje, což náboženství docela nahradí. Že tomu tak není, dokázal Littré sám tím, že se před smrtí dal v náboženství katolickém vyučiti a katolicky pokřtíti.

a) Filosofie positivistická jest soubor lidského vědění, určitým způsobem uspořádaného a sjednoceného. Předmětem jejím jsou děje smyslem pochopitelné, zjevy přírodní a historické, anebo spíše obecné vlastnosti, síly a zákony, které základem slouží jednotlivým zjevům ve světě přírodním a lidském a je souvisle v jeden celek spojují. Methoda vědy přírodní, pozorování a abstrakce na zkušenosti založená a zkušeností potvrzená, jest ve filosofii positivistické methodou, která pořádá veškerý obor vědění člověku přístupného, zvláště pak zjevy mravní a společenské. Tato filosofie od přírody a jejích zjevů vychází, nepřekračujíc meze světa smyslům se jevícího, a veškerý obor zjevů přírodních pořádá tak, aby tento jeden celek souvislý hierarchii tvořil. [1])

---

[1]) Dr. Eug. Kadeřávek, »Filosofie křesťanská porovnána s některými filosofiemi nového věku«, l. c. str. 40.

Comte různí nauky na abstraktní a konkretní; ony zabývají se fakty jednoduchými neb i zákony jevů, tyto pak předměty jako skutečnými kombinacemi oněch prvků, čili onyno existencí, tyto pak jedinci. Zákony přírodní jsou nezměnitelny; za podobných okolností dostavují se vždy podobné účinky. Nemůžeme zákonů těchto měniti, můžeme však, užívajíce jich, měniti směr. Tak jako pokrok nese se od jednoduchého k složitému, tak rozeznává Comte šestero věd, z nichž každá následující předcházející předpokládá, z čehož zmíněná hierarchie věd vzniká. Všech předchází mathematika, následuje astronomie, fysika, chemie, biologie a sociologie (nauka o člověku).

U náboženství, morálky, filosofie, věd, umění, u průmyslu, obchodu a politiky zjevují prý se obdobné zákony zákonům přírodním. A proto jest úkolem sociologie, aby tyto zákony, ne sice jako u prvních pěti nauk v hierarchii věd induktivně, ale deduktivně zkoumala, neboť prý zákony ty všeobecně z dějin známější jsou, nežli jedinci. Jako jevy sociální tak i jiné prý dvojí vykazují stránku: statickou a dynamickou; tato pak znamená pokrok, jenž záleží v převaze vlastností lidských nad zvířecími (vzdělanost), což uspíšiti úkolem jest tak zvané morálky; hlavní pakou k tomu jest intelligence.

Tato prý brala se u vývoji svém dle zákona »tří stupňů«. Napřed vysvětlovalo si lidstvo úkazy přírodní z nadpřirozených osobních příčin — theologismus — na druhém stupni nahradilo příčiny tyto abstraktními, skrytými příčinami, podstatami věcí a příčinami účinkujícími a účelnými — metafysicismus — konečně na třetím stupni vysvětluje si úkazy ty všeobecnými zákony neb fakty, z nichž nutně plynou, — positivismus.

Tak i v náboženství. Napřed hledal člověk příčinu úkazů přírodních ve věcech se jevících, jakoby byly něco nadpřirozeného, i klaněl se jim — fetišismus; pak povznesl se tím, že božstva v určité skupiny roztřídil, k polytheismu; konečně dospěl k nejvyššímu účinkujícímu jedinému principu — k mono-

theismu. Po 15. století hledalo lidstvo účinkující příčinu v podstatě přirozenosti, v síle; konečně propracovalo se k pravému poznání — k positivismu. Předcházející stupně byly prý přípravou k positivismu, nyní však mají prý jen význam historický.

V psychologii, jíž Comte biologii či fysiologii přikazuje, rozkládá duši ve množství sil psychických a jejich sídla nalézá v rozličných částech mozku. Přidržuje se tu frenologie Gallovy, ale jest mnohem temnější, neboť nazývá i pojmy abstraktné, jako egoismus, altruismus, činnost, pevnost, uvažování, rozjímání mohutnostmi duševními.

Nejvyšší zásadou mravouky praví býti provedení všeobecné lásky k lidem — vivre pour l'autrui — altruismus, jehož protivou jest egoismus.[1])

Hlavní omyl, jenž jest positivismu s materialismem společný, jest jeho princip noëtický, že zdrojem a měrou všeho našeho poznání jest toliko zkušenost, empirie. Kdyby člověk všecko své poznání čerpal jen ze zkušenosti, nikdy by se ve hmotné přírodě nepovznesl nad postřehy a představy jednotlivých přítomných zjevů. Poněvadž však ani přírodověda bez poznatků všeobecných fysických zákonů nedá se mysliti, není možno, aby člověk všecku pravdu čerpal jen z jediného pramene, ze smyslné zkušenosti, nýbrž musí míti ještě jiný zdroj, zdroj pravdy nadsmyslné, abstraktní, všeobecné, metafysické, nutné.[2]) »Všeobecné zjevy« positivismu nemohou samy o sobě nikterak vésti k vědeckému pojímání toho, co se děje v přírodě. Neboť berou-li se přísně ve smyslu positivistickém, nejsou-li nic, leč shrnutí společných prvků v pozorovaných zjevech přírodních: neprojevila-li je příroda jinde, v jiné době a pro jiné pozorovatele při svém působení jinak, aneb neprojeví-li je jinak v budoucnosti, pro to není ve »všeobecných zjevech« žádné záruky. Užívá-li se jich přece pode jménem zákonů přírodních k vysvětlování pozorovaných a minulých

---

[1]) V. Hermann Gruber, »August Comte, der Begründer des Positivismus«, Freiburg im Br. 1889.

[2]) Dr. Jos. Pospíšil, »Kosmologie«, odd. II. str. 1139.

neb budoucích událostí, pak jest to pochod, jenž se příčí prvým zásadám positivismu přijímáť se něco všeobecného, nadsmyslného, což ze zkušenosti smyslové čerpáno býti nemůže, takže si positivismus sám odporuje.[1]) Positivismus není s to, aby podal vysvětlení o světě, jež by ducha lidského ukojilo: jakmile překročí se obor smyslově postřehnutelného, jest mu doznati »ignoramus et ignorabimus« Du Bois-Reymondovo.[2]) Vývojové stupně intelligence, na něž Comte takovou váhu klade, nesrovnávají se s historickou skutečností. Jest dokázáno, že byl monotheismus u všech národů náboženstvím původním, a že teprve později u nich polytheismus zavládnul. Nejinak již Aristoteles a jiní filosofové řečtí dobře vysvětlování přírody metafysické a fysické od sebe různili. Nejvyšším principem ethiky positivistické jest altruismus, láska k jiným. To jest princip čiře materialistický; neuznáváť Comte žádné duchové duše a duchového ideálu. Náboženství positivismu jest uctívání lidskosti, kult geniů, v nichž se lidstvo projevuje ve své nejvyšší dokonalosti.[3])

Případně dí kan. dr. Jos. Pospíšil: »Že nauka tato přese všechny své absurdnosti nabyla takového vlivu, především ve Francii a Anglii, a že i část intelligence našeho národa hledá v ní spásy v nynějším našem politickém, společenském a mravním bankrotu, jest přesmutným svědectvím, do jakého duchového bludiště zabředlo nynější pokolení.«[4])

Stoupenci Comteovými ve Francii byli ještě *H. Taine* a *Alexander Bain.* V Italii nejnověji *Gaetano Trezzo*, jenž ve svém spise »Critica della storia«, 1866, dochází k úsudku, že pramenem lidského poznání jest pouze zkušenost a pozorování; Bůh, stvoření a prozřetelnost jsou prý jen slova beze smyslu; není nic ideálního, nýbrž vše jen skutečné; o svobodné vůli nemůže býti řeči; příroda a dějiny mají týtéž zákony.

---

[1]) Dr. Virg. Grimich, »Lehrbuch der theoretischen Philosophie«, Freiburg im Br. 1898, str 98.

[2]) Ueber die Grenzen des Naturerkennens, str. 45.

[3]) A. Schmid, »Erkenntnislehre«, I, 301.

[4]) Dr. Jos. Pospíšil, »Kosmologie«, l. c. str. 1140.

Zvláštní pozornosti zasluhuje v přítomné době

B) *Herbert Spencer*, poněvadž mnozí učitelé v národě českém rádi by uvedli ethické jeho zásady do výchovy. I jinde těší se Spencer veliké oblibě. V Německu rozšiřuje nauku jeho *Carneri* v časopise »Kosmos«, v Italii *Ardigo* a *Herzen*, ve Francii *Alfred Fouillée*, ano zednář Jules Ferry jsa předsedou ministerstva, nerozpakoval se ve francouzské komoře veřejně prohlásiti, že ethika Spencerova nejlépe se hodí za základ při vyučování mravouce laické.

Herbert Spencer narodil se dne 24. dubna 1820 v Derby. Otec jeho byl učitelem a vyučoval jej do 13. roku věku, načež odevzdal ho na vychování svému strýci Tomáši Spencerovi, svobodomyslnému knězi církve anglikánské, jenž byl rektorem v Hintonu. Pro studia humanistická neměl žádného zájmu, i zabýval se po vlastní vůli, nemaje schopností k učitelství, mathematikou, vědami přírodními, mechanikou a kreslením. Po nějaký čas byl inženýrem při stavbách železničních, vzdal se však r. 1846 tohoto místa a věnoval se zcela spisovatelství. Redigoval časopis »Economist« a vydal r. 1851 první samostatný spis »Social statics«, v němž oproti Lyellovi hájil zásadu, že se evoluční theorie dobře hodí na vysvětlení nejen útvarů zemských, ale i na původ organismů a vůbec na všechny zjevy jak anorganické, tak i organické, intellektualní — supraorganické. Roku 1853 následovala kniha »Principles of Psychology«, kdež dopodrobna již dokázati se snaží, že se všechny duševní schopnosti od nejnižších tvorů až k člověku souvislou řadou stále vyvíjejí působením dvou hlavních zákonů biologických, dynamického a statistického, totiž akkomodace a dědičnosti. Další známější spisy jsou »System of Synthetic Phylosophy«. »Descriptive sociology«, a konečně r. 1879 vydané »The data of ethics«.

---

[1]) Článek »Herbert Spencer« Fr. Merty v »Učiteli« roč. XII. (1901) č. 1—4. a ročník XIV. (1903) čís. 30 a násl.; čtyři revualní články Spencerovy, přeložené od J. Úlehly a vydané v knize: »Vychování rozumové, mravné a tělesné« (3. svazek Bibliotéky učitelské v Praze 1879).

V překladě českém vydány byly: »Dané pravdy mravoučné« (přel. J. Úlehla), »Úvod do studia sociologie« (vydal J. Pelcl), »H. Spencera: Filosofie souborná« (přel. Em. Peroutka). Spencer zemřel dne 8 prosince 1903.

Pokud jest nauka Spencerova darwinistickou a positivistickou, jest její mylnost usvědčena námitkami, jež proti těmto soustavám již byly uvedeny. Než Spencer snaží se darwinistickou theorií o přizpůsobování a o nezměnitelných zákonech přírodních vysvětliti i jevy mravní a na nich novou positivistickou ethiku zbudovati. Dosud prý není žádné vědecké mravouky. Dosavadní systémy jsou prý plny odporů; což platí i o systémech náboženských a o nejnovější soustavě utilitarismu, jež učí, že jest induktivně poznávati dobré a zlé následky činů a z těchto pak zkušeností všeobecné zásady mravního, za všeobecným blahem se nesoucího konání odvoditi. Naopak — dí Spencer — empirický charakter ethiky musí se odložiti a jest zásady a jevy mravního života vyvozovati z nejvyššího principu, jímž jest pochod vývojný, jehož zákonům celý vesmír i člověk jest podroben. Jelikož pak základní zákony vývoje vysvětlují a odůvodňují se ve fysice, biologii, psychologii a sociologii, může ethika dokonale vysvětlena býti jen těmi základními pravdami, jež jsou všem těmto vědám společny. Ve fysice vidíme, že čím výše postupují tvorové u vývoji, tím dokonalejší jest spojitost, určitost, pestrost a hybná rovnováha mezi vnitřními funkcemi a zevnějšími jim odporujícími silami, jež je zničiti se snaží: proto musí se i mravní konání těmito vlastnostmi vyznamenávati, z čehož následuje úsudek, že ten člověk jest ideálem mravnosti, jehož hybná rovnováha jest dokonalá. — Biologie vyžaduje, aby se u vývoji jednotlivé úkony životní přizpůsobily zevnějším podmínkám existenčním. Jest tedy ideálem mravnosti muž, jenž všechny úkony životní provádí způsobem příslušným. To pak nebude tokem času jednotlivcům obtížným, nýbrž čím více člověk pokračovati bude, tím více bude se přizpůsobovati podmínkám

životním, takže pak každý dobrý úkon nejen že sloužiti bude ku zvláštnímu a všeobecnému štěstí, nýbrž bude i sám sebou příjemný, kdežto úkon zlý provázen bude pocity bolestnými. Přihlíží-li se ke psychologii, tu člověk stálým postupem vývojným tolik zkušeností zděděných a nabytých si nastřádá, že mu jest snadno jednoduché city podříditi komplikovaným, čímž i síly umové dosti se vyvinují, aby z indukcí individuálních povstala indukce veřejná a tradicionelní — souhrn povinností, jenž se pak již v mládí každé generaci vštěpuje. Subjektivní vědomí povinnosti, nucení a přímusu povstává prý jakousi nesprávnou associací ideí. Napřed byl tu strach před hněvem divokých spoludruhů, nebo před náčelníkem nebo před duchy zemřelých; z toho pak vyvinula se ve společnosti bázeň před tresty sociálními, státními a náboženskými jako zevnější meze jednání. Poněvadž pak člověk i vnitrnou zkušeností poznával přirozené následky skutků, přenesl ideu nucení i na soudy, jež pocházely ze zkušenosti o vnitřních následcích — duch lidský zevšeobecňoval neprávem ideu nucení zevně přistupujícího, čímž povstalo vědomí povinnosti. Ovšem že toto vědomí postupem vývoje úplně zmizí, a sice nejen pokud vychází od živlů, zevnější strach působících, nýbrž i pokud značí přinucení, samým konajícím způsobené. — Blaho jednotlivců jest uvésti v soulad s blahem všeobecnosti, čemuž učí sociologie. Protivy, které se v tomto ohledě nyní vyskytují, jsou následky nedostatečného přizpůsobení se člověka jeho okolí, takže jest mu často obětovati blaho soukromé všeobecnosti. To se odstraní, až se společnost lidská »zprůmyslní«, neboť pak rozvine se všestranná spravedlnost a dobročinnost. V boji o život egoismus a altruismus tak se vyrovnají, že každá činnost cvikem v mezích zákonů fysikálních stane se příjemnou, ano, až bude vývoj dokonán, bude každý tím, že své pochoti okamžité a bezprostřední zadostučiní, trvale přispívati k všestrannému zdokonalení toho, co k životu všech jest potřebí. Tím pak bude

v zásadě usmíření mezi egoismem a altruismem dosaženo. V rodině prý se toho již nyní dosahuje, neboť úkony, jež dětem život způsobují, zachovávají a zvyšují, poskytují i rodičům uspokojení bezprostředního. Ve společnosti připadá tento úkol sympathii, neboť soucit jest prý kořenem jak spravedlnosti tak i dobročinnosti.[1]) Naprosté zákony ethiky jest možno již nyní na základě zákonů fysikálních, biologických, psychologických a sociologických stanoviti, ale poněvadž vývoj člověka k dokonalosti ještě není ukončen, jsou jeho úkony jen přibližně neb relativně dobry neb špatny. Dobré pak jest to, co jest příjemné, co podporuje sebezachování; špatné pak, co vede k záhubě; a proto jest i jednání buď dobré nebo špatné dle toho, jaký jest jeho celkový účinek buď radostný či bolestný.[2]) Naprosto dobrým jest pak jednání, jež všestranně život rozmnožuje a žádné nepříjemnosti nepůsobí.

Co jest souditi o této mravouce? »Svou naukou o vývoji života ústrojného postavil se Spencer se svou školou přímo na odpor nejen víře všech křesťanů, nýbrž i veškerého lidstva, a to od nejprvnějších dob jeho, nejen pak snad jen nevzdělaného davu, nýbrž i největších myslitelů všech dob a pásem. I v době nejnehodnějšího otroctví drželo se lidstvo pevně víry, že i ten nejnižší otrok rozumem podstatně od zvířete se liší —« praví Cathrein.[3]) »Celkem musíme doznati —« dí Dr. Virchow — »že schází naprosto fossilní typus nižšího jakéhosi lidského vývoje.«[4]) Lidstvo tedy neprodělávalo a neprodělává povlovné stupně vývoje, neboť pokud sahají památky lidské, potud na jisto jest postaveno, že člověk náboženstvím od tvorů nerozumných se rozeznával. »Náboženství —« dí Max

---

[1]) Victor Cathrein, »Die Sittenlehre des Darwinismus«. Eine Kritik der Ethik Herbert Spencers. Freiburg im B. 1885, str. 5—13.

[2]) H. Spencer, »Dané pravdy mravoučné«, přel. J. Úlehla, Fr. Bayera »Bibliotéka paedagogických klassiků v Přerově« 1895, str. 29—34.

[3]) L. c. str. 16.

[4]) »Die Freiheit der Wissenschaft«, str. 30.

Müller — »jest, když již ne tak staré jako svět, tedy jistě tak staré jako lidstvo, jež známe.« [1]) Lidstvo se nikdy nepřizpůsobovalo, aby se stalo lepším a mravnějším, nýbrž dle svobodné vůle své někdy bylo horším nad zvířata. »Kdežto se to u zvířat zřídka vyskytuje, aby svůj vlastní druh požírala, přihází se lidožroutství skoro ve všech dílech světa.« [2]) Nebylo tu také stálého pokroku ani co do útvaru těla — neboť dle Virchowa staří troglodyté, hotovitelé staveb kolových a obyvatelé rašelinišť, byli společností úctyhodnou, majíce hlavy takové velikosti, že by se mnohý nyní žijící člověk za šťastna pokládati mohl, kdyby takovou hlavu měl[3]) — ani co do mravnosti, neboť u národů, již poklesli politicky a nábožensky, klesá i podklad mravní.« [4])

Je-li však nauka o vývoji nesprávná, jest i všeliká ethická nauka Spencerova, již ve všech částech na theorii vývojové zbudoval, mylna a bludna. Tu nemůže býti žádné řeči o svobodě vůle, o povinnosti a svědomí, o žádné ctnosti. Není tu také nezvratného principu autority božské, neboť dle něho nemožno proniknouti k nejvyšší prvé příčině; Boha nemožno poznati, a právě tato nepoznatelnost jest prý předmětem citů náboženských, t. j. doznati nepoznatelnost Boží jest prý zbožností, opak toho bezbožností a anthropomorfistickou opovážlivostí, byť i vystupovala ve jménu zbožnosti. Přece však prý jest si vážiti jednotlivých forem náboženství, poněvadž v nich skryta jest pravda našeho nevědění, poněvadž vzhledem k rozličným vývojovým stupňům lidstva relativně dobrými býti mohou, a konečně, poněvadž prý jsou rozličné názory věroučné přírodními zjevy, jež nutně provázejí člověka a přiměřeny jsou právě tomu kruhu, v němž se zrodily. Jak ale Spencer sám dle těchto zásad se řídil, vysvítá z toho, že si posměch tropil z přikázání církve katolické: »Aniž třeba rozhovořiti se o postech a o po-

---

[1]) »Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion«, Strassburg 1881, str. 4.

[2]) O. Peschel, »Völkerkunde«, Leipzig 1875, str. 165.

[3]) L. c. str. 30.

[4]) Roscher, »Grundlagen der Nationalökonomie«, 13. Aufl., str. 583.

kání, aby bylo jasno, že byla a dosud jest mezi narody křesťanskými víra, že božství, jež Jephthah usmířiti chtěl obětováním své vlastní dcery, usmířiti se může bolestmi, které sobě sám prosebník způsobí;« a dále z evangelické rady chudoby: »Jsou pitomci mezi vzdělanými lidmi, kteří mají za to, že lidstvo stvořeno je pro utrpení a že jest povinno udržovati život svůj v bídě pro radost Stvořiteli; můžeme jen o těchto lidech na jisto pověděti, že ctitelé ďábla dosud nevymřeli.« [1]) Jeho nauka mravoučná není, leč obnovení hedonismu Aristippova a jeho žáka Theodora, jenž pro ni bezbožcem (ἄθεος) nazván byl; není, leč epikureismus, jenž spoluzavinil pád slavného kdys Říma. V Anglii samé — jak dí feuilletonista v časopise »Reichswehr« v pohrobní vzpomínce — náleží to sice k dobrému tónu, míti v knihovně četná díla Spencerova, ale málo je těch, kteří je čtou. Říci prý lze o něm, že mnoho psal, že se vyčerpal, že dlouho žil a že škoda jest mozku takového! A zásady tohoto muže měly by býti směrodatnými u výchově naší české mládeže? [2])

V Anglii k positivistům přičísti jest ještě *Johna Stuarta Milla*, narozeného 20. května 1806 v Londýně, jenž se jako politik, národohospodář a filosof známějším stal. Zemřel dne 3 května 1873 v Avignoně. Napsal dílo »A system of Logic rationative and iductive«, v němž dokázati se snaží, že všeliké vědecké usuzování a zkoumání díti se má cestou induktivní. Když pak se věda obohatila hromaděním indukcí větami všeobecnými, stává se deduktivní, poněvadž z těchto všeobecných vět jednotlivosti vysvětleny a ozřejměny býti mohou — V náboženství byl positivistou rázu Spencerova. Jsouť oblasti, do nichž rozum proniknouti nemůže; i počíná bájiti obrazotvornost; připojí-li se k tomu touha, aby se vidiny uskutečnily, vzniká náboženství. Člověk doufá v jiném životě nalézti dobro, jež mu na světě bylo odepřeno. Nábožen-

---

[1]) »Dané pravdy mravoučné«, přel. J. Úlehla, str. 32—33.
[2]) Srovn. spisovatelovu recensi překladu Úlehlova v »Obzoru«, roč. 1895, str. 208.

ství má prý nepopíratelnou cenu jako zdroj osobního uspokojení a vznešených citů. Za pravé náboženství pokládá náboženství humanity, jež z mezí tohoto světa nevybočuje. V »Zásadách politické oekonomie« (1848) prohlásil v národním hospodářství princip naprosté svobody; v ohledu mravním byl stoupencem utilitarismu obecného; v ohledu politickém socialistou agrárním.

Eugen Dühring (narozen v Berlíně 1833) byl napřed právníkem, pak soukromým docentem. Vydal spisy »Der Wert des Lebens« (1865); »Wirklichkeitsphilosophie« (1895); »Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres« (1883); »Die natürliche Dialektik«. Co nás vede k myšlení jest dle Dühringa totéž, co vede přírodu k tvoření. Obrazotvornost poukazuje na objektivní tvoření přírody; máť i obrazotvornost jako myšlení své kořeny ve skutečnosti. I příroda má svou obrazivost; činí pokusy a upouští od nich, nevedou-li k cíli. Svět existuje od věčnosti, avšak dění světové má svůj počátek. Svět se vyvinuje a zdokonaluje. Základní zákony celku jsou zákony setrvačnosti a vývoje; oněmi podmíněn je svět anorganický, těmito svět organický.

Příroda je mechanismus, jenž složením svým odpovídá logickému systemu. Protijev mechanického pohybu v nitru člověka jest počitek. Duše není substancí; vzpružinou jednání jsou pudy výživné a pohlavní. Jedině možný názor o životě jest optimismus. Život zakládá se na differenci sil a každá změna, každý přechod z jednoho stavu do druhého i přechod k smrti je libý. Smrt jest osvobození od existence, která sobě učinila zadost. Mravní ideje jsou předzjednány v přírodě; neboť všechno, co se v člověku a skrze člověka děje, děje se zrovna tak přirozeně jako pochody v světě neživém. Jako skládá příroda různé síly, aby se spojily účelně k pevným útvarům, tak kombinuje i člověk z různých sil instinkt sympathie, základ mravnosti. — Dühring jest dle svého stanoviska odpůrcem Darwinovy domněnky o »boji o život«. Platí-li — dí — boj všech proti všem v přírodě, měl by platiti i v lidstvu, což se příčí našemu citu. Tato představa ustavičného boje jest ne-

morální a povaha přírody pojímá se nemravně. Nicméně jest Dühring positivista a evolucionista rozhodný. Náboženství prý bude odstraněno, poněvadž kult stane se bezpředmětným, když filosofie a věda ukázaly bezpodstatnost víry v boha. [1])

Ještě tužeji hájí positivismus *Julius v. Kirchmann* (1802—1904), soudní úředník a politik, ve spisech: »Die Philosophie des Geistes«; »die Grundbegriffe des Rechtes und der Moral«; »Katechismus der Philosophie«. Filosofie jest dle něho věda empirická a má za úkol spory v obsahu vjemů nalézti a vyrovnati a z toho zákony vyvoditi. Vědění jest zrcadlo cizí skutečnosti, nikoli vlastní (subjektivní). Mravní je to, co autorita káže. Dokud autority mají moc, mohou přikázání měniti. Jakmile přestala jejich moc, nemá přikázání závaznosti. Kníže jest nad zákonem mravním, může jej dle libosti měniti. Hle, toť moderní morálka bez Boha!

Stoupencem positivismu jest dále *Richard Avenarius* v Curychu, od r. 1877 až do smrti redaktor časopisu »Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie« a *Vilém Wundt* v Lipsku (nar. 1832), autor fysiologické psychologie »Grundzüge der physiologischen Psychologie«, jež se od r. 1874 dočkala několika vydání. Klade na místě substanciálního pojmu duše pojem aktualistický, pojímá appercepci jako činnost vůle a stanoví pro duševní život principy tvůrčí synthesy, principy různorodosti účelů a z nich plynoucí vzrůst energie — naproti ekvivalenci při příčinnosti přírodní.

C) V národě českém k zásadám positivistickým lne Tomáš Garik Masaryk se svými žáky Františkem Krejčím a Frant. Drtinou, jakož i s odchovanci svými v mladší intelligenci, jež si dala název školy »realistů«. *Tomáš Garik Masaryk* narodil se dne 7. března 1850 v Hodoníně na Moravě, studoval na gymnasiu v Brně, po té filosofii na universitě vídeňské, kdež mu podporou zámožné rodiny,

---

[1]) Fr. Krejčí, O filosofii přítomnosti, 1904, str. 220—221.

u níž byl vychovatelem, umožněno bylo, aby, nabyv doktorátu filosofie, odebral se do Anglie a Francie, kdež se seznámil s filosofií Comteovou, načež vrátiv se do Vídně a vydav spis »Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation«, 1881, Wien, Konegen, habilitoval se pro filosofii na universitě vídeňské. Když zřízena byla universita česká v Praze, stal se napřed mimořádným a po té řádným professorem filosofie při téže universitě. Byl též poslancem na říšské radě a vystupoval publicisticky i v otázkách národně dosti choulostivých, jakou bylo na př. odsouzení žida Hilsnera pro vraždu. Muž schopností vynikajících i obzoru širokého. Dosud však byl eklektikem, což i z jeho spisů, jež se nesou rozličnými směry, dostatečně zřejmo jest. Vydal r. 1880 stať »O hypnotismu«, r. 1883 stati: »Počet pravděpodobnosti a Humeova skepse«, dále: »Blaise Pascal, jeho život a filosofie«, roku 1884. »O studiu děl básnických«, r. 1885: »Základové konkretní logiky«, dále: »Theorie dějin dle zásad T. H. Bucklea« (1884), »Česká otázka«, »Naše nynější krise« (1895), »Jan Hus« (1896), »Karel Havlíček« (1896), »Základy marxismu sociologické a filosofické«, »Otázka sociální« (1898), »Mnohoženství a jednoženství« (1899) a více menších statí. Mimo to rediguje revui »Naše Doba«.

Masaryk trvá na stanovisku vývojovém. Představuje si člověka s počátku ve stavu polodivokém. »Člověk vymanil se časem ze smyslnosti a naivní nazíravosti, rozlišoval představy v paměti od představ aktualných, sen od bdění, srovnávaje věci s myslí klidnější, počal abstrahovati a generalisovati a pozoroval věci vnější a sebe sama chladněji, čím více sobě přírodu a sebe sama podmaňoval. Ovšem že hned s prvopočátku některé pojmy (všední) měl přesné. Takto pozorováním a srovnáváním věcí samých anthropomorfistické názory část po části se nahrazovaly vědeckými, člověk časem obrazivosti dal logickou uzdu, přestávaje zosobňovati příčiny sekundárné a primárné. Takto z prvotního anthropomorfismu fetišistického vyspěl v názor polovědecký a polomythický, až konečně — a na tom stupni stojíme jednou nohou my — ve všech

oborech vědecký názor zatlačuje mythický.« [1]) To jsou plně myšlenky Comteovy a Spencerovy. V důsledku nemohl pak Masaryk než i křesťanství vývojně vykládati a náboženství vůbec jen citu přikázati. U veřejnosti české potkal se s odporem pro své filosoficko-theologické zásady, což tlumočil zvlášť *Fr. Filip Konečný*, O. P., spisem: »Jak píše prof. Dr. Masaryk o katolické vědě i víře?« (v Praze 1891).

Stoupenec jeho

František Krejčí, narozen dne 21. srpna 1858 v Hostinném, doktor filosofie a rovněž professor při české universitě pražské, jeví se nejnovějším spisem svým »O filosofii přítomnosti« (1903—1904) býti přívržencem Spencerovým. Napsal dále »Element psychologický« (1895), »Psychologii« (1896), »Zákon associační« (1897) a »Logiku« (1898).

K nim přistupuje

František Drtina, narozen 1861 v Hněvšíně, doktor a mimořádný professor filosofie při vysokém učení pražském, jenž vydal: »Třídění jevů duševních v řecké filosofii« (1890), »O appercepci a významu jejím ve vyučování« (1896), »Myšlenková povaha středověku« (1898), »Středověk a křesťanství«, »Nástin dějin vyššího školství a theorií paedagogických ve Francii od doby revoluce« (1898). Moderním směrům holdují dále *František X. Procházka*, narozen 1854 v Benešově, doktor filosofie a gymnasijní professor, jenž napsal: »Katechismus dějin filosofie« (1890) a »Logiku pro školy střední« (1893), *Oldřich Sýkora*, »O praktickém směru vychování«, a jiní,[2])

D) U Rusů přidržují se směru positivistického: *Petr Lavrov*, jeden z nejučenějších mužů Evropy, jenž ve svém díle »Opyt istorii mysli«, Petroh. 1875, hájí vývojový zákon nejen v říši organické, ale i v dějinách. Naopak pokládá dějiny *Karějev* ve svém spise »Osnovnyje voprosy filosofii istorii«, 3 sv. Petrohrad 1887—1890, za individuelní zjevy, nikdy se neopaku-

---

[1]) Dr. Masaryk, »Základové konkretné logiky«, str. 178.

[2]) Dr. Fr. Bačkovský, »Přehled písemnictví českého doby nejnovější«; 3. vyd., Praha 1899, str. 239.

jící, kdežto *Mikuláš Michajlovskij* († 1904) v náčrtcích »Heroové a množství« člověka tvůrcem svých dějin nazývá. K těmto druží se *M. M. Troickij*: »Nauka o duchie«, Moskva 1882 a *De Roberty*: »La philosophie du siècle, Paris 1891; »Agnosticisme« 1892. *M. M. Filippov*: »Filozofija dějstvitelnosti« 1895.

V Polsku pěstil positivismus nezávisle na Comteovi *Jan Sniadecki* (1756—1830), professor v Krakově, pak ve Vilně. Spisy jeho o 5 svazcích vydal r. 1837 Baliński. Dále jmenovati jest *J. Ochorowicze* (1850—), jenž vydal: »Duch i mózg« 1872; »Wstęp i ogólny pogląd na filosofię pozytywną« 1872. O filosofii St. Milla psal *M. Straszewski*: »Uwagi nad filozofją Milla« 1877.

28. Skepticismus.

Empirismus vedl ke skepticismu, jenž pochybuje o možnosti jistého a pravého poznání lidského nebo je přímo popírá, takže by poznání naše postrádalo předmětné jistoty a bylo jen výsledkem přemítání subjektivního. Ke starším skeptikům Heraklitovi, Kratylovi a Pyrrhonikům řadí se se v novější době zvláště Berkeley a Hume.

A) Jiří Berkeley narodil se v Killerinu v Irsku r. 1684, studoval theologii v Dublíně, procestoval mnohé země evropské a zemřel jako anglikánský biskup cloyenský r. 1753.

Upíral popředně existenci látky, jak ji filosofové pojímali. »Že věci, které vidím očima a rukama hmatám, skutečně existují, nepochybuji ani dost málo. Jediné, čeho existenci upírám, jest to, co filosofové látkou nazývají.« Upíral tedy, že by byly aneb mohly býti ve skutečnosti podstaty či bytnosti tělesné. Co poznáváme, nejsou leč subjektivní idey; představa smyslově postřehnutelné podstaty vzniká v nás tím, že se rozmanité idey v naší duši slučují a doprovázejí. Co smysly postřehujeme, jsou jen viditelné jakosti věcí. Odmyslíme-li si tyto jakosti, nezbývá nám ničeho; z toho plyne, že jsou tyto jakosti pomyslem subjektivním. O jakostech odvozených

doznal to sám Locke; co do jakostí původních svědčí o tom okolnost, že co jednomu oku jeví se býti malým, rovným, kulatým, jeví se druhému býti velikým, hrbolatým, hranatým; tentýž pohyb zdá se býti jednomu rychlým, druhému zdlouhavým. — Jsou tedy předmětem našeho poznání jen představy; ale jsme si zároveň vědomi, že není v naší moci určiti, které představy jest nám právě míti, otevřeme-li na př. oči neb uši. Musí tedy přece naše představy někde míti existenci objektivní, což může býti jen v Bohu. Bůh vyvolává v nás představy, což se děje dle zákonů přírodních, od něho stanovených. Stvoření událo se tím způsobem, že Bůh duchům ku pojímání uzpůsobilým povlovně idey jednotlivých částí světa sděloval. Existence hmotného světa jest podmíněna existencí duchů; odmyslíme-li si tyto, mizí i svět hmotný.

»Co se týče pravdivosti idealismu (nebo fenomenalismu) Berkeleyova jest sice pravda: Předměty poznání jsou jen idey, poněvadž pak jiných představ o předmětech nemáme, leč jak je postřehujeme, jest bytností předmětů to, co u nich bylo postřehnuto. Bludno však jest, že by předměty existovaly jen jako idey, že by tedy rozum náš byl naprostým měřidlem existujících věcí. Z toho, že věcí jinak nepochopujeme, nenásleduje ještě daleko, že nemohou jinak existovati. Existovaly objektivně věci již tehdy, kdy ještě nebylo tu žádných lidí, kteří by je postřehovali. A konečně čeho získá se Bohem, o němž nemáme míti žádné představy, oproti podstatě, která jest nám ovšem neznáma? Příčina našich ideí zůstává v obou případech — domněnkou,« praví o nauce Berkeleyově G. Spicker.[1])

Noëtické zásady své vyložil Berkeley ve spise: »Treatise on the principles of human Knowledge«, Londýn, 1710.

To, co tvrdil ve spise »Theorie of vision«, Londýn, 1709, že totiž zrakem nepostřehujeme vzdálenosti, polohy a velikosti předmětů, nýbrž jen barvy, světlo a

---

[1]) »Kant, Hume und Berkeley«, Berlín 1875.

stín, kteréžto vlastnosti patrně nejeví se na věcech bez našeho spolupůsobení, jest dle *Helmholtze* dosud směrodatným.

B) Fenomenalismus Berkeleyův, jenž povstal z empirismu Lockeova, stupňoval se k čirému skepticismu u Humea.

David Hume narodil se v Edinburku r. 1711, měl se státi právníkem, ale necítě k tomu povolání, zabýval se více filosofií a literaturou. Odebral se r. 1734 do Paříže, kdež napsal první dílo své »Traktát o přirozenosti lidské« (»Treatise on human nature«) o třech svazcích, které však nepotkalo se s úspěchem. Další spis »Essays moral, political and literary« (1742) těšil se již větší pozornosti; nepodařilo se mu však dosíci učitelské stolice mravovědy na universitě v Edinburku. Přijal tedy místo sekretáře u generála St. Claira, jehož do Vídně a do Turina doprovázel, pracuje pilně na hlavním díle svém »Pojednání o rozumu lidském« (»Enquiry concerning human understanding«), jež r. 1748 v Londýně vydal. Po té stal se bibliothekářem juristické fakulty v Edinburce, v kterémž postavení napsal dějiny Anglie, jimiž se proslavil a králi se zavděčil, takže mu pense vykázána byla. Roku 1763 přítomen byl uzavření míru jako vyslanecký sekretář a seznámil se tu s Rousseauem, uzavřel s ním přátelství, které se však brzy v takovou nenávist proměnilo, že se oba svobodomyslníci veřejně potírali. Dosáhnuv r. 1767 místa státního podsekretáře, uchýlil se po dvou letech do Edinburku, kdež roku 1776 zemřel.

Hume zabýval se hlavně theorií našeho poznání. Jediným zdrojem poznání jest zkušenost. Postřehy smyslové (perceptions) dodávají výlučně našemu umu látku, který ji rozčleňuje, spojuje. Lockeovy nauky o reflexi jako druhé síly duševní neuznává; rovněž zavrhuje lišení jakostí v původní a odvozené. Postřehy živé nazývá impressemi, seslabené ideami. Mezi oběma jest rozdíl jen stupňový; idey jsou kopiemi impressí. Nemůže tedy člověk jednoduché představy o tom míti, co nebylo smyslem postřehnuto. Představy složité zakládají se na paměti a obrazotvornosti, jež spojují idey dle souvislosti buď pro-

storové neb časové neb příčinné neb dle podobnosti. Vědění vzniká tím, že rozum představy porovnává a je pak dle podobnosti, protivy, různosti co do kvality a kvantity, dle identity, vedlebylosti, posloupnosti, příčiny a následku spojuje neb rozlišuje. Jenom podobnost, protiva, různost a identita podmiňují jisté poznání, a sice první tři poznání intuitivní, čtvrtá pak, totiž identita, podmiňuje poznání demonstrativní; jest tedy mathematika jedině vědou, neboť se výlučně poměry zabývá. Ostatní pak zabývají se událostmi, jež nelze dokázati demonstrativně, nýbrž jen ze zkušenosti; jsou tedy jen vidinami — fikcemi. Prostor jest představa viditelných a hmatatelných bodů, jež jsou rozděleny dle jakéhos pořádku; čas pak není leč posloupnost jistých postřeh. Nemůžeme si tedy představiti ani prázdného prostoru ani prázdného času.

Při poznávání událostí opíráme se o zásadu příčinnosti. Tato zásada však není zásadou »a priori«, neboť následek jest zcela různý od příčiny, nemůže tedy v příčině ani nalezen ani z ní zkusně odvozen býti; není však ani zásadou »a posteriori«, t. j. není odvozena ze zkušenosti, neboť zkušenost ukazuje jen, že dvě události po sobě následují, ale ani v nejmenším nepoučuje, že by navzájem příčinně souvisely. Poněvadž častěji dva zjevy po sobě následovaly, tvrdíme ze zvyku, že následují ze sebe. Poněvadž však při nich jen vzájemné hraničení a posloupnost postřehujeme, nemůžeme ani způsob ani nutnost jejich spojení dokázati. Mluvíme sice o síle a o působnosti příčin, ale žádná část hmoty o tom ničeho neprojevuje. Jest nám tedy odezírati od toho, proč jedno z druhého plynouti se zdá, a jest se nám omeziti na to, že zařazujeme zjevy pod jakés v duchu našem zvykem povstalé všeobecniny, jako: pružnost, tíže, pohyb nárazem, aniž by tím naše nevědomost o přírodě byla odstraněna; jest jen jaksi odložena. Ze zvyku, slučováním představ způsobeného, očekáváme, že co bylo v minulosti, bude i v budoucnosti, že tedy na př. zítra slunce vyjde, že se spálíme, když ruku do ohně strčíme atd., než souvislost není tu leč jen

subjektivní, nikoli však objektivní. Věříme tedy v takovou spojitost, ale jí nepostřehujeme. — Z toho plyne, že nemožno objektivně dokázati, že naše idey způsobeny bývají působením předmětů na naše smysly, nemožno tedy také z existence aneb z vlastností smyslové idey v nás souditi na existenci aneb na vlastnosti tělesa. Nelze tedy původ smyslových ideí vysvětliti, a nezbývá leč skepse. — Podstata není leč vidina, fikce; neboť kdyby byla něčím věcným, musila by se aspoň nalézti impresse, která tuto ideu v mysli způsobuje, což jest však nemožno.

Jsoucnost Boží bylo by možno dokázati na základě zákona příčinnosti, ale zásada příčinnosti spočívá jen na subjektivním zvyku; nemůže tedy jsoucnost Boží dokázána býti; a nezbývá i tu nic, leč skepse. Rovněž není duše leč vidinou, což plyne z toho, že podstata jest jen něčím vybájeným, a že by její existence jen na základě zákona příčinnosti dokázána býti mohla; tento však jest jen představou zvykovou a subjektivní. Čeho si vědomi jsme, jest jen řada neb sbírka rozličných po sobě následujících představ, jež navzájem jakýmisi poměry souvisejí. Mluvíme-li o duši, můžeme jen to míti na mysli. Jdeme li dále, zamotáme prý se do nerozluštitelných odporů.

Vzhledem k zevnějšímu světu hájí Hume jen pochybnost vědeckou; pro praktický život jest prý nám nutně věřiti v existenci těles, což působí v nás přirozený pud, jenž pochází z živosti impressí zevnějších, jíž nelze odpírati, ač jejich byt vědecky dokázati nelze. V praktické filosofii popírá Hume svobodu vůle. Vůle jest vnitrná impresse, již pociťujeme, když vědomě nový pohyb našeho těla aneb novou představu v nás způsobujeme. Vůle určuje se nutně pohnutkami, není tu tedy žádné svobody. Principem mravnosti není shoda vůle s rozumem, nýbrž zvláštní mravní smysl. Dle něho jsou ony úkony mravně dobrými, které nejen nám, ale i jiným užitečny a příjemny jsou, tedy nejen na egoismu, nýbrž i na sympathii se zakládají. Skutky opáčné jsou skutky mravně zlé. Dle toho, ke kterým se člověk kloní, jest

buď ctnostným neb neřestným. Všeobecný blahobyt jest tedy účelem morálky Humeovy. Samovražda jest prý dovolena, neboť není urážkou Boží, poněvadž obezřetnost může naložiti dle libosti s životem, jenž jest tolika případnostem podroben; není urážkou společnosti, neboť k jejímu blahu máme sice působiti, je-li to však nám učiněno nemožným, jest samovražda chvalitebna; konečně není prý ani urážkou nás samých, poněvadž smíme zničiti život, jenž nám nezdá se více hoden, abychom jej žili (»Essays on suicide and the immortality of soul«, Lond. 1783).

V náboženství prý vyvinul se monotheismus z polytheismu. Náboženství v celku pojato není leč hádankou; skepse, nejistota, zanechání všelikého soudu, to jest výsledek, jenž plyne z úvah o dějinách náboženstev. Jest sice nábožnost všeobecným rysem povahy lidské, ale kdo pozoruje náboženství lidová, považoval by je za sny člověka horečkou zmítaného aneb za frašky opice v podobě lidské. Pravé náboženství jest prý částí filosofie. [1])

To jest ona filosofie, již dr. G. Masaryk svým spisem »Počet pravděpodobnosti a Humeova skepse«, a *Jan Skola* překladem Humeových děl »Zkoumání o zásadách mravnosti a zkoumání o rozumu lidském« (1899) do literatury české uvedli. Nebylo tím nikterak posloužено. I filosofové, kteří nestojí na půdě positivního křesťanství, skepsi Humeovu odsuzují.

»Nikoli ze zvyku,« praví Kirchner,[2]) »postřehujeme příčinnou souvislost, neboť když jsme se jen jedenkrát spálili, již se ohně střežíme; dále postřehujeme také bezprostředně příčinnost ve svém sebevědomí: svobodně vyvoláváme v sobě vzpomínky, pozornost a pohyby, aniž bychom čekali na opakování úkonu naší vůle. A nemá-liž alespoň tělo naše jsoucnosti objektivné? . . . Také při zákoně příčinnosti vždy pokročiti jest nám dále, nežli jest Humeovo post hoc, ergo propter hoc: podívejme se jen, když se vzňal papír na ohni, ihned víme, že tu nastalo neproměn-

---

[1]) Fr. Jodl, »Leben und Philosophie Humes«, 1872.
[2]) »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 336—338.

livé spojení mezi papírem a ohněm. Toto nevyhnutelné spojení zoveme silou. Že působí, nevěříme jen prostě, t. j. nepřijímáme toho proto, že to jiní tvrdí, nýbrž my to víme a sice tak jistě, jak jistě víme, že nás mrazí, nikoli jakobychom věřili, že mrzneme. Konečně nepřijímáme toho, jak Hume praví, z toho, že bychom zvykem byli nabyli přesvědčení, že budoucnost bude taková jako minulost, nýbrž proto, že z jediné zkušenosti pojmu plamenu mimo jiné jakosti i jakost pálení přikládáme... Co pak se týče podstaty, není ovšem ničím bez svých vlastností; než existuje přece jednak o sobě, aniž bychom si ji představovali, jednak zůstává také podkladem vlastností či případností. Mysleme jen na gravitaci: i ona jeví se jen v těchto vlastnostech a těmto vlastnostem tělesa, a přece není její realita méně jista než jsou vlastnosti a tělesa! Hume činí dále málo rozdílu mezi impressemi a ideami; také zůstává při tom schopnost paměti jakož i všeliká jiná mohutnost duše nevysvětlena.«

V Anglii samé proti skepsi Humeově brzy nastala reakce v tak zvané škole škotské, jejíž náčelníkem byl *Tomáš Reid*, který se oproti skepticismu k obecnému lidskému rozumu (common sense) jako ke zdroji jistého poznání uchýlil. Narodil se r. 1710 a zemřel jsa učitelem filosofie v Glasgowě r. 1796. Nauku jeho možno krátce načrtnouti: V přirozenosti lidské jsou jakés zásady, jež jest nám nutností přirozenou přijati a jež nám ve všech záležitostech života za jisté nutně uznati jest, aniž bychom byli s to, abychom důvod pro jejich pravdu udali. Jest jakýs pud v přirozenosti naší, jemuž musíme přisvědčovati; jmenujeme jej um obecný (common sense). Upírati tento um aneb o něm pochybovati, nebylo by filosofickým. Obecný tento um řídí naše myšlenky a jest úkolem rozumu, aby z jeho zásad důsledky vyvozoval. Jeho neomylnost plyne z toho, že byl přirozenosti naší vštípen od původce přírody, Boha pravdomluvného a neomylného. Obecným tímto smyslem přesvědčujeme se o existenci věcí, našeho vlastního těla a o existenci Boží, jenž svět stvořil a jej řídí. Reid vyslovil názory ty v knize »Inquiry into the human mindor the principle of comon

sense« (Edinb. 1765). Jest sice pravda, že má zdravý rozum svou oprávněnost, a filosofie, která by mu odporovala, nebyla by jistě pravou. Ale Reid pole oprávněnosti zdravého rozumu příliš rozšířil a také v tom pochybil, že přisoudil mu povahu slepého pudu přirozeného, takže jest jistotu jeho zásad odvozovati ze slepé nutnosti myšlení, dle něhož nemůžeme se o vniterném důvodu pravdy zásad těch přesvědčiti. Takové pojímání obecného umu nelze srovnati s povahou našeho myšlení.[1]) Vylučuje se také v theorii této spolupůsobení předmětu k uskutečnění úkonu poznávacího.

Proti skepticismu vystoupil též Blaise Pasca (1623—1662), jenž pocházeje ze šlechtické rodiny, proti racionalismu a skepticismu jal se potřebu zjevení Božího dokazovati, aby jistota pravdy uhájena a přirozená touha po pravdě nejvyšší ukojena byla. Proti dogmatismu svědčí rozum, jenž si jest vědom své slaboty; proti skepticismu svědčí přirozenost, jež přes všelikou slabost důkazů rozumových jich se drží a po pravdě pátrá. I přichází na pomoc víra ve Zjevení, jež sídlí v srdci. Co nám zaručuje jistotu vět nejvyšších, jichž dokázati nelze, jest cit, víra, instinkt přírody: les principes se sentent. Své názory uložil ve spise »Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets«, jejž přátelé jeho jansenisté r. 1669 vydali.

Nejlepší monografii o Pascalovi vydal Victor Giraud, professor na universitě ve Frýburku: »La Philosophie religieuse de Pascal et la Pensée contemporain« 1903. — Česky psal o Pascalovi mimo Masaryka (»Blaise Pascal«) J. Frič v Časop. Č. Mus. 1873.

---

[1]) A. Stoeckl, »Geschichte der Philosophie«, 2. odděl., 3. vyd. Mohuč, str. 145.

ČÁST DRUHÁ.

Racionalismus.

29. Původcové racionalismu.

Kdežto empiristé od zevnější zkušenosti vycházeli, učinil Cartesius sebevědomí základem svého filosofického zpytu, čímž povstal zvláštní směr ve filosofii, jejž dle toho, jak se buď zkoumáním duševních mohutností vzhledem k poznávání zabýval, možno nazvati kriticismem, buď vlastní úsobu tvrdil býti původem všech představ, pojmů a ideí, což zváti lze idealismem subjektivním, buď původ všeho bytí absolutním rozumem, kterýž prý jest úplnou nelišností ducha a hmoty, vysvětliti se snažil, což jest idealismus subjektivně objektivní, buď v logickém pojmu identitu myšlení a jestoty hledal — idealismus logický, aneb konečně kolísaje mezi idealismem a materialismem, v pessimismus jako degeneraci filosofického přemítání vyvrcholil.

A) *René Descartes* (Renatus Cartesius) Duperron, »otec novější filosofiie«, narodil se dne 31. března r. 1596 v Lahaye (Touraine) a navštěvovav po osm let jesuitskou kollej v La Flèche, odebral se do Paříže, kdež se v ústraní v předměstí St. Germain zcela věnoval studiu mathematiky a filosofie. Po té odebral se na cesty a vstoupiv do služeb vojenských bojoval pod princem Oraňským, pod Tillym a Bouquoiem v Německu, v Italii a v Čechách; konečně odebral se do Hollandska, kdež v letech 1629—1649 hlavní díla filosofická napsal. Roku 1649 povolán byl královnou Kristinou do Svedska, kdež ve Stokholmu dne 11. února r. 1650 zemřel.

Hlavní jeho díla jsou: »De methodo«, »Meditationes de prima philosophia« a »Principia philosophiae«, kdež celá nauka Cartesiova soustavně jest vyjádřena.

a) Cartesius počíná filosofii svou methodickým pochybováním. »Abych se osvobodil« — praví —

»od mnohých předsudků, jež jsem vssál od svého dětství, jest mi vše bráti v pochybnost, co není dokonale jistým« (Medit. I.). Kdo tedy dle něho filosofovati započíná, tomu jest zaujati směr všeobecného pochybování. Jest mu pochybovati o jsoucnosti Boží, o jsoucnosti zevnějšího světa, o existenci vlastního těla, ano i o pravdě vět mathematických. Leč není snad jen proto pochybovati, aby se pochybovalo, ale proto, aby se, kdo filosofovati hodlá, zprostil předsudků školy a života a takto, jsa jich prost, pravdu našel.

b) Jediné, o čem pochybovati nelze, jest: že pochybuji; poněvadž pak pochybovati jest mysliti, tedy jest jediné, o čem pochybovati nelze: »Cogito, ergo sum«, myslím a proto jsem — existuji. Tato věta tvoří základ filosofie Cartesiovy. Smysly, pravil, mohou nás klamati aneb mohou samy býti oklamány; nade vši pochybnost však jisto jest, že mám sebevědomí; sebevědomí nemohu však míti, aniž bych existoval; myslím-li tedy, nutně také existuji. Existence ducha jest principem filosofie — věta, již Sokrates slovy »Poznej sama sebe« vyslovil. Jak ku poznání sebe sama docházíme, stanovil Descartes čtyřmi pravidly: 1. Neměj ničeho za pravdu, leč co jsi evidentně pravdou poznal, 2. rozlož dle možnosti každou otázku (analyse), 3. vyšetřuj vždy dle pořádku, pokračuje totiž od jednoduchého k složitému (synthese), 4. snaž se po úplnosti. Tážeme-li se, proč jsem jist, že existuji, když myslím, tu není jiného důvodu, leč jasnost a zřejmost nade vši pochybnost vyvýšená toho, že když myslím, nutně existovati musím, neboť bych jinak mysliti nemohl. Jest tedy všeobecným kriteriem pravdy a principem jistoty jasné a zřejmé poznání pravdivosti nějaké věty. Co tedy představou jasnou a zřejmou poznáno bylo, to jest pravdivo. — Předně pak poznávám jasně a zřejmě, že moje »já«, které myslí, musí býti podstatou; neboť mysliti jest činnost, činnost pak předpokládá podstatu jako svůj princip a svého nosiče. Dále poznávám jasně a zřejmě, že mé »já«, které myslí, nic jiného neobsahuje, leč myšlení, tedy žádného tvaru, žádné rozsaž-

nosti, žádného pohybu; z toho plyne nutně, že podstata, která ve mně myslí, rozdílna jest jak od mého vlastního těla, tak i od hmotné přírody vůbec, že jest netělesna a nehmotna.

Dále poznávám také zřejmě, že v té době, kdy myslím, skutečně také existuji; z toho soudím, že bytnost podstaty, která ve mně myslí, záležeti musí v myšlení a to pouze v myšlení, neboť vylučuje vše, co by nebylo myšlením. Proto musila také mysliti od prvního okamžiku své existence. Tím dostatečně poznáno jest mé sebevědomí, t. j. má duše, jež jest tedy podstatou od těla rozdílnou, nehmotnou a jednoduchou, jejíž bytnost záleží v myšlení a to pouze v myšlení, takže nemůže ani okamžik existovati, aby také skutečně nemyslila.

c) Když byla takto vycházejíc od myšlení podstata duše poznána, pokračujeme dále a docházíme k poznání Boha. Ve svém sebevědomí nacházíme rozličné idey a mezi nimi na prvém místě ideu bytosti nekonečně dokonalé — Boha. Tato idea musí býti nezbytně objektivně věcnou, t. j. musí skutečně Bůh existovati, neboť 1. nekonečně dokonalá bytost musí míti všechny dokonalosti, a k těm náleží také existence; 2. idea nekonečně dokonalé bytosti objektivně pojata musí obsahovati nekonečnou náplň reality; jelikož však člověk tvorem jest omezeným, nemůže tato idea od něho pocházeti, nýbrž musí mu vrozena býti od někoho, jenž celou plnost reality v sobě obsahuje; konečně 3. neexistuje člověk sám od sebe, nebo by si jinak všechny dokonalosti byl dal, jež má v idei, jichž však ve skutečnosti nemá. Praví-li kdo, že může míti existenci od předků v posloupnosti nekonečné, tu praví Cartesius, že tento regressus in infinitum nemožný jest; konečně nemaje existence člověk od sebe, nemůže býti také příčinou dalšího trvání své existence; i vyžaduje i tato okolnost první nejvyšší příčinu — Boha.

Bůh jest jediná podstata v pravém a plném toho slova smyslu, poněvadž nepotřebuje ke své existenci nikoho. Ostatní věci mohou existovati jen za přispění Božího, a proto jsou podstatami v nepravém

toho slova smyslu (Princ. phil. p. 1. 51). Jest patrno, že tato nauka musí vésti k pantheismu. Podstatou dle zdravé filosofie zoveme to, co nepotřebuje druhého, aby mu jako případek inhaerovalo; nikoli však to, co nepotřebuje jiného ke své existenci.

d) Ze smyslových představ nelze prý jsoucnost těles dokázati, neboť nevíme, nemá-li duše mohutnosti, že může smyslové představy sama ze sebe vyluzovati. Proto jest nám hledati jiný důvod jistoty existence těles, a tou jest pravdivost Boží. Bůh jsa naprostá pravdivost, nemůže nás klamati co do skutečné existence těles, neboť přirozeností svou nutně za to máme, že tělesa a svět skutečně bytují a smyslové představy v nás vzbuzují. — Jako jest bytná vlastnost duševní podstaty myšlení, tak jest bytnou vlastností těles rozsažnost a jen rozsažnost. Všechny ostatní vlastnosti jsou jen způsoby, modi, modifikace této bytné vlastnosti. Jelikož tedy podstata těles záleží jen v rozsažnosti, nepřísluší jim žádný princip činnosti; všelikou činnost, všeliký pohyb, vše vznikání a zanikání odnášeti jest v poslední instanci k Bohu. I zvířata jsou jen automaty, nemajíce žádné duše jako formy podstatné. Rozsažnost látky tělesné jest nekonečně dělitelna, a byla také napřed rozdělena v malinké částečky do nekonečna. Jistý počet těchto částic uvedl Bůh na počátku v kruhový pohyb, jenž se dále sděloval, takže povstala tělesa. Není, ani býti nemůže žádného prostoru prázdného, neboť prostor může býti jen tam, kde jest rozsažnost, t. j. hmota, tato pak jest nekonečna.

V přírodě není žádné účelnosti, nýbrž jen příčiny účinkující.

e) Podstata duše, jak řečeno, záleží v myšlení. Představy jsou trojího druhu: 1. Přišlé, které zevně přistupují smysly k duši, jako jest obecná představa slunce; tyto jsou jedinečné, nanejvýše kollektivní, nikdy však nejsou všeobecné; 2. utvořené, které se formují obrazotvorností; 3. vrozené, které od narození v duši existují, a jimiž poznáváme samy sebe, Boha, všechny pravdy věčné, nutné, neproměnitelné a všechny pravdy všeobecné, jako: bytnost, přirozenost,

dobro, pravdivo atd. Vrozené idey jsou pro pravdivost Boží, jíž nemůže nechtíti, aby idey srovnávaly se s věcmi — objektivně pravdivými. Smyslová postřeha jest příležitostí pravého poznání, jež se děje idejemi vrozenými. Vůle dle soudu svého odnáší představy k předmětům zevnějším; soud jest tehda pravdivý, je-li představa jasna a zřetelna; z toho následuje, že omyl tak jako zlo vždy ve vůli kořen svůj má; když totiž vůle přisvědčuje aneb zapírá, dokud ještě rozum věci jasně a zřetelně nepoznal. Rozumu náleží jen vnímati a idey navzájem porovnávati. U člověka jen tehdy možno jest pravé poznání, když se podřizuje vůle rozumu, jenž poznal evidenci toho, o čem vůli jest souditi. Jinak u Boha; poněvadž Bůh něco chce, proto poznává to jako pravdivé.

Život vegetativní a sensitivní vykonává tělo; duše nemá těchto mohutností, neboť její podstatou jest myšlení. Není také zvláštní duše tělové, neboť není podstatných forem (»formae substantiales«); tělo jest automatem a vykonává samo výlučně činnost vegetativní a sensitivní. Duše bydlí jen v těle, nejsouc s ním podstatně v jednotu životní spojena. Principem, jenž tělo oživuje, jest životní teplo, jehož sídlem jest srdce.

Životním teplem povstávají zředěním a zhustnutím krve životní duchové, kteří vstupují do mozku a do nervů, čímž povstává pocit a pohyb v těle. Pocit sám vzniká teprve v mozku a sice ve žláze šutkové (šišince). Táž jest i sídlem duše. Styk těla s duší děje se tím způsobem, že duše pocit pohybem životních duchů v těle vyvolaný přijímá, na druhé straně pak činnost duše zase na tělo působí. Tento styk jest však jen příčinou příležitostní vzájemné činnosti. Když totiž vzbuzením životních duchů v mozkové žláze šutkové (šišince) pocit byl povstal, stává se příležitostí či podnětem, že vzniká v duši přiměřený vjem; a na obrat, když byl v duši povstal úkon vůle, aby nastal pohyb v těle, jest tento úkon příležitostnou příčinou, že žlazou šutkovou (šišinkou) vzbudí se životní duchové, kteří zase tělesný pohyb způsobí.

Cartesius hájí sice nelišnou svobodu vůle, leč rozumí svobodu tu v tom smyslu, že vůle prosta jest nátlaku zevnějšího, nikoli však nucení vnitřního, neboť prý se určuje ke konání rozumovými důvody, jichž evidenci a pravdivost uznává, takže odporovati nemůže (De prim. phil., med. 4). Jest to determinismus rozumový, jejž Descartes tím zmírniti se snažil, že připsal vůli volnost, od důvodů nutkajících se odvrátiti a říditi se dle jiného důvodu, jenž by se zatím namanul. Bohu připisoval negativní svobodu vůle nelišnou, při níž není žádných důvodů jednání; lidem pak svobodu vůle positivní, dle níž určena bývá vůle ke konání důvody pro jednu stranu ze dvou sobě odporujících.

f) Ethikou se Cartesius nezabýval, poněvadž se domníval, že novoty v tomto oboru spojeny jsou s nebezpečím. Za největší dobro a nejvyšší blaženost pokládal ctnost jako pevnou vůli, vždy správně jednati, a pak klid duševní. Ctností nejvznešenější jest láska k Bohu, poněvadž skýtá nejvyšší mír a klid duše. Klid duše ruší náruživosti, t. j. stavy, kdy jsou idey mocny, ale pro své spojení s tělem zmateny. Náruživosti dělí na theoretické (údiv) a praktické (láska, nenávist, touha, zármutek, radost). Jestli je duše trpělivostí krotí, dosahujeme klidu duše. Poněvadž ale člověk nemá klid duše vždy ve své moci, jest nám se snažiti, abychom měli intellektuelní lásku k Bohu. Poznání Boha však neobsahuje ničeho, co by nebylo již zahrnuto ve vrozené nám ideji Boží: proto můžeme Boha silou své vlastní přirozenosti skutečně milovati. (»Traité des passions de l'âme«, 1649).

Methoda Cartesiova jest pochybena. Je-li dle něho o všem pochybovati, pak pochybovati jest i o svědectví rozumu Leč věta »cogito, ergo sum« zakládá se na svědectví rozumu, a proto by bylo i tuto větu v pochybnost bráti. [1]) »Cogito, ergo sum« svědčí jen o jistotě jedné události; je-li z toho více vyvoditi, pak jest tvořiti úsudek, a ten vyžaduje již jistotu

---

[1]) Dr. Jos. Pospíšil, »Filosofie dle zásad sv. Tomáše Akv.«, část I., str. 45.

principů myšlení.[1]) Věta »Cogito, ergo sum« jest nejen předmětem objektivním rozumu myslícího, pokud totiž tímto svoje vlastní myšlení (úsobu) objektivně před sebe staví a z něho pak o svém vlastním bytu soudí, nýbrž zároveň také předmětem vědomí. Poněvadž však Cartesius o všech pravdách objektivních pochybuje, zamítá zároveň jistotu reflexe psychologické, totiž úsobu myslící.[2]) Cartesiova nauka o poznání zakládá se na theorii o vrozených ideách, jakoby představovaly objektivní pravdu, objektivní bytí. Tento předpoklad však není nikterak dokázán a nemůže také se stanoviska Cartesiova nikterak dokázán býti.[3]) Descartes sám není si jist co do způsobu, jak nám některé idey vrozeny jsou.[4]) V soudu logickém jest buď affirmace poznané identity aneb negace identity dvou pojmů co do obsahu; náleží tedy soud k oboru mohutnosti rozumu, nikoli však vůle. Že by soud k vůli náležel a byl jejím úkonem, před Cartesiem nikdo z filosofů netvrdil.[5]) Ontologický důkaz Cartesiův o jsoucnosti Boží nedá se rovněž uhájiti v ten smysl, jakoby z toho, že nejvyšší bytost jako nejdokonalejší bez reální existence si mysliti nelze, již její objektivní skutečná existence následovala; nenásledujeť z toho více, leč že nelze si mysliti Boha jinak, než existujícího, což však se skutečnou existencí Boží není identickým.[6]) Co pak se týče přírodní filosofie Cartesiovy případně dí Stoeckl: »Hodí-li se příroda zcela do náručí mechanismu, takže se z ní odstraní všeliký princip činnosti a života, tu jest takový výklad přírody rovněž nedostatečný a nepravdivý, jako jest bludno a odporno tvrditi, že člověk pozůstává ze dvou podstat, jež svůj vlastní život vedou.«[7]) »Jak může pak tělo« — táže se Kuno Fischer — »s duchem trpěti?« Má-li pak duch všechny idey v sobě, k čemu

---

[1]) Grimich, »Lehrbuch der theor. Philosophie«, str. 165.
[2]) Dr. Pospíšil, l. c. str. 45.
[3]) A. Stoeckl, »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 98.
[4]) T. Pesch. »Institutiones logicales«, III. 456.
[5]) Alemannus, »Institutiones phil.«, Monte Cas. 1875, I. 479.
[6]) S. Thom. Aq. Sum. theol. 1, q. 2. a. 1. ad 2.
[7]) L. c., str. 101.

pak má smysly? Cartesius stupňoval spiritualismus do krajnosti. Stal se však přece tímto pojetím otcem moderní filosofie.[1])

Mylná nauka Cartesiova o podstatě vedla Spinozu, jenž se studiem filosofie Cartesiovy zabýval, k pantheismu.

O Descartovi psal česky mimo J. Hanuše a Josefa Durdíka, Fr. J. Studnička ve sbírce »Bohatýrové ducha« 1898, »O zásluhách Descarta v oboru věd exaktních«. Rusky nedávno G. Papern: »Dekart jego žizň i filosofskaja dějatelnosť«, Petroh. 1896.

B) *Baruch Spinoza* (Despinoza) narodil se dne 24. list. 1632 v Amsterodamě z rodičů židovských a měl se státi rabínem, než četbou spisů Descartových rozmnožily se pochybnosti jeho o božském původu bible tou měrou, že byl od svých souvěrců ze synagogy vyobcován a konečně i z Amsterodamu vypovězen. Odebral se do Rhynsburku, později do Haagu. Vydav spisy o »Principech Cartesiových« (»Renati Cartesii principiorum philosophiae pars I. et II., more geometrico demonstratae«, 1663) a později »Traktát theologicko-politický« (»Tractatus theologico-politicus«, Hamb. 1670), vyzván byl, aby přijal professuru filosofie v Heidelberce; odmítnul však, poněvadž bylo mezi podmínkami, že se vládnoucího náboženství dotýkati nesmí. Žil po té jen studiím filosofickým, potřebné k živobytí prací rukou svých si vydělávaje. Zemřel dne 21. února 1677 v Haagu.

Mimo spisy uvedené vydal ještě »Ethiku« (»Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes divisa,« Amst. 1677), hlavní to dílo své; dále pak »Traktát politický« (»Tractatus politicus«) a »Traktát o opravení rozumu« (»Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur«).

Spinoza předeslal své soustavě definice a zásady, z nichž snaží se pak syllogisticky či, jak praví, způsobem geometrickým nauku svou vyvoditi. Hlavní z těchto výměrů jsou: 1. Konečnou svého druhu nazývá

---

[1]) »Geschichte der neueren Philosophie«, I. 1., Mnichov 1878.

se věc, jež může býti omezena jinou věcí téže přirozenosti. (Ea res dicitur in suo genere finita, quae alia eiusdem naturae terminari potest.) Výměr tento není však správný, neboť ve skutečnosti nazýváme onu věc konečnou, jež není naprosto dokonalá, nýbrž nedokonalosti, nedostatky v sobě má.

2. Podstatou rozumím, co jest samo v sobě, a samo o sobě se pojímá; t. j. čí pojem nepotřebuje pojmu jiné věci, aby jím byl utvořen. (Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.) I zde mýlí se Spinoza. Podstatou není, co samo o sobě a samo v sobě se pojímá, nýbrž to, co nepotřebuje druhého ke své existenci, aby mu jako podmětu inhaerovalo. 3. Přívlastkem rozumím, co postřehuje rozum o podstatě jako náležející k její bytnosti (Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tamquam eius essentiam constituens.) Pojem velmi subjektivní. 4. Způsobem — praví Spinoza — rozumím affekce podstaty čili to, co jest na jiném a dle čeho také může býti pojato. (Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.) Tyto výměry, jež Spinoza v první části své ethiky předesílá, jsou charakteristikou jeho nauky.

a) Dle výměru Spinozova může býti to, co nepotřebuje jiného pojmu ke svému vymezení, jen jediné a sice to nejdokonalejší, jež jsouc neomezeno, jest také nekonečno a ze žádné věci nemůže býti vyloučeno, neboť by pak již bylo něčím omezeno, což by nebylo leč jeho negace. Jest tedy jen jediná, neomezená a nekonečná podstata naprostá a tou jest Bůh. Jelikož pak jediná jest, náležejí všechny jiné bytosti, ať duchové ať tělesné, k této jedné podstatě, a sice

b) jako přívlastky (attributa) myšlení neb rozsažnosti. Jen tyto dva přívlastky mohou od nás pochopeny býti, ačkoli prý Bůh z nekonečných přívlastků se skládá. (Per Deum intelligo ens absolute infinitum, h. e. substantiam constantem infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam

essentiam exprimit.) Tyto přívlastky jsou tak dalece od sebe rozdílny, jak dalece každý z nich svým způsobem bytnost Boží vyjadřuje, jsouce jinak jedna a tatáž podstata. Jak tu možno jednoduchost Boží, jež i všeliké metafysické složení vylučuje, uhájiti, jest ovšem jiná otázka Affekce oné podstaty zovou se

c) způsoby (modi), jež jsou individua, která zdají se míti činnost nezávislou; což však není leč affekce téže jediné podstaty, způsobem tím se jevící.

Rozdíl mezi přívlastky a způsoby jeví se tu býti velmi nejasným. Podstata ona vše obsahující, a sama o sobě nikterak neurčená, může od nás proto jen dle dvou přívlastků, totiž myšlení a rozsažnosti, pojata býti, poněvadž my sami prý poznáváme se jen jako myslící a v rozsažnosti se nacházející. Dle toho nejsou jedinci ničím, nemají žádné reality o sobě, nýbrž jen potud, pokud na ně nazíráme v podstatě, aneb, jak Spinoza praví, »ve světle věčného«. Podstata tato jedině jest svobodna ve svém jednání a působí vše ostatní v jedincích, kteří se domnívají, že jednají svobodně, poznávajíce své chtění a činy; než není tomu tak. Jsou sice svobodni od nucení zevnějšího, nikoli však prosti vnitřního určení, jež arci zůstává jim neznámo. »Ta věc« — praví Spinoza — »nazývá se svobodnou, která existuje jen nutností své vlastní přirozenosti a jež se jen sama od sebe určuje k jednání. Nutná však či nucená, jež se od jiného určuje k existování a konání jistým a stanoveným způsobem.« (Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.)

d) Jako jsou podstata, přívlastky a způsoby tři principie jsoucnosti, tak jsou tři způsoby poznání, a to 1. imaginace (imaginatio), jíž povstává idea účelnosti a svobody a jíž určujeme věci dle jejich krásy, pořádku a dobroty (Ethica IV., 17). Spinoza totiž všelikou skutečnou účelnost v přírodě upírá, pravě ji býti jen vidinou vybájenou, rovněž jako osud a pojmy dokonalosti a nedokonalosti v přírodě.

V přírodě prý vše, jak jest, jest dokonalé, a člověk prý jen ze zištnosti to, co mu nepřináší užitku, nazval nedokonalým. Než, odkud ona imaginace — táže se Kirchner — nedaly-li k ní podnětu skutečné věci zevnější? Blud Spinozův zůstává tu nevysvětlitelným. Neboť jsou-li myšlení a rozsažnost, jak praví, rovnoběžnými, pak musily by výtvory fantasie odpovídati buď zmateninám věcí zevnějších — a pak by byly výtvory ty pravdivými — anebo by byly věci zevnější jen útvary myšlení, a pak by měla podstata vůbec jen jeden přívlastek. Pak by také při oné rovnoběžnosti bylo buď jen poznání adaekvátní (úplné) aneb žádné.

U Spinozy hraje vůbec vedle dvou zmíněných přívlastků, myšlení a rozsažnosti, podstatnou úlohu obrazotvornost, kterou mohl tímže právem dalším přívlastkem podstaty nazvati. Bez obrazotvornosti není žádných zmatených ideí, t j. věcí; bez ní není ani času, ani prostoru, ani účelu, ani svobody, bez ní není ani dobrého, ani zlého, ani krásného, ani ošklivého, ani přívlastku rozsažnosti, ani myšlení — zkrátka bez ní nezbývá leč neurčitá podstata. Jenom obrazotvorností poznáváme a máme především jednotlivé věci a jedince či přechod od podstaty ke způsobům (modům). Obrazotvornost tedy plyne buď nutně z podstaty (a pak jest přívlastkem), anebo jest celá soustava Spinozova neudržitelna. [1])

2. Další druh poznání jest rozum, jenž poskytuje pojmy všeobecné a nedokonalé poznání vlastností Božích; konečně třetí druh poznání jest intuice, nazírání, jež skýtá úplné poznání vlastností a podstaty Boží a světa. Bůh zjevil se imaginací v prorocích, rozumem a intuicí v Kristu, jenž jest proto vskutku hlasem Božím a zjevení se Boha na zemi. »Jestli ostatně jiné církve,« praví Spinoza v listě 21., »k tomu přidávají, že Bůh sám lidskou přirozenost přijal, tu zdá se mi to býti rovněž tak nechutným, jako kdyby pravili, že kruh přijal podstatu čtyřúhelníka.«

---

[1]) Kirchner, »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 292.

e) Poněvadž jest jen jedna podstata, jež existuje stále ve dvou přívlastcích, jsou všechny věci rozsažny a oduševněny; tentýž modus slove jako přívlastek rozsažnosti: tělo, jako přívlastek myšlení: duše. Duše jest jen pojmem těla. Co se děje v těle, děje se také v duši, čím zdatnější jest ono, tím výbornější jest tato. Poněvadž není svobody skutečné, není také nic naprosto dobrého neb špatného. Rozdíl mezi dobrým a zlým tkví v tom, že nazýváme dobrým, co jest nám užitečno, zlým pak, co nám jest škodlivo. Čím více věci z této stránky poznáváme, tím více se uschopňujeme, abychom přemáhali affekty jak radosti tak i zármutku, jež jsou představy o tom, co realitu našeho ducha rozmnožuje aneb zmenšuje, tím více pojímáme Boha bez bolu, tím více jej milujeme. Tato »intellektuelní láska k Bohu« jest cílem vší filosofie a mravnosti; jen tak dalece budeme věčně žíti, jak dalece jsme se stali poznáním mody (způsoby) Božími, neboť pak tvoříme jeho rozum věčný. Poznávání toho, co nám užitečným jest, ve světle Božím, jest zároveň ctností, a tím vzniká v nás mír, blaženost.

Není tedy blaženost odměnou ctnosti, nýbrž ctností samou.

f) Ve stavu prvotném, kde každý vše žádal pro sebe, byl boj všech proti všem nezbytným; aby tedy mohli lidé aspoň něčeho klidně užívati, vzdali prý se smlouvou některých práv k vůli celku. Státem přišel tedy rozum a s ním mír, blahobyt a právo k platnosti. Na státu tedy jest určiti, co jest dobré a co zlé, co jest věřiti, kolik daně platiti, zda jest válku vésti. Jeho moc, t. j. rozum, jest také jen jedinou mezí jeho práva; panovník, jenž nařizuje nerozumné, okrádá se sám o svou moc. Proto může každý věřiti, mysliti, mluviti a psáti, co chce, jen když státního blaha nepoškozuje. Jediným účelem státu jest blaho a svoboda občanů. Tohoto účelu nejméně lze dosáhnouti v absolutní monarchii, nejlépe pak v ústavě repraesentativní.

Spinoza svůj názor pantheistický nejlépe sám charakterisoval, když v dodatku k prvé knize

své ethiky napsal: »Tímto vyložil jsem přirozenost a vlastnosti Boží, také i to, že Bůh nutně existuje; že jest jediný; že jen z nutnosti své přirozenosti jest a jedná; že jest svobodnou příčinou všech věcí a jakým způsobem; že vše jest v Bohu a na něm tak závisí, že bez něho ani býti ani představováno býti nemůže, a konečně, že vše od Boha bylo předurčeno, ne sice ze svobodné vůle (neboť vůle v Bohu není), aneb snad z naprosté libovůle, nýbrž z naprosté přirozenosti a nekonečné moci Boží.«

Kdežto nauka Cartesiova o podstatě vedla u Spinozy k pantheismu, stupňovala se domněnka o příležitostném styku duše s tělem u Geulincxe v okkasionalismus.

U nás Spinozově filosofii nevěnována pozornost. U Rusů nejnověji vydal důkladnou studii o Spinozovi G. Papern: »Spinoza, jego žizň i filosofskaja dějatelnosť,« Petrohrad 1896.

C) *Arnold Geulincx* (1625—1669) pocházel z Antverp a byl učitelem filosofie v Luvani a v Leydenách. Napsal komentáře ke spisům Cartesiovým: »Annotata praecurrentia« a »Annotata majora in principia philosophiae Renati Cartesii«.

Učil, že to, co jest příčinou činnosti, také věděti musí, jak se tato činnost uskutečňuje. To však nevědí ani duše ani tělo. Proto nejsou původci činnosti své, nýbrž jest to jedině Bůh, jenž tělo hýbe a v duši idey vytvořuje. Tělo a duše nepůsobí na sebe navzájem; co Bůh působí v těle, jest jen příležitostí, že vzbuzuje úměrné účinky v duši a naopak. Oko reflektuje obrazy zevnějších věcí na způsob zrcadla; ale zrcadlo toto nevidí; ani zevnější svět nemůže obraz svůj vpraviti do mého těla: to činí jedině Bůh. Obraz pak ten neproniká dále než do těla, ale toto proniknutí obrazu jest příležitostí, že Bůh přiměřené idey v duši vzbuzuje. Na tom, že Bůh při všeliké své činnosti řídí se příčinami příležitostnými, zakládá se vše to, co zákonem přirozeným nazýváme. Bůh jest tedy jediná účinkující příčina jak v říši přírody tak i v říši ducha. Svou pravdivostí a vševě-

doucností působí pak, že změny v říši hmotné odpovídají změnám v říši duchové.

Nemají-li tělesa a duchové své vlastní činnosti a jsou-li jen trpnými nástroji příčinnosti Boží, pak nejsou ani podstatami a nezbývá, leč považovati je s Cartesiem a Spinozou za zjevy (modi) Boží, což není leč pantheismus, k němuž okkasionalismus nevyhnutelně vede.

30. Kriticismus Kantův.

Immanuel Kant (Cant) narodil se dne 22. dubna 1724 v Královci. Jeho otec byl sedlářem a velmi zbožným. Kant studoval napřed protestantskou theologii od r. 1740—46, dále filosofii a mathematiku; po té habilitoval se pro filosofii, stal se však teprve r. 1770 professorem logiky a metafysiky, v kterémž postavení setrval, jsa od svých žáků veleben, až do r. 1797, kdy se pro sešlost věkem uchýlil do ústraní a zemřel dne 12. srpna 1804.

Kant byl smýšlení svobodomyslného. Jako Klopstock a Schiller vítal i on s nadšením revoluci francouzskou; Rousseauova »Emila« přečetl na posezení. Pro umění měl tak málo smyslu, že nevěnoval malbám žádné pozornosti a hudbu považoval za neužitečnou kratochvíli. Po celý život zdržoval se ve svém rodném městě Královci. Napřed byl až do roku 1770 přívržencem filosofie Wolffovy a Leibnitzovy; po té zabýval se skepsí Humeovou a byl veden k tomu, že jal se přemýšleti o duševních mohutnostech člověka, jak sám o tom zprávu podává ve svém spise: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik« (1783). Po dvanáctiletém přemýšlení napsal během pěti měsíců své hlavní dílo »Kritik der reinen Vernunft« (Kritika čistého rozumu), jež r. 1781 vydal. V němčině neohebné a namnoze temné přednáší tu Kant svůj kriticismus, jenž měl prostředkovati mezi školou Wolffovou, empirismem Lockeovým a skepticismem Humeovým. »Ač jest četba tohoto obsáhlého díla poučná, ano nevyhnutelná, jest přece litovati, že Kant nejen formě, ale i rozdělení a stanovení pojmů tak malou péči věno-

val; odtud plyne, že se znalci Kantovi o smyslu mnohých pojmů jeho dodnes sjednotiti nemohli.« [1]) Do třetí, spekulativně-praktické periody činnosti Kantovy spadá jeho spis »Kritik der Urteilskraft« (Kritika mohutnosti soudící) (1790), dále »Kritik der praktischen Vernunft« (Kritika rozumu praktického) (1788) a »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten,« jakož i »Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« (Náboženství v mezích pouhého rozumu) (1793).

Kant vychází s hlediska, že se neřídí naše poznání věcmi zevnějšími, nýbrž že má původ svůj v duchu našem, a že je pak jen na věci zevnější přenášíme.

Mohutnosti rozumové dělí v rozum theoretický a praktický, a v soudnost. Rozum theoretický dělí zase v mohutnost nazírací, jíž čerpáme vidiny ze zkušenosti, v um, jímž tvoříme pojmy, a v rozum, jímž spojujeme pojmy v jednotku vědeckou řádu vyššího.

a) V kritice čistého rozumu tvrdí, že jsou soudy a priori, jež tvoří rozum a jež jsou všeobecny a nutny; a soudy a posteriori, jež pocházejí ze zkušenosti, a jsou částečné a nahodilé; dále soudy analytické, při nichž výrok obsažen jest v podmětu, takže pojmy rozborem jen ozřejmují; a soudy synthetické, při nichž pojem výrokový mimo pojem podmětný leží, takže se jimi naše poznání rozšiřuje.

Soudy synthetické bývají čerpány buď jen ze zkušenosti, a pak jsou a posteriori, aneb jsou a priori, tedy všeobecny a nutny; než nejsou čiře aprioristickými, nýbrž jest jim vždy něco ze zkušenosti přimíšeno; nejsou však také čiře aposteriorní, neboť jsou všeobecny a nutny, kdežto zkušenost jest jen vždy částečna a nahodila. Mají tedy syntheticko-apriorní soudy od předmětu látku a od podmětu formu, jíž nabývají povahy všeobecnosti a nutnosti. Z toho plyne, že musejí býti v rozumu našem vtomné prázdné formy jako základní podmínky našeho poznání, jimž dostává se obsahu tím, že k nim látka zvenčí při-

[1]) B. Kirchner, »Geschichte der Philosophie,« l. c. str. 344.

stupuje. Prázdné ony formy jsou: α) v mohutnosti nazírací: prostor jako forma smyslu vnějšího a čas jako forma smyslu vnitřního; β) v umu kategorie: ličnosti (kvantity), jakosti (kvality), poměru (relace) a modality; neboť od názorů dospějeme k poznání, když spojíme je k soudům; než každý soud má určitou ličnost, jakost, relaci a modalitu, bez nichž nelze si jej mysliti. Tyto hlavní kategorie pojímají v sobě dále kategorie podřízené, a sice kvantita dle toho, je-li soud buď zvláštní, částečný aneb všeobecný: jednost, mnohost a všemnohost; kvalita dle toho, je-li soud buď affirmativní, negativní aneb omezující: realitu, negaci, limitaci; relace dle toho, je-li soud buď kategorický, hypothetický aneb disjunktivní: podstatnost a inhaerenci (případnost), příčinnost a odvislost, společnost a vzájemnost; modalita dle toho, je-li soud buď problematický, assertorický aneb nutný (apodiktický): možnost, skutečnost (jsoucnost) a nutnost.

Všechny tyto kategorie jsou bytnými formami »a priori« našeho umu.

γ) V rozumu pak formami prá dnými jsou: idea psychologická, neboť úsudek kategorický, odvozený z podstaty a případnosti, vede konečně k ideji naprostého podmětu, jenž není případkem žádného jiného; idea kosmologická, neboť úsudek hypothetický, jenž spočívá na kategorii příčinnosti a odvislosti, vede konečně k naprosté odvislosti jedinců od naprosto neodvislého; idea theologická, jelikož disjunktivní úsudek, jenž se opírá o kategorii společnosti a vzájemnosti, vede konečně k naprosté jednotě všech pomyslitelných realit a dokonalostí.

Rozumí se, že všechny tyto idey jen subjektivní jsou, nemajíce žádné platnosti objektivní. Naše poznání omezuje se pouze na jevy (phaenomena), noumena, věci samy o sobě (das Ding an sich), to, co jest podkladem jevu, jest nám úplně neznámo. Nevíme tedy ničeho o podstatě vůbec, ničeho o bytnosti duše a světa, ničeho o Bohu, co by bylo objektivně platným. Metafysika jest dle Kanta nemožna. Vě-

domí o vlastní úsobě zakládá se na reflexi idey psychologické, při čemž se však vždy již pojem podstaty, osoby atd. předpokládá: jsou to prý samé nedokazatelné paralogismy; následkem toho jest nicotna všeliká psychologie metafysická; nemůže býti ani dokázána, aniž ji lze vyvrátiti, nemajíc vůbec žádné objektivní reality.

Rovněž má se věc i co do idey kosmologické. Tato zpředmětňuje přirozené illuse, z čehož povstávají odpory, jako že má svět počátek a že jest bez počátku, že jest složen z částek a že jest jednoduchý atd. Tyto odpory lze odstraniti, když považujeme svět za pouhý jev.

Idea theologická, jež jest soujmem všech možných realit a dokonalostí, objevivši se poprvé v čirém rozumu, bývá zpředmětňována, zpodstatňována, zosobňována; což se děje důkazy o jsoucnosti Boží. Jako důkazy o jsoucnosti Boží uvádějí se obyčejně důkaz ontologický, fysikotheologický a kosmologický. Kant kritisuje napřed důkaz ontologický, o němž se soudí z pojmu Boha jako bytosti nejreálnější na jeho existenci. Než nepodmíněná nutnost soudů není nutností věcí. Představa sto tolarů skutečných neobsahuje ani v nejmenším více, než představa sto tolarů možných. Kosmologický důkaz dovozuje z toho, že něco existuje, že musí i bytost nutná existovati. Leč to jest buď důkaz ontologický, aneb jest zcela neoprávněn, a nebylo by přece možno z něho dovoditi příčinu nutnou naprosto. Fysiko-theologický či teleologický důkaz dovozuje z účelnosti v přírodě, že jest někdo, kdož účelnost tu způsobil. Nehledě k tomu — praví Kant — že jest pojem účelnosti jen naším subjektivním názorem, následovalo by z toho důkazu, že existuje stavitel světa, nikoli však stvořitel. — Všechny tyto rozumové idey, které mají základ v naší přirozenosti, nemají žádného významu konstitutivního; mají však význam regulativní jako maximy (zásady) pro naše jednání, jelikož si počínáme, jakoby duše, svět a Bůh objektivně existovaly; rozum náš této jednoty systému vyžaduje.

b) Nejvyšším zákonem praktického rozumu a principem mravním jest: »Jednej tak, aby maxima vůle tvé mohla platiti vždy za princip všeobecného zákonodárství« Tohoto principu není původcem sobecký pud po blahu, nýbrž rozum, jenž tu nevystupuje jako regulující, nýbrž jako stanovící: »Máš« — tedy můžeš! Toť kategorický imperativ Kantův. Tomuto zákonu poddáni jsou všichni tvorové rozumní a jsou při tom svobodni, neboť jsou si vědomi své jsoucnosti v rozumovém řádu věcí. Když pak rozum prakticky soudí, tu jest ono »jsi zavázán« principem formálním, a dobro jest principem materialním či látkou, zrovna tak, jako při soudech synthetických. Aby byl proto úkon mravným, musí vycházeti bez ohledu k jakémukoli dobru z principu formálního či ze zákona mravního. Z toho následuje, že jest člověk α) autonomním a že si sám zákon mravní ukládá, že β) zákon tento musí míti formu imperativu, aby se smyslnost přemohla, a že γ) imperativ ten musí býti kategorický, takže nenařizuje úkon jako prostředek k dobrému anebo k blaženosti, nýbrž mravný úkon k vůli němu samému, »povinnost jen pro povinnost«. Zákon tento předpokládá nutně tři theoretické principy jako nevyhnutelné požadavky praktického rozumu, poněvadž by bez nich jednání mravním uznáno býti nemohlo. Tyto principy jsou: α) existence svobodné vůle, jíž sobě člověk bez zevnějšího nucení mravní zákon ukládá, β) nesmrtelnost duše, jelikož ideál ctnosti a na ní založená nejvyšší blaženost jen nekonečným pokrokem dosažena býti může, což vyžaduje osobní existenci až do nekonečna prodlouženou, γ) existence nejvyšší rozumem a vůlí obdařené příčiny, jež zjedná soulad mezi ctností a blažeností, kteréž ve světě nalézti nelze, čili existence Boží jako přijatý požadavek praktického rozumu, poněvadž by bez něho mravnost nebyla možna. Toho všeho theoretický rozum neuznává, ale praktický toho vyžaduje, aniž by ovšem uznával realitu objektivní.

c) Závaznost zákona právního závisí rovněž jako závaznost zákona mravního na formálním prin-

cipu, s tím však rozdílem, že se zákon mravní odnáší k úkonům vnitřním, zákon právní pak k zevnějším; i zavazuje zákon mravní jen vnitrně, právo pak zevnitrně. Liší tedy Kant mravní a právní povinnost od sebe podstatně. Právo jest dle něho: »Soujem podmínek, za nichž libovůle jednoho s libovůlí druhého dle všeobecného zákona svobody spojiti se dá.« Stát jest spojení množství lidí pod právními zákony a povstává tím, že se smlouvami jednotlivec vzdává své individuální svobody k všeobecnému dobru. Válek nemá býti. Nejvyšší moc tkví v lidu.

d) Soudnost jest dle Kanta mohutnost, jíž představujeme sobě zvláštní jakožto zahrnuto pod všeobecným a jest buď určující, pokračuje-li se od daného všeobecného ke zvláštnímu, anebo reflektující, je-li dáno zvláštní, a vzestupuje se ku všeobecnému; soudnost zaujímá střed mezi čistým a praktickým rozumem. Čistý rozum poznává přirozené, všeobecné, nutné; praktický pak to, co jest částečné, nahodilé, svobodné.

Aby dospěl rozum od nahodilého, částečného, svobodného k nutnému, přirozenému, všeobecnému, potřebuje direktivy, a té se mu dostává pojmem účelnosti, jenž vede k jednotě všeobecnosti a tvoří most, jímž se nutné, čistým rozumem myšlené se světem mravním, v němž vládne svoboda, spojuje. Pojem účelnosti zahrnuje v sobě dvojí živel: subjektivní, formální účelnost či souhlas formy předmětu s mohutností nazírací, v kterémž případě sluje soudnost aesthetickou, a objektivní, materialní účelnost či souhlas věcí s jejich pojmy, kdy zove se teleologickou.

Předmětem aesthetické soudnosti jest krásno; toto pak jest tím, co se pro svůj souhlas s lidskou mohutností nazírací líbí. Předmětem teleologické soudnosti jsou přírodní bytosti pro svou jim objektivně příslušící účelnost, která jest buď zevnější, pokud totiž jedna bytost druhé jest užitečna, aneb vnitřní, pokud v každé bytosti kterákoli část svou účelnost má. Tato poslední účelnost přísluší jen

ústrojným bytostem, a proto se jimi obzvláště soudnost teleologická zabývá.

e) Náboženství v mezích čistého rozumu nazývá Kant úplně racionalistické a naturalistické vysvětlení a pojímání pravd náboženských. Náboženství není dle něho leč morálka, pokud zákony mravní Bohu jako původci připisujeme. Nemůžemeť nejvyššího dobra, blaženosti, jako účelu mravnosti dosáhnouti od nikoho, leč od Boha; proto považujeme zákon mravní za zákon Boží, čímž náboženství vzniká. Mravouka nevzniká tedy z náboženství, nýbrž jak náboženství tak i idea nesmrtelnosti a idea Boží vznikají jako výrok praktického rozumu ze zákona mravního. Na tomto základě snaží se pak Kant všechna tajemství křesťanská vysvětliti. Úkaz, že se u každého člověka odpor proti zákonu mravnímu, »špatný princip vedle dobrého« uplatňuje, dá prý se po výtce a nejsnáze vysvětliti děděním zla — hříchem dědičným. Jelikož jest samoláska pramenem zla, vzniká nutnost vnitřní obnovy: ospravedlnění, křesťanské znovuzrození. Syn Boží jest vzorem vší mravní dokonalosti. Písmo svaté chce ukázati, že tento vzor v našem rozumu se nachází, a proto dí, že sestoupil s nebes a že se vtělil. Tento vidinový vzor pak člověk zosobňuje, aby jej v životě následoval. Jest na člověku, aby se tomuto vzoru vší dokonalosti vždy více připodobňoval. Aby se to díti mohlo, jest pro náklonnost člověka ke zlému a pro mnohé překážky, jež lidé pílícímu po onom dobru v cestu kladou, od boje zla s dobrem v jednotlivcích pokročiti ke společnosti, jež se spravuje zákony náboženskými. Společností tou jest církev, jež má jen Bohem řízena býti. Onať jest královstvím Božím na zemi, pokud v ní zákony mravní za zákony Boží, t. j. za náboženské povinnosti se považují. Dle přirozenosti lidské má býti církev viditelnou. V ní jest dopřáti místa i tomu, co se na tradici zakládá; než nesmí toto převládati, jinak prý by se stala kněžovládou (Pfaffentum). — Známky pravé církve jsou dle kategorií, a sice dle kvantity: všeobecnost, dle kvality: čistotnost, t. j. že v ní jen přesně mravné a rozumné pohnutky převládati mají; dle relace: svoboda státi se

jejím členem, dle modality: neproměnlivost, poněvadž její rozumové podklady nutny jsou. Církev jest prý prostředkem, jímž lze dosíci čisté mravnosti dle zásad praktického rozumu; z čehož plyne, že ten, jenž by byl již stupně čisté mravnosti dosáhnul, náboženství a církve nepotřebuje.

f) V oboru paedagogickém oddán jest Kant zásadám J. J. Rousseaua. Kant žádá, aby dítě vedeno bylo k přirozené mravnosti, Boha i zákonů božských úplně jsouc prosto. Dítě tak vychováno budiž, aby zákona, který jemu dává jeho vlastní rozum sám, poslušno bylo z čisté úcty k tomuto zákonu, to jest, aby samo sebe poslouchalo. Věcí náboženských vychovatel neměl by si ani všímati; Kant si přeje jako Rousseau, aby vychovanci samému volno bylo udělati si své náboženství; avšak poněvadž se domnívá, že by v dítěti, náboženství zevně ve skutečnosti vidoucím, vzniknouti mohly nepravé pojmy náboženské, kterých by později nemohlo se zbaviti, proto dovoluje, aby na místě tohoto zla většího voleno bylo zlo menší, aby dítě náboženstvím bylo cvičeno podle Kantových zásad racionalistických a naturalistických.

Co jest souditi o filosofii Kantově? Předně jest jeho rozlišování soudů analytických a synthetických nesprávno, neboť ony prý našich vědomostí nerozšiřují, kdežto tyto prý rozšiřují. Pozorujme soudy: »tělesa jsou rozprostraněna« a »tělesa jsou těžká«, z nichž první jest dle Kanta analytický, druhý pak synthetický. Než oba soudy jsou jen tím od sebe různy, že druhý více praedikátů obsahuje, nežli první; ano synthetický soud: »tělesa jsou těžká« jest na př. pro nás analytickým, poněvadž známe jak rozsažnost těles tak i tíži, kdežto analytický soud »tělesa jsou rozsažná« jest pro dítě synthetickým, poněvadž neví, že pojem rozsažnosti ku pojmu těles náleží. Soudy jsou dle poměru pokroku vědy v různých dobách buď analytickými, buď synthetickými. — Dále jest oceňování protivy »a priori« a »a posteriori« neudržitelno. Poznání »a posteriori« (ze zkušenosti) neskýtá prý žádné jistoty, poněvadž není ani nutno ani všeobecno. Než každá pravda jest nutna; vědění může býti nahodilé,

nikoli však pravda. Jakmile jsme poznali správnost soudu, jest každý soud pro nás nutný. Jakmile jsme poznali, že soud o jedné věci pronesený platí i o jiných věcech téhož druhu, není také žádné pochybnosti o všeobecnosti soudu a posteriori. Soud »oheň hoří« jest čerpán ze zkušenosti, jest tedy soud a posteriori, a přece kdož by mu všeobecnosti upíral? Kdyby někdo dokázal, že na měsíci nehoří, zůstal by soud ten přece všeobecným a správným, poněvadž se soud náš k ohni na měsíci neodnášel. To pak jest ona nutnost, o niž běží u soudů; nemůžeme si věci té jinak mysliti.[1]) Synthetické soudy a priori nejsou žádnými soudy; neboť soud jest poznáním objektivné totožnosti aneb různosti dvou pojmů; avšak v synthetickém soudu a priori forma není objektivně poznatelna, jen látka čerpána jest ze zkušenosti, a i této objektivnou poznatelnost dle Kanta připsati nelze, poněvadž prý nám »věci o sobě« nepoznatelnými zůstávají.[2]) Kant zavrhoval na jedné straně vrozené idey a na druhé straně hájil vrozené čiré, prázdné formy našich duševních mohutností, v čemž si odporoval. Neodvozoval však formy ty z jednoho principu, nýbrž vzal je z běžné logiky. »Logikové však dospěli k oněm formám odvozením z indukce. Následkem toho pochází i Kantova tabulka kategorií nepřímo z indukce, a výtka, již činí Aristotelovi, spadá na něho. Právem tedy dí J. B. Meyer: »Kant vypůjčil si své kategorie od logické empirie.« Jsou tedy ze zkušenosti a nikoli a priori, neb vrozené.[3]) Dejme tomu však, že by byly kategorie ty čirými formami rozumu; jest otázka, proč pro jistý smyslový vjem právě tato kategorie rozumem bývá používána a nikoli jiná? Buď jest k tomu důvod ve věci »o sobě«, aneb v subjektu poznávacím. V prvém případě nejsou kategorie více a priori, v druhém případě záviselo by upotřebení na libovůli subjektu, a

---

[1]) Fr. Kirchner, »Hauptpunkte der Metaphysik« § 5.

[2]) Dr. Eugen Kadeřávek, »Filosofie křesťanská porovnána s některými filosofiemi nového věku«, l. c. str. 13—14.

[3]) E. Fischer, »Die Grundfragen der Erkenntnistheorie«, str. 182.

poznání nemělo by žádné jistoty.[1]) Jest to stará předhůzka, jež se činí Kantovi, že nezůstal své vlastní tabulce kategorií co do »věcí o sobě« věren. Neboť na jedné straně učil, že jest nesprávno, užívati transcendentně kategorií o »věcích o sobě«, na druhé straně však sám jich k tomu užíval. Tvrdilť otevřeně, že »věc o sobě« naši smyslnost dojímá (afficiere), a tím pocity v nás budí.[2]) »Kritika praktického rozumu« oplývá hypothesami a odpory — praví B. Kirchner.[3]) Kategorický imperativ jest fikce, jakmile by měl býti něčím více, než hlasem rozumu, jenž se na základě zkušenosti jeví býti mocí. Takovou mocí může se státi i nerozum, stal-li se zvykem pudem. Mystická záliba pro neempirické pohnula Kanta, že zákon mravní kategorického imperativu hypostasoval. Nehledě však k tomu, jest tento imperativ beze všeho obsahu; všeobecnost morálního principu, jehož dosah málo kdo přehlédnouti dovede, činí jisté jednání nemožným. Neboť kdo dovede přehlédnouti, smí-li se státi z jeho maximy zásada všeobecná? Kdo bude se také pouštěti do takových dlouhých reflexí?[4])

Svoboda vůle, nesmrtelnost duše, bytování Boha jsou (dle Kanta) toliko předměty domnělosti subjektivně dostatečné, aniž se odnášejí k poznání, nýbrž toliko k vůli; nelze o nich říci, že jsou, ale že býti mají. Z čehož následuje, že mezi poznáním theoretickým a prospěchem praktickým většího a patrnějšího nemůže býti sporu, než jaký se vyskytá u Kanta.[5])

Dle Kanta není žádného práva přirozeného, na Bohu spočívajícího; právo smlouvou vzniklo, a proto postrádá všeliké objektivné pravdy a jistoty. Dle něho jest i krása jen pojem subjektivní a závisí na vkusu. Krásu lze pouze cítiti, ne dokázati: přichází a odchází s podmětem cítícím; kde není podmětu, kde jest podmět jinak upraven, tam není ani krásy. V pravdě

---

[1]) E. Fischer, l. c. str. 184.
[2]) E. Fischer, l. c. str. 194.
[3]) »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 359.
[4]) Fr. Kirchner, »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 360.
[5]) Dr. Eug. Kadeřávek, l. c. str. 9.

krásným tedy jest toliko podmět, předmět krásným jest toliko nepřímo, činností zpětnou, kterou podmět k předmětu se obrací. Podmět ze sebe se raduje, ne z věci; což znamená, že sám sobě se klaní aestheticky.[1])

Co se konečně týká theorie náboženství, praví o Kantovi protestant Kirchner, že »o podstatě náboženství jako životní moci, jež celého člověka proniká a oblažuje,« neměl vůbec žádného tušení.[2])

Kantova filosofie měla mnoho přívrženců, byla uvedena skoro do všech universit v Německu, a mnozí jali se dle jeho kategorií jednotlivé odbory vědecké vzdělávati. Její ráz zaveden i do theologie; tak zpracoval dle ní *Stäudlin* († 1826) morálku, *Paulus* z Heidelberku († 1851) život Ježíšův. *Wegscheider* († 1849) dogmatiku, což platí i o katolíku *Hermesovi* († 1831). Z filosofů komentovali Kanta zvláště: *Jan Schultz*, *Jindř. Jakob*, *K. Schmid*, *Vilém Krug*, *K. Leonard Reinhold* (1758—1823) (»Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens«, Prag 1789), *Jak. Sig. Beck* (1761—1842), *Jak. B. Fries* (1773 až 1843). Nescházelo a neschází hojných odpůrcův, z nichž hned v prvních dobách byli: *Boh. Herder* (1744 - 1803), *F. Jindř. Jakobi* (1743—1819), jenž oproti Kantovi a Fichteovi prohlásil, že jest filosofie vlastně filosofií víry, jež tkví v citu a nikoli v rozumu, *Schulze* a *Šal Maimon*, v našich dobách *Pawlicki*, professor na universitě Krakovské, a jiní.

I *Bedřich Schiller* (1759 - 1805) byl horlivým přívržencem Kantovým, jak z jeho pojednání »Über Anmut und Würde« (1793), »Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschengeschlechtes« (1795), »Über naive und sentimentale Dichtung« (1796) vysvítá. Jeho smýšlení charakterisuje v ohledu tom list ke Goetheovi, v němž napsal: »Člověk povahy zdravé a krásné, jak Vy sám pravíte, nepotřebuje žádné morálky, žádného práva přirozeného, žádné metafysiky; nepotřebuje žádného Boha, žádné nesmrtelnosti, aby se podpíral a zpříma stál. Ony tři věci

---

[1]) Dr. Eug. Kadeřávek, l. c. str. 11.
[2]) Kirchner, »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 861.

člověku takové povahy nemohou býti předmětem vážné úvahy a nutné potřeby; on těše se z nálady aesthetické, potřeby necítí, aby hledal útěchy, která vyplývá z úvahy o věcech oněch.« Proto napsal o Schillerovi Stollberg: »Schiller náboženstvím si zahrával, jakoby bylo krásnou mythologií; aniž jím se zanášel jeho rozum a vůle, nýbrž jediná fantasie.[1]) *W. Goethe* byl přívržencem filosofie Spinozovy.

Studium děl Kantových v nejnovější době opět obživlo. Velmi je doporučují Otto Liebmann ve svém díle »Kant und die Epigonen«, Bedř. Alb. Lange (1828—1875) v »Logische Studien«, vyd. 1877, Hans Vaihinger v časopise »Kantstudien«, jejž od r. 1896 vydává, B. Erdmann (1851—) ve spise »Kant's Kriticismus« 1878, Windelband a Höffding, obzvláště však Bedřich Paulsen v Berlíně (1846—), jenž v pojednáních »Was uns Kant sein kann?« Vierteljahrschr. f. wiss. Philos 1881 a »Versuch einer Entwickelungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie« 1875 Kantovskou filosofii základem filosofie budoucnosti prohlašuje. Ve spisech »Einleitung in die Philosophie« 1892 a »System der Ethik« 1889 vybudoval si Paulsen na základě Kantově svou zvláštní soustavu filosofickou:

Poněvadž dle formálního racionalismu jest celý přírodní řád výtvorem rozumu, tudíž atomistika a mechanismus jsou jenom formy představové, jež sice pro naše stanovisko obvodové platí, nikoli však absolutně; poněvadž pak empirické pojímání světa bez ideje božské jednoty světové — již ovšem theoreticky dokázati nelze — postrádalo by svého ucelení, tedy nehrozí bezprostřednímu přesvědčení srdce o moci dobra ve skutečnosti se strany vědy žádný odpor, ačkoli věda nemůže víře prokázati žádné služby, leč že odstraňuje překážky, které stojí proti ní. Názor světa určuje prý vůle, nikoli rozum, ale vůle jest jenom víra a ve světě představ může se vyskytovati pomyslný svět, s kterým nás vůle přivádí ve vztah jenom ve formě symbolů. Duše není prý podstatou, nýbrž v člověku trvá rovnoběžnost dění psychického a tělového;

---

[1]) Dr. Eug. Kadeřávek, l. c. str. 11.

jedna jest duševní jednota základní, jejímiž případky jsou jednotlivé bytosti.[1]) Jest tu jakýs pokus uhájiti víru. Křesťanským názor Paulsenův není.

U nás Kant odborných pěstitelů nenašel. Mimo kratší práce Bart. Navrátila: »Jak smýšlel Kant o mathematice« v programu reálky Prostějovské r. 1876 a Fr X. Procházky: »Kant o mathematice« v programu gymnasia Královéhradeckého z r. 1887 nikdo výlučně na soustavě Kantově nebudoval. U Poláků byl stoupencem Kantovým Hoene Wroński, narozen r. 1778, zemřel v Paříži 1835. Rozum prohlásil za jediný zdroj všeho poznání a vší moci. K poznání této pravdy měla lidstvo vésti jeho soustava messianistická, jejíž kostru v »Prospectus du messianisme« roku 1831 předložil a pak v několika dalších spisech téhož směru dále rozvinul. Rozbor jeho idejí podal Dickstein ve spise »Hoene Wroński, jego życie i dzieła«, Kraków 1896.

31. Idealismus subjektivní.

Kantova nauka o nepoznatelnosti »věcí o sobě« vedla k tomu, že prohlášen za nosiče nejen představ, pojmů a idejí, nýbrž i vnějších předmětů duch lidský, čímž vznikl naprostý subjektivní idealismus, jehož původcem byl

Jan Bohumil Fichte, narozen dne 19. května 1762 v Rammenau (Horní Lužice), jako syn šňůrkářův. Studoval napřed r. 1780–1784 protestantskou theologii v Jeně, kdež na něho Spinoza a Lessing působili. Pro své svobodomyslné smýšlení nedostal žádné fary, a proto vyučoval soukromě. Od r. 1790 zabýval se v Lipsku studiem spisů Kantových a napsal také komentář k jeho »Kritice mohutnosti soudící«. Spisem »Kritika všelikého zjevení« dovedl si získati přízně Kantovy. Byv od něho doporučen za domácího učitele,

---

[1]) Srovn. Dr. R. Falckenberg, »Dějiny novověké filosofie«, přel. dr. Fr. X. Procházka, Praha 1899, str. 802.

zdržoval se nějaký čas ve Švýcařích, kdež s nadšením uvítal revoluci francouzskou, až se mu r. 1794 dostalo professury filosofie v Jeně. Zde napsal a vydal hlavní spisy své, jež jsou: »Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sog. Philosophie«, »Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre«, »Über die Bestimmung des Gelehrten« (1794), dále: »Grundriss des Eigentümlichen in der Wissenschaftslehre« (1795), »Grundlage des Naturrechtes« (1796) a »System der Sittenlehre« (1798). V Jeně se seznámil se Schillerem, Goethem, Schleglem a Humboldtem. Jelikož napsal do »Filosofického denníku«, jejž redigoval, že Bůh není leč mravní řád, byl z atheismu obžalován, a když dostal proto důtku, složil professuru v Jeně a odebral se do Berlína, kdež se ho Bedřich Vilém III. ujal. Stal se později professorem v Erlangách a konečně od roku 1811 v Berlíně, kdež i dne 27. ledna 1814 zemřel.[1])

a) Až do r. 1799 byl Fichte přívržencem Kantovým, po té přiklonil se více k Schellingovi. Uchopiv se výroku Kantova, že není nemožno, aby někdo podstatu věci (das Ding an sich) za svou úsobu považoval, tvrdil, že věc o sobě skutečně v úsobě původ má, a že jsou veškery představy jen subjektivními plody naší úsoby, jež obrazotvornost zpředmětňuje. Filosofii jako »nauce o vědě« jest prý se zabývati jen nutným, či lépe nutnými úkony ducha. Co nutno jest, musí však býti se vším ostatním spojeno a musí se dáti uvésti na nejvyšší princip. Který jest to princip? Nacházíme v sobě představy; ty pak jsou buď způsobeny zevně anebo v nás. Jsoucnost neb myšlení, věc nebo vědomí, neúsoba nebo úsoba — pro jedno musíme se rozhodnouti. Zvolíme-li ono, jsme dogmatisty, zvolíme-li toto, idealisty. Kdo má v sobě cit pro svobodu a energii, stane se přirozeně idealistou; nemůžeť ze jsoucnosti nikdy povstati intelligence, kdežto v intelligenci jsoucnost již jest obsažena. Poněvadž tedy o věcech jen tolik víme, kolik si vědomi jsme, nejsou ničím leč plody,

[1]) J. J. Löwe, »Die Philosophie Fichtes«, 1862.

postuláty naší úsoby. Úsoba jest proto naprosto činnou, není ani trpnou ani receptivní.

Postřehujeme-li něco, na př. barvu, rozsažnost, tvrdost, hutnost, postřehujeme jen dojmy vlastní úsoby; i přenášíme tyto vlastnosti na podmět nějaký jako jejich nosiče; poněvadž pak jsme to my, již je nějakému podmětu připisujeme, není celý pochod leč čiře subjektivním. Poznáváme-li tedy nějaký předmět, nečiníme, leč že vlastní »já« či vlastní úsobu před sebe klademe. »Věc o sobě« jsi ty sám, z úsoby vlastní vyhozen a postaven; vše, co spatřuješ mimo sebe, jsi pokaždé ty sám; v každém vědomí nazíráš na sebe sama. Co předmětno, jsi sám, vznášeje se předmětně před subjektivním. Není tedy žádné ne-úsoby, a co nazýváme objektivně ne-úsobou, není, leč něco, co položeno bylo v naší úsobě. Tato ne-úsoba však jako něco nutného oproti nám se staví.

Poněvadž není ničeho kromě úsoby, jest úsoba absolutnem, nekonečností. Má-li však úsoba sebevědomou se státi, jest nutno, aby se před sebe kladla; jest tedy zároveň činící a zároveň účinkem; klade se svou jestotou a existuje svým prostým kladením. Jelikož však s vědomím vlastní úsoby vždy nutně spojeno jest vědomí ne-úsoby, musí se jestota klásti zároveň jako úsoba a ne-úsoba, jež jest protikladem úsoby. To pak opět jen tak možno jest, že úsoba, jež se v celé nekonečnosti klásti snaží, v sobě omezení spatřuje, jímž se jí v kladení sebe sama jako nekonečné překáží; toto omezení jest neúsoba. Takové omezení jest přijati, ač ho nelze dokázati. Tímto omezením uvědomuje si úsoba svou konečnost, i musí také neúsoba, jež jest čímsi v úsobě, býti konečnou.

Celý pochod lze následovně znázorniti:

α) Úsoba klade původně svou vlastní jestotu — A jest A: Já jsem já.

β) Úsoba klade se proti neúsobě — A není A: neúsoba není úsoba;

γ) úsoba (neomezená) klade proti dělitelné úsobě dělitelnou neúsobu, a tu

γ_1) klade se úsoba jako omezená a určená neúsobou,

γ_2) úsoba klade neúsobu jako omezenou a určenou úsobou.

V případě γ_1) jest úsoba intelligencí (umem) v případě γ_2) vůlí.

Fichte snažil se dovoditi, že jest myšlení a bytí totožno. Netvrdil však, že by zevnější svět byl jen zdáním, nýbrž učil, že mu nepřísluší realita neodvisle od našeho ducha. Pochod jeho vrchoří v přemítání: Úsoba přemítá o sobě a vidí, že jest omezena; přemítá o tomto omezení a tvoří si kategorie reality, příčinnosti, vzájemnosti, podstaty a případností. Přemítáním o obrazotvornosti vzniká pocit, přemítáním o tomto názor, dále um, soudnost a rozum.

b) Díl druhý filosofie Fichteovy pojednává o filosofii praktické: o právu, mravouce a náboženství.

Úsoba jest omezena a přece zase neodvisla; jest zároveň konečna a nekonečna Z toho vzniká snaha, omezení co nejdáleji pošinouti; na této pak snaze zakládá se víra ve věcnost (realitu) předmětů. Poněvadž jest snaha tato nekonečna, zoveme ji pudem, jenž nese se za ideálním, poněvadž se jeho předmětu, totiž úplné dokonalosti úsoby, nikdy nedosahuje. Dle toho, zda touha, jež z toho vzniká, ukojení dochází či nikoli, pociťujeme úchvalu neb nelibost. Tato spokojenost nezávisí na to n neb onom úspěchu, nýbrž na soublasu úsoby se sebou samou; jest tedy naprostý onen pud imperativem kategorickým (Kant).

Právo náleží v obor svobody zevnější, mravnost v obor svobody vnitřní.

Když se naprostá úsoba klade, klade se jako jedinec mezi mnohými. Klade-li tedy vlastní úsobu, nemůže neklásti i úsoby jiné. Z toho plyne, že když se klade jako úsoba svobodná, nemůže klásti svobody své, aniž kladla i svobodu jiných úsob. Tím vzniká společnost úsob svobodných Kde však jest taková společnost, tam musí býti nutně zevnější svoboda

jednotlivé úsoby omezena svobodou ostatních úsob. Souhrn těchto omezení jest právo. Nejvyšší zásadou právní jest: Musíš zevnější svobodu svou tím způsobem a v té míře omeziti, abys mohl s jinými a jiní aby mohli s tebou tvořiti společnost a bylo tak vzájemné spolužití umožněno.

Aby právo bylo zachováváno a se uplatňovalo, potřebí jest moci, jež povinnosti vynucuje a porušení práva trestá. Touto mocí jest stát, jenž povstal smlouvou jednotlivců. Každý jest zavázán této obecné vůli, jež se nese za uskutečněním práva, naprosto se podrobiti. Vykonávání obecné vůle svěřuje se hlavě státu.

c) Mravnost a právo jsou dva obory od sebe zcela různé Úsoba omezená a určená neúsobou snaží se, vedena jsouc pudem omezení neúsobou, přemoci a dojíti tak kladu a svobody naprosté, nekonečné: tato snaha jest mravností. Jest tedy síla vůle, omezení přemoci, naším určením, naší povinností. Není tedy povinnost předpisem, jejž bychom zachovávati mohli, ale nemusili; nýbrž jest pudem k úsobě podstatně náležejícím; není myšlení naším určením, nýbrž jednání; býti tedy ctnostným jest tolik, jako žíti, jednati. Fichteův mravní princip dle toho zní: »Naplň svoje určení!« Cit toho, co s určením naším souhlasí, jest svědomí. Pokud úsoba svobodnou vůlí úkol ten plní, vytvořuje řád mravní, jenž jest nad řádem fysickým. Není tedy úsoba řádu mravnímu podrobena, nýbrž jest tvůrkyní řádu toho. Dříve nežli úsoba svého určení dosáhne, jest jí prodělati patero období, a to 1. období pudu rozumového, 2. zevnější autority, 3. vzpoury, 4. vědy, 5. umění. — Mravní onen řád jest ono v pravdě božské a to jedině božské. Co zoveme Bohem, není leč mravní řád světový. Z tohoto mravního řádu vzniká pravé náboženství, což není leč víra v realitu světového řádu mravního. Mravnost a náboženství jsou jedno a totéž. Z přesvědčení, že se stáváme vskutku svobodnými, zbavujeme-li se omezení a smyslnosti, jež z omezení následuje, vzniká víra. Víra jest plodem jen vůle a nikoli vědění. Jest nutno k mravnému

jednání, abychom jak v realitu mravního řádu tak i v realitu vlastní úsoby a zevnějšího světa věřili.

Jako u Kanta, musila i zde víra zachrániti celou prázdnotu soustavy. Neboť kladením naprosté úsoby a jejím omezováním rozplývá se konečně všeliká reálnost v subjektivní souhlas myslící a představující úsoby samé se sebou a s jejími zákony immanentními. [1]) Fichte přehlédl, že všeliké naše »kladení« bylo by marno, kdyby napřed již neexistovala neúsoba, jehož účinkem úsoba sama jest. Bez přijetí samostatného objektivního světa zůstávají psychologické jevy, na nichž se přece úkony zakládají, nevysvětlitelnými; nehledě ani k tomu, že víme, že svět již milliony let existoval, dříve než člověk byl. Konečně jest naše tělo sice hranicí naší úsoby, ale jsouc tímto omezením, jest právě zároveň světem zevnějším. [2])

Bez objektivní reálnosti jest konání vůbec a zvláště mravné jednání nemožno. Proto musila u Fichte nastoupiti víra, aby v zájmu jednání jí opět nějaká reálnost získána byla. Leč reálnost, již tím Fichte získal, jest jen reálnost vlastní úsoby a zevnějšího světa. Reálnosti Boha jako bytosti osobní a nadsvětové, již ještě Kant požadavkem k mravnému konání přijal, nepotřeboval Fichte více. Jemu dostačuje již jen víra v mravní řád světový, a proto dává se pojmu Boha v tomto pojmu řádu mravního zcela rozplynouti. Z tohoto hlediska posouzena, jest soustava Fichteova co do podstaty atheistickou. [3])

Na sklonku života, od r. 1800, přiklonil se Fichte k pantheismu Schellingovu, jak svědčí jeho výrok: »Všeliký život jest tvůj život, ó nekonečný, a jen oko zbožné vniká do říše pravé krásy! Čistý a svatý a tvé bytosti tak blízek, jak v oku smrtelníka něco býti může, plyne tento život tvůj, jejž vidíme v každém kameni, v každé bylině, v každém zvířeti, v zákonu přirozeném a mrav-

---

[1]) Dr. Jos. Pospíšil, »Filosofie podle zásad sv. Tom. Akv.«, díl I. str. 253.

[2]) B. Kirchner, »Geschichte der Philosophie«, str. 372.

[3]) A. Stoeckl, »Geschichte der Philosophie«, 2. díl, str. 248

ním, jako svazek duchy k duchům pojící, jako vzduch a aether téhož světa rozumového.« [1])

Školy zvláštní Fichte nevytvořil. Vliv jeho nauky pozorovati lze u *Schillera*, *Reinholda*, *Karla Forberga* (1770—1848), *Fr. Imm. Niethammera* (1766—1848), jakož i u *Viléma z Humboldtů*, mnohostranného aesthetika a jazykozpytce německého a individualisty rázu Fichteova. Romantik *Novalis* (Fr. z Hardenbergu 1772 až 1801) a *Bedřich Schlegel* (1772—1829) stupňovali idealismus Fichteův ve zbožňování geniů-duchů. »Povznesen nad »grammatiku ctnosti« a břemeno vážné práce, nachází genius jen v »drzosti« ukojení« — hlásá Schlegel r. 1799 ve svém románě »Lucinde«. Hlavním však žákem a stoupencem Fichteovým byl Schelling, původce idealismu subjektivně-objektivního

32. Idealismus subjektivně-objektivní.

A) *Bedřich Vilém Josef Schelling* narodil se dne 27. ledna 1775 v Leonbergu ve Würtembersku a studoval napřed protestantskou theologii a filosofii v Tubinkách, po té napsav spisy »Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt« (1794), »Vom Ich als Prinzip« (1795) a »Briefe über Dogmatismus und Kritizismus« (1796) stal se r. 1798 docentem filosofie v Jeně, kdež byl veřejným přívržencem Fichteovým. Vydav ještě »Ideen zu einer Philosophie der Natur« (1797), »Von der Weltseele« (1798), »Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie« (1799), »System des transcendentalen Idealismus« (1800) a »Bruno, oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge« (1802), povolán byl za professora filosofie do Würzburku a 1807 do Mnichova. V době této nesou jeho spisy ráz náboženského mysticismu. Napsalť »Philosophie und Religion« (1804), »Wahres Verhältnis der Naturphilosophie zur verbesserten Fichteschen Lehre« (1806), »Über das Wesen der mensch-

[1]) Srovn.: O. Pfleiderer, »J. G. Fichte«, J. B. Meyer, »Fichte, Lasalle u. d. Socialismus«. 1878.

lichen Freiheit« (1809), »Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen« (1812) a »Über die Gottheiten von Samothrake« (1815). Od této doby umlknul a zabýval se theosofií. Roku 1841 povolán byl od Bedřicha Viléma IV. do Berlína, aby tam odstranil Hegelianismus a zavedl křesťanskou filosofii. Vzdav se toho místa, zemřel opuštěn v Ragazu ve Švýcařích, dne 20. srpna 1854.

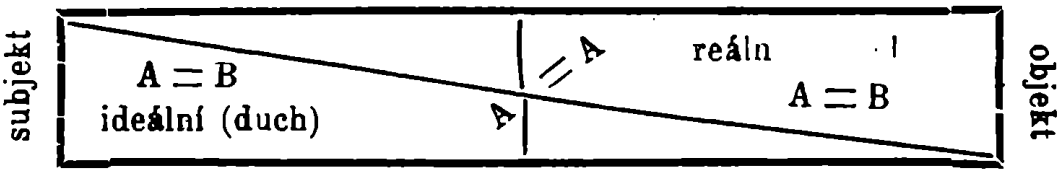
a) Schellingova filosofie obsahuje tři období: až do roku 1797 byla idealismem, po té až do r. 1800 filosofií identity, dále až do roku 1813 theosofií. Sloh jeho jest těžký a pochod myšlenek často velmi spletitý, ač místy velmi poutavý a odvážný. Měnil často hledisko a nebyl prost ješitnosti.[1])

Navázal na soustavu Fichteovu, ale přeložil neúsobu ze subjektivního oboru úsoby do objektivity a stal se tak původcem idealismu subjektivně-objektivního. Úsoba však spojena jest nerozlučně s neúsobou, a proto bylo mu i úsobu zpředmětniti, čímž pokročila úsoba k absolutní úsobě-neúsobě, již jeden každý nejen v sobě nachází, nýbrž i mimo sebe v přírodě: světoduše. Pokročil tu dále v soustavě Fichteově tak dalece, že Fichte neúsobu za výplod našeho ducha považoval, kdežto Schelling jak podmět tak i předmět za skutečné a v absolutním identické prohlásil. Musíť prý se vědění k něčemu odnášeti, tedy »bytí« obsahovati, takže jest příroda viditelným duchem a duch neviditelnou přírodou; naprosté ideální jest zároveň naprostým reálním, determinace myšlení jsou zároveň determinacemi bytí: myšlení a jestota jsou identickými. To pak dvojím způsobem se jeví: buď že dle Kanta determinace empiricky dané jestoty v nás jako vtomné činnosti, jako formy času, prostoru a logické kategorie vystupují, aneb příroda zproštěna jsouc hmotného obalu, jako čiré působení sil přírodních identickým se býti ukazuje s našimi úkony pomyslnými.

---

[1]) Kuno Fischer, »Schelling«, 2 svazky, 2. vyd. 1895.

Odtud Schellingova filosofie identity, jež od r. 1800 u něho určitě převládá a stopy názoru Spinozova prozrazuje. Filosofie ta spočívá na duchovém nazírání, jehož nástrojem jest rozum jako úplná indifference čili nelišnost subjektu a objektu. Zákon identity u Fichte A = A, úsoba klade se jako úsoba, zní dle Schellinga: podmět klade se jako předmět; nic není ve světě čirým podmětem, nýbrž vše jest jen kvantitativní smíšeninou podmětu a předmětu. K tomuto poznání nedospívá však rozum lidský induktivně, nýbrž jest mu je aprioristicky a bezprostředně nazírati v absolutní jednotce, v absolutním rozumu, kterýž jest úplnou indifferencí podmětu a předmětu, ideálnosti a reálnosti, ducha a hmoty. Tato indifference, ačkoliv jest naprosta a nekonečna, usiluje se uskutečniti, což se tím stává, že ve dvě říše se rozlišuje a rozpadává: v říši totiž ideální a reální, duchovou a hmotnou. Toto rozlišení naprostého rozumu ve dvě říše, z nichž každá jest jen poměrna a konečna, neruší přece naprosté indifference, z níž svět duchový a hmotný ve své lišnosti povstal, a proto jest v každé z obou říší, jak duchové tak i hmotné, naprostá indifference úplně obsažena, s tím toliko rozdílem, že v říši duchové duch, v říši hmotné hmota má převahu a nadvládu. Pokud převládá duch, ideální, podmět, vyvíjejí se mohutnosti: α) vědění (pravda), β) jednání (dobro), γ) rozum (krásno); pokud převládá hmota, reální, příroda, předmět, vznikají postupně dle vzrůstu reálního a ubývání ideálního: α) látka, β) světlo, γ) organismus. Theorii tak lze znázorniti, že doprostřed umístí se bod indifference jako sídlo identity subjektu a objektu, po obou pak stranách naznačí se převaha ducha = A, převaha pak reálnosti či přírody = B.



1. vědění 2. jednání 3. rozum (pravda) (dobro) (krásno) — Mohutnosti ideální stránky při převaze subjektu

3. organism 2. světlo 1. látka — Mohutnosti reální stránky při převaze objektu

Vše jest tedy v absolutnu a absolutno jest ve všem. Dle toho, zda převládá duch nebo příroda, dělí se filosofie na filosofii ducha a na filosofii přírody.

Ve filosofii ducha jest naprostou totožností naprosté absolutno: Bůh. Ve filosofii přírody jest naprostou totožností vše duše.

b) V praktické filosofii snaží se Schelling ukázati, jak z intelligence druhá příroda, říše řádu mravního povstává, jež se ve státě jako právní řád uskutečňuje. V praktické filosofii nenazírá úsoba jen na absolutno bezvědomě, nýbrž plodí či zpředmětňuje vědomě. Jako se z původního úkonu naprostého sebevědomí vyvinula celá příroda, rovněž musí z druhého úkonu, totiž z úkonu svobodného sebeurčení, druhá příroda, říše svobody, povstati. Úkolem filosofie umění jest, spojiti filosofii theoretickou s praktickou a znázorniti tak totožnost vědomého s neuvědomělým. Při účelnosti v přírodě nazírá úsoba na tuto identitu jako na něco objektivního, mimo ni jsoucího; i jest tuto identitu přivésti k takovému nazírání, aby úsoba byla principem tohoto názoru. To pak jest nazírání umělecké. Co totiž existuje ve zjevu svobody a v nazírání účinku přírody od sebe odděleno, či totožnost vědomého a neuvědomělého a vědomí této totožnosti, to vše shrnuje nazírání na umělecké, jak dalece v něm totiž nekonečno konečně jest znázorněno. Toto pak nekonečno, jsouc konečně znázorněno, jest, co nazýváme krásnem. Umění, jež jest plodem absolutna v geniu se jevícího, pojí v sobě svobodu s nutností. Schelling líčí slohem úchvatným, jak se v dějinách jeví Bůh jako osud, pří-

roda a prozřetelnost, a jak v nich předurčená harmonie světa a jsoucnost Boží probleskuje.

c) Na základě lišení subjektu od objektu sestrojil dále Schelling i své názory theosofické. Tak prý vedlo oddělení se světa předmětného od podmětného v absolutnu k prvému hříchu, načež opět vykoupení či spojení s absolutnem, s Bohem, potřebí bylo, jež si jest představiti buď dle Platona jako znovuzrození, palingenesii, aneb jako ospravedlnění a posvěcení messiášem. Jinak vstoupil Schelling co do názorů filosoficko-náboženských z počátku do šlepějí Novoplatoniků, později pak osvojil si názory Jakoba Böhme.

Aby vysvětlil boj dobra se zlem, předpokládal v absolutnu dva principy, a to princip světla a »temný prapůvod«, jehož přemožením se absolutno teprve zjeví ve vší své síle světelné. Mezi oběma principy jest odvěký spor, jenž nikdy nepovede ke zničení ani jednoho ani druhého; z tohoto boje vzniknul pak princip třetí. První princip, vstoupiv z možnosti v kon a skutečnost, jest otec; tím, že z možnosti ve skutečnost přešel, i druhý demiurgický princip se uskutečnil; uváděje pak jestotu otce, jež se zpředmětnila, zase zpět do absolutna, jeví se býti synem; z tohoto pochodu vzniká konečně jako jeho účel a výsledek skutečnost osoby ducha, jenž se synem do otce se vrací. Tento proces jest zároveň stvořením světa. Počátkem stvoření jest snížení Boha, účel a vrchol stvoření jest oslavení Boha ve třech osobách. Stvořením světa však nedospěl ještě theogonický vývoj ke svému zakončení, nýbrž dospěv k člověku, přechází bezprostředně v prohřešení a ve vykoupení člověka, čímž se postup dokonale zakončuje.

U vědomí nadsvětovém nebyl člověk od Boha oddělen, nýbrž jakoby od něho pohlcen s celým ostatním stvořením. Tak to nemohlo zůstati; člověk musil vlastním činem k vědomí Boha dojíti; musil z vědomí nadsvětového vystoupiti, což se stalo prvním hříchem. Nebyl tedy hřích prvotný něčím nahodilým, nýbrž božskou nutností a článkem u vývoji theogonickém. Člověk prý byl posledním článkem v onom

vývoji, v něm byly soustředěny všechny potence Boží, byl prý zbožnělým člověkem a bylo na něm, aby tyto potence s Bohem zase podrobením se v soulad uvedl. On však jsa uschopněn, potence ty opět v napjetí uvésti, chtěl se státi bohorovným a tím odpadl od Boha a byl podroben podmínkám života časného. Místo dřívější všeobecnosti a ideálnosti nastoupila individuálnost a pohlavní lišení. Téhož osudu dostalo se i přírodě. Nastal všude nesoulad a boj. Poněvadž ale člověk s ostatním stvořením přece s absolutnem božským ve spojení zůstal, nastalo odpadnutím člověka a přírody v božstvu napjetí: druhá osoba v božství oddělila se a nabyla samostatné jestoty, zasáhla do dějin lidských, stala se vykupitelem světa. Tak a podobně theosoficky vykládá Schelling i ostatní tajemství víry. Není to než další vývoj novoplatonismu, jenž vrcholí v jednotné pantheistické představě absolutna. Ať si kdo nazve soustavu tu smělou aneb i duchaplnou, křesťanskou není.[1]) »Čím dále tím více zdá se výtěžek Schellingovy snahy dozrávati v ten vzorec, že pouhým badáním nevystačíme, že zjevení nebo mystika musí přistoupiti,« praví dr. Josef Durdík.[2]) Schelling nevybočil příliš z idealismu Fichteova, neboť praví-li, že konstruovati přírodu není, leč ji vytvořovati, pak pohybuje se jen ve vidinách, dokud nedokáže, že svět zevnější skutečně věcně bytuje.[3]) Idealismus Schellingův vede nutně od naprostého subjektivismu ve vědění a konání ku metafysickému monismu či pantheismu, praví T. Pesch.[4])

Bylo mnoho těch, kteří filosofii Schellingovu dále rozváděli. *Ludvík Oken* (1779—1851) učil, že jest příroda odvěkou přeměnou Boha, jenž stává se sebevědomým ve věcech, jež nejsou než zkrystalisované myšlenky Boží; *K. Chr. F. Krause* (1781—1832) spojil pantheismus Schellingův s theismem a vytvořil transcendentální absolutismus; *Eschenmayer* (1770—1852)

---

[1]) A. Stoeckl, »Geschichte der Philosophie«, 2. díl, str. 272.
[2]) Dr. Jos. Durdík, »Dějiny filosofie nejnovější«, v Praze 1885, část I., str. 143.
[3]) B. Kirchner, l. c. str. 381.
[4]) T. Pesch, »Die grossen Welträthsel«, II, 8.

tvrdil, že jest od vědění k »nefilosofii« pokročiti, abychom se věrou v Boha mohli ponořiti; *Jak. Wagner* († 1841) jal se čtverkou a jinými arithmetickými kombinacemi Schellingův pantheismus schematisovati. K nim pojí se *Steffens*, *Solger*, *Klein Mich.*, *Troxler* († 1866), *Jindř. Schubert* († 1860), paedagog *Blasche* († 1832) a psychologové *Carus* a *Burdach* († 1847).

U národů slovanských nejvíce ujal se Schellingianismus v Rusku. Hlavními jeho repraesentanty byli tu D. Wiełłanskij (1774—1847), jenž vydal: »Obozrenije glavnych soděrzanij filosofičeskavo jestěstvopoznanija«, Petrohrad 1815, a J. J. Dawydow (1794—1863): »Načalnyja osnovanija logiki«, Moskva 1821. U národa polského proti Schellingovu nazírání intellektuelnímu přizvukoval za účelem, aby vlastní slovanskou filosofii oproti filosofii románské a germánské založil, Bronislav Trentowski (1808 až 1869) jako zvláštní mohutnost vnímání, jež prý jest identitou rozumu a zkušenosti. Napsal: »Chovanna« o 4 svazcích 1842; »Myślini« o 2 svazcích 1844. Rozbor jeho soustavy podal Kraszewski: »System Trentowskiego«, Lipsko 1847. Čechové Schelingovi žádné pozornosti nevěnovali.

Zastáncem pantheismu rázu Schellingova byl také

B) *Bedřich Dan. Schleiermacher*, narozen 21. list. 1768 ve Vratislavi, byl napřed protestantským kazatelem v Berlíně, pak professorem theologie a filosofie v Dobrosoli a konečně v Berlíně, kdež také dne 12. února 1834 zemřel.

Učil, že myšlení a chtění, ideální a reální jen způsoby (modi) jestoty jsou. Neboť naše myšlení pohybuje se v pojmu a soudu; onen skýtá spekulativní, tento pak empirické vědění, onen to, co trvá, tento pak, co se mění. Tyto »dva přesažné kořeny všeho myšlení« nutí nás uznati jak absolutní jednotu vší jestoty tak i absolutní rozmanitost jevův.

Není si tedy Boha ani totožna mysliti se světem ani oddělena od něho, nýbrž tak, jak se má úsoba k celistvosti úkonů časných. To pak není než podstata Spinozova v zabarvení Schellingovu, jenže Schleiermacher více žití Boží a důležitost lidské

individuality přizvukuje. Schleiermacher byl celý život svůj pantheista.[1]) Bůh jest mu neznámou příčinností všeho; připisovati mu osobní jestotu zdá se mu býti pošetilým a nemravným; zázraky, božství Krista Pána, svobodu vůle a nesmrtelnost upírá naprosto.

Náboženství má jen za »cit odvislosti«, za »vědomí, že jsme sjednoceni jako jednotka s nekonečným«. Theologii jest přesně od filosofie děliti. Náboženství jest úplně subjektivní. V ethice byl Schleiermacher deterministou. Ethika a fysika jsou si rovny; jako fysika tak i ethika zabývá se jestotou, nikoli tím, co se činiti má. Zla tedy vlastně není. Dobrým nazýváme jednotu jestoty přírody a rozumu. Nejvyšším dobrem jest soujem jednotnosti přírody a rozumu; síla, z níž tato jednotnost prýští, sluje ctnost.

Názory tyto uložil Schleiermacher ve spisech: »Reden über die Religion« (1799), »Ethik« (1841) a »Der christliche Glaube« (1821). Působily na vývoj protestantské theologie ve smyslu racionalistickém velmi zhoubně. V novější době byli hlavními přívrženci Schleiermacherovými *Jindřich Ritter* (1791—1869) a *Rich. Rothe* (1799—1867), onen znám jako dějepisec, tento jako moralista.

33. Panlogismus.

Schellingovu nauku o absolutnu a Fichteovu methodu o thesi, antithesi a synthesi spojil Hegel v jeden systém filosofický. Kdežto ale Schelling absolutno za subjekt považoval, pojímá Hegel absolutno jako podstatu. Dokázav totiž napřed nutnost absolutna, snaží se vědomí povznésti na výši absolutního poznání (ve »fénomenologii«), a pak obsah tohoto poznání soustavně vyvoditi (»logika, filosofie přírody a ducha«). Připínaje k zmíněné dialektické methodě Fichteově o thesi, antithesi a synthesi, usi-

[1]) B. Kirchner, l. c. str. 399.

luje u každého pojmu ukázati skrytou v něm protivu a povznésti se tak k pojmu třetímu, který se sice na stanovisko prvého pojmu vrací, ale jsa bohatším a prohloubenějším. I pokračuje Hegel touto methodou triady umělkovaně od sféry ku sféře, od jedné lišné identity ke druhé neustálým, unavujícím opakováním se these (ansich), antithese (fürsich) a synthese (anundfürsich), až konečně duch poznav, že všeliká jestota není než samolišení, vznikání a pohyb, z těchto záporno-rozumových sporů tím se povznáší, že pojem ku vyšší absolutné jednotce odnáší a ji pak jako nutně jestující myslí. Kdežto Fichte tvrdil, že jest tento proces subjektivní neodvozenou činností úsoby, učí Hegel, že absolutno proces ten samo prodělává, a že úsoba myslí jej jen po něm, jsouc k tomu předměty donucena. U Fichtea these, antithese a synthese děje se rovnočárně, u Hegla vrací se spirálně ke svému původu a počátku nazpět. Možno tedy právem soustavu Heglovu nazvati absolutním idealismem, aneb, poněvadž vše to jen pochody logické jsou, panlogismem.

Jiří Vilém Bedřich Hegel narodil se dne 27. srpna roku 1770 v Stuttgartě, studoval, maje za přátele Schellinga a Hörderlína, v Tubinkách filosofii a theologii (1788–93), kdež i doktorátu dosáhnul. Po sedmiletém prodlévání v Bernu a ve Frankfurtě nad Mohanem habilitoval se r. 1801 v Jeně, kdež s Schellingem »Kritický denník« (»Kritisches Journal der Philosophie«) vydával. Roku 1805 stal se mimořádným professorem a odchýlil se naprosto od názorů Schellingových, jak jeho první hlavní spis »Phaenomenologie des Geistes« ukazuje. Opustiv Jenu byl od roku 1808—1816 ředitelem gymnasia v Norimberce, kdež napsal »Wissenschaft der Logik«, jež mu vynesla řádnou professuru filosofie v Heidelberce. Zde napsal r. 1817 druhý hlavní spis »Encyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«, načež roku 1818 povolán byl za nástupce Fichteova do Berlína, kdež, maje hojně posluchačů a přívrženců, dne 14. listopadu r. 1831 na choleru zemřel. Tamtéž vydal ještě r. 1821 »filosofii právní« (»Rechtsphilosophie«), kdežto

ostatní jeho přednášky teprve po jeho smrti žáci (Michelet, Gans, Henning, Rosenkranz) k tisku upravili.

Hegel byl ve věcech vědeckých drsný, v osobním obcování, zvláště s neučenými, přívětiv; při přednášce prý se zajíkal, avšak dojímal hloubkou myšlenek. Pro nezvyklou terminologii jsou spisy jeho plny bombastu a nejasností; jest tu však i dosti drastických a původních myšlenek, jež však teprve z nezáživného formalismu jest vybrati. [1])

a) V logice dovozuje Hegel, že předmětem filosofie jest jen to, co jest reální; reálním však jest pouze všeobecné; jednotlivé jest jen zjevem všeobecna. Toto všeobecno jest o sobě, jest jestotou objektivní. I klade v sobě, či odlišuje rozličné protivy jednotlivého (thesis, antithesis a synthesis): jest myšlením. Jest tedy jestota s myšlením identickou. Všeobecno však neexistuje samo v sobě, nýbrž jen v myšlení, v pojmu; jest pak pojem jedinou formou myšlení. Totožnost jestoty a myšlení jest skutečnou jen v pojmu jako pojmu, proto jest všeobecný pojem podstatou, jež jest podkladem všech zjevů a bytnost všech věcí tvoří.

Logický ten pojem, jenž jest zároveň myšlenkou a jestotou, jest co do obsahu úplně neurčit a prázden, a proto také čirou nicotou. Z toho plyne, že jestota a její negace jsou rovněž v logickém pojmu naprosto totožny.

Logický pojem jest živým sporem sám se sebou a proti sobě. Právě tento spor jest příčinou, že logický pojem své prázdnoty se zbavuje a obsahem se vyplňuje, což se děje následovně.

Logický pojem, jenž jest zároveň čirým myšlením, vchází v proces dialektický. Nemoha se najednou své prázdnoty zbaviti, snaží se postupně obsahem se vyplniti. Za tím účelem klade v sebe jistou mezi, jíž sebe ve své nekonečnosti a povšechnosti popírá, a zůstávaje však nicméně pojmem všeobecným a nekonečným, kterým byl dříve, popírá tímže

---

[1]) K. Köstlin, »Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung«, 1870.

úkonem negaci obsaženou v mezi, již v sebe položil, a podržuje tuto negaci jako popřenou (negaci negace) v sobě. Tímto způsobem obohatil svůj prázdný obsah. Dialektický tento proces opakuje se potud, pokud logický pojem úplně své prázdnoty se nezbavil a obsahem se nevyplnil. Logický pojem, naplniv se v tomto dialektickém pochodu obsahem, stává se jako identická jednota podmětného a předmětného logickou ideou a dokončuje takto pravou periodu svého vlastního vývoje (das Ansichsein).[1]) Logické idey hlavní momenty jsou žití, poznání a absolutní idea. Zahrnuje pak v sobě vši jestotu, vši skutečnost, ale v úplné jednotě, v níž nejen všechny protiklady, nýbrž i odpory jsou totožny. Po té však dělí a rozpadá se logická idea ve všechny protiklady a odpory, které až doposud v ní jakožto ve vyšší jednotě byly naprosto spojeny a sloučeny, a stává se přírodou (das Anderssein).

b) Příroda jest ohromnou soustavou různých bytostí, z nichž nižší a nedokonalejší připravují přechod a postup k vyšším a dokonalejším. Celý přírodní proces není než stálý zápas idey s nutností a s náhodou neb stálá přeměna pojmu. Stupně tohoto procesu jsou: mechanika (látka), fysika (forma) a organika (subjektivita). Než všecka příroda, kteráž není než logickou ideou ve své protiklady rozpadlou, touží zase po jednotě, z níž vyšla. Za tou příčinou směřuje všechen vývoj přírodní k tomu, aby se protiklady a odpory, které ve přírodě všude proti sobě stojí, spojily. Proto vidíme v tomto vývoji postup od nedokonalého k dokonalejšímu. Čím více příroda v tomto vývoji postupuje, tím více sbližuje a sjednocuje dotčené protivy v jednotě vyšší, až konečně v člověku sebevědomí (das Fürsichsein) dochází a v něm jakožto v nejvyšší jednotě všechny nejrozmanitější stupně a tvary vývoje přírodního soustřeďuje.

Dle tohoto vývoje jeví se povšechný pojem jako bytující rozum. Jestiť všeobecnou podstatou,

---

[1]) Dr. Jos. Pospíšil, »Filosofie dle zásad sv. Tomáše Akv.« I. díl, str. 255.

jež se rozplývá v mnohost věcí, které však přece opět touže dobou ve všeobecné podstatě se ztrácejí. Rozum všeobecný jest sice lišiti od sebevědomého rozumu člověka, nikoli však od něho oddělovati. Myslíme-li předměty, tu jakobychom obsah jejich jako cizí jestotu pohlcovali a jej v myšlenky své proměňovali. Když tedy rozum věci zkoumá, zkoumá vlastně jen sama sebe a snaží se, aby dospěl k sebevědomí, že jest s rozumem absolutním identickým. K tomu vésti má jej filosofie, již proto Hegel vyměřuje jako vědu rozumu, pokud si jest tento vědom sama sebe jako povšechné jestoty v pojmu logickém.

c) Duch lidský jest podle Hegla toliko logickou ideou, kteráž návratem ke své původní jednotě sebevědomí nabyla.

Duch subjektivní projevuje se v anthropologii, fénomenologii a psychologii. Duše jest jen idealitou (entelechií) těla, a proto bývá určována vlivy planetárními, klimatickými, národnostními a jinými. V citu poznává, že jest jednotou, a klade se pak objektivně jako vědomí. Vědomí jest napřed smyslová jistota; vidíme strom a pokládáme jej za předmět, jenž tu a nyní jest v prostoru, brzy ale jsme nuceni odezírati od prostoru a času a vjem abstrahuje od smyslného pojem stromu, na němž um poznává, že tu jest něco stálého — podstata, něco pak měnivého — případky, síla, jev. Co se zatím vědomí představou zabývá, stává se sebevědomím, jež nesouc se pouze samo k sobě, jest popředně žádostí, ale nenacházejíc tu celé pravdy, stupňuje se k rozumu, jenž napřed se jeví spekulativně, pak ale prakticky a snaží se individualitou uplatniti, ale vida se silou osudu omezena, musí se podrobiti všeobecnu a k duchu postoupiti.

Psychologie předvádí ducha v činnosti jeho theoretické (názor, představa, myšlení) a v praktické. Vůle jest »myšlení, jež se uskutečňuje«; její podstatu tvoří svoboda, která jest zlou, pokud jen formální zůstává. Teprve když dle rozumu chceme nejvyšší nutné, stáváme se reálně svobodnými. Jest se nám proto od bezprostředního citu libosti a neli-

bosti pudy povznésti k »svobodnému, objektivnímu duchu«.

Objektivní duch jest svobodná vůle, jež má sebe samu předmětem a účelem; její účinkem jakožto objektivní skutečností jest právo a sice jako právo formelní, moralita a mravnost, jež se jen logicky liší. Trest jest odplatou a následkem konání; vykonává se sám na zločinci, čím se nejen společnosti, ale i zločinci samému jeho práva dostává. Tato negace negace vyžaduje klad všeobecna, moralitu. Mezi povinností, pochotí a svědomím jest však spor, i vyžaduje mravnost konkretnou totožnost dobra a podmětu. Mravnost jest pojem svobody, jenž se uskutečnil v tento světa v přirozenost sebevědomí. Pojem ten uskutečňuje se v rodině, ve společnosti a ve státě.

Stát jest dle Hegla »uskutečnění mravní idey, samo o sobě rozumné, onť sám sobě jest naprostým, nezdolným účelem« Jednotlivec jest naprosto státu poddán a zavázán pro něj se obětovati. Onť jest skutečným, přítomným bohem, onť vůlí Boží, onť přítomný duch, jenž se vyvíjí ve skutečnou podobu a organisaci. V obor státu spadá: vnitřní státní právo, dle něhož jest nejlepší formou monarchie konstituční; vnější právo, což jest souhrn práva obecného a mezinárodního; konečně dějiny obecné, jež nejsou než vývoj ducha o sobě jestujícího a objektivního ducha světového.

Duch absolutní jest jednota ducha subjektivního a objektivního, v sebe sama se vracejícího a navráceného. Na výši ducha absolutního dochází duch sebevědomí, že jest naprostým a božským; jest tedy na stupni absolutní jestoty samy v sobě (Insichsein). Vše, co při pochodu svého vývoje mimo sebe položil, přijímá na tomto stupni zase do sebe zpět a uvědomuje si, že jest ideou, jež vše v sobě obsahuje. Na stupni tomto uskutečňuje se duch absolutní v umění, v náboženství a ve filosofii.

α) Krásno jest skutečností idey ve formě omezeného jevu. Ke krásnu náležejí idea a látka; na poměru jejich zakládá se lišení umění: 1. v symbo-

lické, kde převládá látka, takže idea jen s obtíží probleskuje, 2. v klassické, kde idea a látka, forma a obsah navzájem úplně a naprosto jsou úměrny, 3. v romantické, kdež duch tak převládá, že látka jest pouhým zdáním, pouhou značkou, jíž duch všude proniká. Vrcholem umění jest poesie, jež celý obor forem pojímá.

β) Náboženství jest bezprostřední vědění člověka o Bohu a uvědomění Boha v člověku, či jak Hegel dí, »vědění Božího ducha o sobě samu prostřednictvím ducha konečného.« Vědění to jest jediným úkonem, jenž však teprve v představě skutečně bytuje. Náboženství není dle své nejvyšší idey záležitosti jednoho člověka, nýbrž podstatným určením absolutní idey samy. Bůh jest Bohem jen, pokud sebe sama poznává; jeho sebepoznání jest ale jeho sebevědomí v člověku, toto pak jest na obrat vědění člověka o Bohu, které postupuje k sebevědění člověka v Bohu. Vědění člověka o Bohu zprostředkují tak zvané důkazy o jsoucnosti Boží. Dokazování dle Hegla není než vědomí o vlastním pohybu předmětu sama v sobě. Dle toho nejsou důkazy pro jsoucnost Boží leč vtomné absolutnímu pojmu sebe sama zprostředkování; nejsou leč dialektickým procesem, v němž se absolutno v člověku propracovává k sebevědomí. V tomto procesu povznáší se absolutno buď od jestoty k pojmu, což zove se důkazem kosmo- a teleologickým, aneb postupuje od pojmu k jestotě v důkazu ontologickém.

Náboženství jako vědomí člověka o Bohu a Boha o sobě samu v člověku nebylo jedním rázem dokonáno, nýbrž prodělávalo určité stupně, až dospělo k dokonalému uskutečnění. Tento jest význam rozličných náboženstev, jak po sobě v dějinách se vyskytují. Nejsou nic nahodilého, nýbrž nutnými stupni povlovně se zdokonalujícího náboženství; jsouť cestou absolutního ducha, jíž sám k sobě se vracel, se uvědomoval a dokonale zjevoval. Nejnižším stupněm v tomto nutném vývoji jsou: náboženství orientální, kouzelnictví, náboženství míry (čínské), obrazivosti (brahmanské), sebejestoty (buddhistické), dobra a světla (zoroastrické),

bolu (syrské), hádanky (egyptské). Jsou to náboženstva přírodní. Po té následovala náboženstva duchovní individuality, v nichž se duch od přírody odlučuje a protivu zároveň mezi tyto dva členy klade. Tu nazírá se božské jako podmět a sice ve vší vznešenosti pln moudrosti a moci v židovství (náboženství vznešenosti), jako okruh plastických postav božstev v náboženství řeckém (náboženství krásy), jako naprostý samoúčel v náboženství římském (náboženství účelnosti). Konečně následuje zjevné, absolutní náboženství křesťanské, jako náboženství dokonalé, v němž se smiřuje konečné s nekonečným, v němž proto absolutno dokonalého dochází vědomí o sobě v člověku. Náboženství křesťanské jest tedy náboženstvím absolutním, a proto náboženstvím pravdy a svobody. Tomu-li tak, pak jevil se i zde Bůh třemi stupni svého vývoje, a to jako absolutní idea o sobě (Ansichsein) před stvořením světa, jako odcizená či odpadlá od sebe v přírodě (Anderssein) a jako v sebe vrácená, kde odpadlé se sebou usmiřuje a duchem se stává (Anundfürsichsein). První období jest říše Otce, druhé období říše Syna a třetí období říše Ducha. Do prvního období spadá vývoj Trojice. Bůh pojímán jako čirý logický pojem jest Otec, jak dalece dialektikou vtomnou konečné — přírodu — klade mimo svou podstatu, jest to Syn, jak dalece konečno či přírodu opět do sebe nazpět přijímá, aby byl u sebe, jest to Duch. Jest tedy Syn Boží světem či přírodou, jak dalece ji pojímati jest jako část života Božího.

Do druhého období spadá prvopočáteční hřích, jenž není leč rozluka člověka od přírody a to božskou nutností, aby vývoj absolutna k vykoupení či usmíření v Kristu pokročiti mohl. Usmíření pozůstává ve vědomí, že protiva mezi jednotlivým a povšechným, mezi konečným a nekonečným byla zrušena, a že jest vlastně nicotnou. Aby idea jednoty konečného a nekonečného, lidského a božského lidem názorně byla předvedena, proto stal se Bůh člověkem v Kristu. Kristus rozeznává prý se od jiných lidí jen tím, že v něm bylo plné vědomí konečného a nekonečného,

lidského a božského. Jako jest biblické vypravování o pádu člověka mythem, tak prý symbolisuje i biblické vypravování o smrti a zmrtvýchvstání Krista pojem dějin Božích, či vývoje Božího v říši názoru.

Do třetího období spadá konečně říše Ducha. Výsledek usmíření jest povznesení Boha na Ducha obce. Obec jest v duchu pravou jednotou; zdá se jakoby z vícero pozůstávala; to však jest jen zdánlivé. Duch jest sám sobě obcí, onť jest si v ní sama sebe vědom, a toto vědomí vyjadřuje se věrou. Víra zakládá se na svědectví ducha, ano on jest sám tím svědectvím ducha o sobě samu jako duchu absolutním. Ve víře bývá i zlo — jež není leč konečno ve své konečnosti — přemoženo; a proto jen víra ospravedlňuje. Bohopocta záleží v úzkém spojení s Bohem, to pak děje se vnitrnou věrou. Proto jest bohopocta čiře vnitrnou a Hegel neuznává v křesťanství žádné oběti; tato prý náleží jen nižším stupňům vývoje náboženského.

Jest tu u Hegla vždy tatáž, v trojici se opakující dialektika panlogistická, do níž se snažil vtěsnati i náboženství křesťanské. Jest na snadě, že tu positivní obsah úplně obětován byl racionalistickému gnosticismu.[1])

γ) Výše než náboženství klásti jest filosofii, jež jest myšlením absolutna či idea sama sebe myslící. Náboženství a filosofie mají tentýž předmět, totiž Boha. Jest tedy každé náboženství zároveň filosofií náboženství. I dějiny filosofie vysvětluje Hegel dle své pojmové dialektiky, postupuje od abstraktního ke konkretnímu. Eleaté, Heraklit, atomisté představují jestotu, vznikání a jestotu pro sebe (Fürsichsein), Platon kategorie bytosti, Aristoteles pojem, novoplatonci konkretní ideu, nová filosofie ideu jakožto ducha. Cartesius pak jednotlivě zastupuje vědomí, Kant-Fichte sebevědomí, Schelling-Hegel ideu s podstatou totožnou, a sice Schelling jako názor rozumový, Heglova »absolutní filosofie« pak jako čiré vědění.

Ovšem že se toto třídění nikterak nedá uhájiti.

---

[1]) A. Stoeckl, »Geschichte der Philosophie«, II. str. 297.

O soustavě Heglově možno říci, co on sám v předmluvě k »fénomenologii ducha«. (strana 40.) o filosofii Schellingově napsal: »Trošce takové moudrosti jest se tak snadno naučiti, jako ji možno lehko konati; zná-li jej (Schellinga) kdo, jest mu jeho opakování se zrovna tak nesnesitelno, jako opakování se kejklířství, jež jsme prohlédli.«

Sveden byv ideou Schellingovou, že jsou všude protivy, jak to již Heraklit, Bruno a Böhme byli učinili, postavil Hegel logiku vzhůru nohama a prohlásil protivu za bytnost věcí. Kdežto zdravý rozum pravdou nazývá souhlas našeho myšlení s věcmi, tkví tato dle Hegla v souhlase věci s jejím vlastním pojmem. Ale pojmy tvoříme přece my, jak může tedy jestota a myšlení býti totožno? Při tom byl Hegel úplně přesvědčen, že se konečně podařilo světoduchu v něm (Heglovi) se pochopiti duchem absolutním, a se uplatniti. Dle toho všeho, ač jest se podivovati ostrovtipu a hloubavosti Heglově, jest to jen štěstím, že se národ německý přes svou zálibu pro záhadnosti ponenáhlu vyprostil z klatby logiky Hegelovské« — napsal dobře protestant B. Kirchner. [1]) Mírnější jest úsudek dra. Jos. Durdíka, nicméně vysvítá i z něho, že jest soustava Heglova výplodem bezuzdné obrazotvornosti. »Filosofie« — praví Durdík — »v této soustavě jest dokonána, všechno rozřešeno, není žádné záhady více. Znamenitý to pomník důmyslu lidského, který si nevložil uzdu, výplod spekulace, která se nesla na perutích enthusiasmu... to jest pravé pro ni slovo.« [2])

Přivrženců filosofie Heglovy bylo velmi mnoho. Rozštěpili se na tři tábory, a sice na ty, kteří nauku mistrovu dále pěstili věrně dle jeho ducha — strana pravá, — na ty, kteří na základě jeho zásad radikálně si počínali obzvláště u věcech náboženských — strana levá, — a konečně na ty, kteří stáli uprostřed. Ke straně prvé čítati jest *Ondřeje Gablera* (»Kritik des Bewusstseins«. Erlangy, 1827, »De verae philosophiae

---

[1]) »Geschichte der Philosophie«, l. c. str. 397.

[2]) Dr. Jos. Durdík, »Dějiny filosofie nejnovější«, část I., str. 185.

erga religionem christianam pietate«, Berol. 1836), *Henninga* († 1866), *J. Ed. Erdmanna*, zemř. v Halle r. 1893 (»Vorlesungen über Glauben und Wissen«, Berlín r. 1837), *Marheineke*, theologa, (1780—1846), *K. Ludv. Micheleta* (»System der philosophischen Moral«, Berlín 1828; »Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele«, Berlín 1841; »Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine Trilogie«, 1844), *E. Ganse* († 1839), *J. K. B. Rosenkranze* v Královci (1808—1879), (»Kritik der Prinzipien der Straussischen Glaubenslehre«, Lipsko 1845, »Wissenschaft der logischen Idee«, Královec 1858—59), *Ed Zellera* (nar. v Berlíně 1814), *Kuno Fischera* (nar. 1824, zemř. 1903), »Logik und Metaphysik od. Wissenschaftslehre«, Stuttg. 1852, »Geschichte der neueren Philosophie«). Ke straně levé druží se *Dav. Bedř. Strauss* (»Das Leben Jesu«, Tüb. 1835), dle něhož není jiného Boha leč myšlení v myslících, leč absolutní, jež se od věčnosti odráží v duchu konečném. Upíral nesmrtelnost duše, tvrdil, že vlastnosti Boží nejsou než zákony přírodní, dějiny Krista Pána jsou prý jen mythem; proto jej i k materialistům přičísti lze. Dále *Ferd. Krist. Baur* (1792 až 1860), *Bruno Bauer* († 1882), *Arnold Ruge*. Uprostřed pohybovali se jaksi *J. J. Fichte*, syn Fichtea staršího, (1797—1879), *Ulrici* v Dobrosoli (1806—84), *Chalybaeus* († 1862), *Mořic Carriere* († 1894, »Die Religion in ihrem Begriff«, 1841, »Aesthetik«, 1859), *F. Theod. Vischer* (»Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen«, 1846—1857).

Vliv idei Hegelových bylo i v Čechách a na Moravě pozorovati. Bylyť přičítány *Bernardu Bolzanovi* (1781—1848), (»Wissenschaftslehre« 1837, »Athanasia« 1838), patrny jsou u jeho žáka kněze křižovníka odpadlíka *Augustina Smetany* (1814—1851), (»Die Katastrophe und der Ausgang der Geschichte der Philosophie« 1850, »Der Geist, sein Entstehen und Vergehen«, Praha, 1865), obzvláště však u výtečného jinak vlastence a učitele *Fr. Matouše Klácela*, narozeného roku 1808 v České Třebové, jenž jsa augustiniánem brněnským, tamtéž professorem filosofie byl a pro ná-

zory pantheistické roku 1844 s professury složen jest. Odebral se r. 1869 do Ameriky, kdež od víry katolické odpadnuv, založil zvláštní sektu »vesměrnosti« a roku 1882 ode všech opuštěn zemřel. Žák jeho, slovutný zemský archivář moravský Vincenc Brandl, praví ve svých »Vzpomínkách«, »že Klácel bez viny nebyl; přednášel věty, o kterých se tvrditi mohlo, že jsou pantheistické; ač důkaz přesný, že učení jeho jest pantheistické, proveden nebyl, přece jest jisto, že na přednáškách svých mnoho propověděl, co s učením církevním se nesrovnávalo.« [1]) Napsal úvod k metafysice: »Mostek, aneb sestavení skromných myšlenek o tom, na čem každému záležeti má« (v Olomouci r. 1842), pak některé filosofické články: »O libosti a smíchu v postupu; o smrti; tlak puzení, svévolnost, náboženství; o citu a rozumu«, 1841, 1843), a dílo: »Encyklopaed Erinnerungen an Vorträge aus Logik, Ethik, Aesthetik« 1868. Již dříve vydal roku 1847 »Dobrovědu«, filosofickou to mravouku, plod hlavy důvtipné a vzdělané, v níž však duch Heglův zřejmě vystupuje. K názorům Heglovým lnul i *Ignác Jan Hanuš*; narodil se 28. listopadu 1812 v Praze a jsa doktorem filosofie, dosáhnul místa professora při universitě ve Lvově, v Olomouci a v Praze, posléze bibliothekáře při knihovně universitní v Praze, kdež také dne 19. května 1869 zemřel. Napsal hlavně »Rozbor filosofie Tomáše ze Štítného dle rukopisu Řečí besedních« (1852), »Nástin duševědy a vysvětlení výrazů duševědných« (1849), »Nástin logiky na základě metafysiky« (1850) »René des Cartes« (Č. Č. M. 1851) a j.

Z ostatních národů slovanských vážili si Hegla popředně Rusové, u nichž za Heglovce všeobecně se pokládají: S. S. Gogockij (1813 1889) »Filosofskij lexicon« (4 svazky, Kyjev 1857—1873) a B. N. Čičerin (1828—) »Nauka i religija«, Moskva r. 1879; »Osnovanija logiki i metafiziki«, Moskva 1893. — Z Poláků byl žákem Heglovým v Berlíně Karol Libelt (1807—1875), jenž rozumu jen úkol kritiky přisuzoval, za základ poznání pravdy však ve spise

[1]) »Obzor«, roč. 1888, str. 103.

»Filozofja i Krytyka« (6 svazků, Poznaň 1845—1856) obrazivost prohlásil. Dle vzoru Heglova kladl veliký důraz na absolutnost úsoby Józef Kremer (1806 až 1875), professor v Krakově, jinak eklektik, jenž všechna odvětví filosofie soustavně zpracoval. Spisy jeho vydal H. Struwe ve Varšavě o 12 sv. (1877—1881.)

Dobře pronesl kdys učený kardinál Rauscher: »Přemnozí jinak dobré vůle katolíci prokazovali filosofickým soustavám od Kanta do Hegla přílišnou, nezaslouženou úctu.«

34. Pessimismus.

Ke Kantovi a Fichteovi připíná pessimista

A) *Arthur Schopenhauer*, narozen dne 22. února r. 1788 ve Gdánsku synem bankéřovým a známé spisovatelky románů a cestopisů Jany Schopenhauerovy. Procestovav v útlém mládí Anglicko a Francii, studoval od r. 1809 v Gotinkách přírodopis, dějepis a filosofii, kdež na základě spisů o čtverém kořenu zásady o dostatečném důvodu (»Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde«) dosáhnul doktorátu filosofie. Po té navštívil Řím a Neapol a habilitoval se r. 1820 v Berlíně, kdež ani jeho přednášky ani spisy valné přízni se netěšily, a proto pohněván, uchýlil se r. 1831 do Frankfurtu nad Mohanem, kdež dne 21. září 1860 zemřel. Vydal celkem spisy: »Die Welt als Wille und Vorstellung« 1819 (»svět jako vůle a představa«), Über das Sehen und die Farben« (»o vidění a o barvách«) 1816, »Über den Willen in der Natur« (»o vůli v přírodě«) 1836, »Die beiden Grundprobleme der Ethik« (»o dvou hlavních problémech ethiky«) 1841, a konečně »Parerga a Paralipomena« 1851. Jsou psány důvtipně a učeně, jasně a mluvou klassickou, čímž se od spisů Kantových, Fichteových, Schellingových a Heglových chvalně různí. To bylo též na příčině, že Schopenhauer mnoho čtenářů a ctitelů u Němců, zvlášť u mladší generace, měl a dosud má. Ovšem přispívá k tomu mnoho jeho světobol, který od r. 1831, kdy na professory filosofie zanevřel,

vždy více a s přídechem satiry ve spisech jeho se uplatňuje.

Názory Schopenhauerovy rozpadají se ve tři díly: v theorii poznání dle Kanta, v nauku o vůli dle Fichte, a v jeho vlastní pessimismus. O souhlasu těchto částí navzájem nemůže však býti řeči. V prvním spise svém »o čtverém kořenu zásady o dostatečném důvodu« prohlašuje sice, že všeliké naše výpovědi o zevnějším světě nejsou leč pouhé představy, ale ihned různí se od Kanta tím, že, kdežto Kant pro představy hojný počet kategorií stanovil, on všechny jen z jedné zásady o dostatečném důvodu odvozoval. Tato zásada, dle níž jednotlivé a o sobě jestující nemůže býti předmětem pro nás, jest principem vznikání (jako příčinnost), poznávání (pravda), jestoty (prostor, čas, číslo) a konání (motivace). Není proto žádný objekt bez subjektu, čili svět nemá žádné jestoty o sobě: svět jest mou představou, neboť vše, co jest tu k poznání, existuje jako předmět jen pro podmět.

Kantovy »věci o sobě« (die Dinge an sich), jež skrývaly se za zjevy, musejí zcela býti odstraněny. Dle toho dalo se očekávati, že Schopenhauer pochválí subjektivní idealismus Fichtea; on však naopak spílá mu, že nepoznal, že s podmětem i dán jest na druhé straně předmět, ano že dle »zásady o důvodu« musí býti předpokládán. Proto potřebuje svět myšlenkový, zrovna tak jako naše myšlenka, objektivního nosiče, a touto pravou »věcí o sobě« (Ding an sich) jest dle Schopenhauera: *vůle.*

Jest tedy celý svět jen objektivací jediné jednotné pravůle, jež se ve všech věcech tohoto světa projevuje: objektivuje. Na důkaz tohoto tvrzení vyvíjí Schopenhauer svůj systém následovně:

Úkony těla nejsou leč úkonem vůle objektivované či na venek projevené. Proto není ani tělo ničím jiným, než vůlí na venek projevenou, objektivovanou; jestiť zpředmětněním vůle. Toto poznání o bytnosti a činnosti našeho těla vede nás k tomu, že všechny předměty, jež nejsou naším tělem, nýbrž jen představami v našem vědomí danými, dle obdoby těla jest

posuzovati; že tedy jako jest naše tělo jen objektivací vůle, i ostatní předměty mimo nás nejsou leč objektivací téže vůle. Tato pak vůle není jen vůlí vědomou, nýbrž i neuvědoměným pudem, takže se neprojevuje jen ve člověku, ale v celé přírodě až dolů k silám přírody neústrojné.

Jest ale otázka, jak může se tato jedna vůle tak rozmanitým způsobem objektivovati? Aby tuto otázku zodpověděl a mohl dovoditi, odkud to, že v přírodě postupná řada věcí se vyskytuje, vsunul mezi onu jednu světo-vůli a jednotlivé bytosti ve světě idey vzorné, věčné, neproměnlivé bytostí těchto, jež prý jsou bezprostřední objektivací vůle povšechné, kdežto věci samy ve své proměnlivosti jen objektivací prostředečnou vůle zůstávají.

Nejnižší objektivací vůle jsou všeobecné síly přírodní, jež buď v každé hmotě bez výjimky se vyskytují, jako: tíže, neprostupnost, aneb se rozdělily po hmotě, jež tu byla, vůbec, takže některé síly tuto, jiné pak onu hmotu ovládají, jako: kapalnost, pružnost, magnetičnost, chemické vlastnosti a jiné. Vyšší stupně objektivace vůle, kde se individualita více projevuje, jsou u rostlin, zvířat, až nahoru k člověku, v němž konečně vědomí vystupuje.

Každý stupeň objektivace vůle zápasí s druhým o látku, prostor a dobu. Proto znázorňuje každý organismus jen onou částí síly své, jež mu po přemožení nižších ideí, které s ní o hmotu zápasily, zbyla, svou ideu vzornou. Čím více se organismu některému podařilo nižší stupně objektivace vůle přemoci, tím více přiblížila se ke své idee vzorné, k ideálu, ke kráse.

Poznání jest objektivace vůle na vyšších stupních. Poznání jest původně a dle své bytnosti vůli podrobeno. U zvířat jest tomu vždy tak; u člověka může se poznání od vůle odtrhnouti, a tu nazíráme na ideu vzornou: nepoznáváme jen jednotlivý předmět, nýbrž spíše jeho odvěkou formu, ideu, bezprostřední objektivaci vůle. Takto vzniká umění, jež jest dílem genia a znázorňuje věčné, čirou kontemplací pojaté idey v postavách individuelních. Umění jest nejvyšším stupněm vzmachu lidského.

Schopenhauer zabředl tu do pantheisticko-mystického hloubání a vytvořil dle vzoru Schellingova princip nadsvětový, vůli povšechnou, jež jest sice od jevů ve světě rozdílnou, ale přece se v čase a prostoru individualisuje. »Tato jedna »vůle přírody« jest abstrakce; soujem všech sil pod (vědomou) tuto vůli neoprávněn; její individuace jest nemožna, poněvadž se prý kategorie dostatečného důvodu jen k našim představám odnášejí« — praví Kirchner.[1])

Idea zápasu vyšších stupňů objektivace vůle s nižšími vedla Schopenhauera k pessimismu, jejž co do formy čerpal z Ved indických. Jsa přirozeností svou melancholikem, nad to pak pro zklamané naděje, ze ctižádostivosti a ze vznětlivého přílišného sebevědomí prýštící, na vše rozhořčen, vyhledával u všech možných věcí a poměrů stránky jen stinné Svět a všeliké bytí jest plno žalostiplného bolu. Ano život veškeren, vůle to o sobě se projevující, není leč čirá strast. Umění, jež netáže se po tom, odkud, kdy, proč a k čemu co jest, povznáší sice člověka k nazírání ideí vzorných a osvobozuje jej tímto poznáváním od trampot, ale toto zproštění jest jen okamžité. Má-li býti trvalým, jest nutno, aby se rozum z plna podrobil pravůli, či aby se vrátil člověk k prvnímu stupni pravůle, kdy se tato nevědomým povšechným pudem jeví; což není leč naprostá negace »vůle k žití«. Dav klade bezmyšlenkově vůli k životu, odtud jeho sobectví, odtud ale také vznikají smlouvy, právo a stát. Kdo ale poznal, že tento napohledný svět, tento »sen Májin« není leč nedostatkem, bědou a svízelem, ano smrtí, ten zapři vůli k žití!

Z toho vyplývají i požadavky ethické, a to: soucit s bolestí, již od života vůbec odloučiti nelze, a nejvyšší úkol člověka, zapříti vůli k životu askesí. Schopenhauer schvaluje proto život indických kajícníkův a nauku buddhistickou, kteráž ukončení všech strastí života lidského vykročením z tohoto pozemského života (sansary) a vkročením do naprosté nicoty (nirvany) doporoučí. Poznání, že jest vše nicotou ne-

---

[1]) »Geschichte der Philosophie«, str. 415.

gativní, jež se v positivní nicotě nirvany ztratiti musí, odstraňuje u moudrého muže všechny důvody k jednání a stává se klidem (kvietivou), jenž ho pudí k resignaci a k askesi. Teprve tato naprostá negace vůle jest svobodou.

Kdežto Schopenhauer tvrdil, že vůle jednotlivce na zemi naprosto důvody se určuje a každému hlupáků spílal, kdo by svobodu vůle hájil, uchopil se mlhovité vidiny svobody nadsmyslné, předurčené a věčné, jak to učinil i Kant a Schelling. Heglovi a Schellingovi spílá, že svou filosofii ukradli, sám ale svou sestárlou morálku vypůjčil si od buddhismu a pantheismu. Rozum prý jest jen funkcí mozku, a přece věří Schopenhauer ve zmrtvýchvstání. Představa jest prý plodem mozku, a přece tvrdí na obrat, že jest mozek plodem představy. Na jedné straně tvrdí, že jest vůle podstatou světa, na druhé ale zase, že jest svět jen představou, a přece zase vůlí. Samé to odpory. Ano, praví-li Schopenhauer, že vůle, jež se popřela, věčně žíti bude, pak není vůle tato vlastně ničím jiným leč protivou či odporem Heglovým, jenž stále se klade, aby se zrušil, ale právě touto negací teprve se vlastně důkladně klade. [1])

Hlavním stoupencem Schopenhauerovým byl Jul. *Frauenstädt* (1813—78), jenž zvláště ve svém spise »Die Naturwissenschaft in ihrem Einflusse auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie« (Lipsko 1855) idey jeho rozšiřoval. Umělci, zvlášť pak básníci osvojili sobě pessimismus Schopenhauerův a zanesli jej do lidu, kdež zhoubně působil. *Richard Wagner* napsal v duchu Schopenhauerově »Kunstwerk der Zukunft« (1850), a *Lord Byron* u Angličanů »světobol« výtvory básnickými rozšiřoval.

V novější době pessimismus Schopenhauerův u Němců neblahé přináší ovoce.

Filip Mailänder (nar. 1841 v Offenbachu, obchodní příručí) krátce po vyjití druhého dílu svého spisu »Philosophie der Erlösung« r. 1876 skončil sebevraždou. Napřed prý byl Bůh, z něhož prý se vyvi-

---

[1]) B. Kirchner, »Der Zweck des Daseins«. V Berlíně 1882.

nula příroda anorganická a z této organická. Všude jest strast a tíha života. Kdo tíhu života nedovede snášeti, ať prý ji odvrhne. Ještě pochmurněji pohlížel na svět Julius Bahnsen ze Šlesvik-Holštýnska (1830—1881) ve spisech svých: Realdialektik des Widerspruchs im Wissen und Wesen der Welt« (2 díly 1880), »Pessimisten-Brevier« 1879; »Beiträge zur Charkterologie« 1867, »Zur Philosophie der Geschichte« 1871; »Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als aesthetische Gestalt des Metaphysischen«. Za všech časů prý sténalo lidstvo pod krutou ironií náhody, jež z nepatrného dělá zavdy veliké, jež uskutečňuje nejnemožnější sny a nedá vzniku snaze sebe usilovnější. V ní jest vystižena podstata děje. Slovo náhoda jest prý filosofická formule pro pochopení světa. Co zbývá člověku za takových okolností? Pouhá resignace, odevzdati se tomu, co běh světa přinese bez jeho přičinění; resignace spojená s vědomím, že cokoli běh světa přinese, jest nové utrpení.[1])

U nás *K. H. Mácha* a jiní hověli pessimismu v dílech poetických.

U Poláků psal o pessimismu W. Lutoslawski: »Pesymizm« (Ateneum 1894); »Zkąd się biorą pesymiści« (Ateneum 1895). Mimo to napsal do Ueberwegových dějin filosofie, »Geschichte der Philosophie, 8. Aufl.«, stať o filosofii polské a ruské, z níž pro tyto dějiny filosofie dosti bylo čerpáno.

Až k nihilismu pokročil však pessimismus u

B) *Eduarda z Hartmannů*, narozeného v Berlíně r. 1842, jenž se pokusil smísiti Schopenhauerovy názory s vidinami Heglovými a Schellingovými. Ve svém díle »Philosophie des Unbewussten« prohlásil za prapůvod vší jestoty »nevědomé« (das Unbewusste). Toto »nevědomé« není prý hmota, nýbrž něco, co jest nad a za hmotou. Dle přírodovědy složena jest totiž hmota z atomů, tyto pak nejsou hmotny, nýbrž čirou silou, a proto není také hmota dle Hartmanna leč souhrnem sil v rovnováze, jež povstala tím, že se síly přitahují a odpuzují. Přitahování a odpuzování není

[1]) Srv. Fr. Krejčí, »Filosofie přítomnosti«, l. c. str. 252—253.

však než snahou, snaha pak jest vůle. Kde jest snaha, tam jest i představa toho, po čem se snaha nese; jest tedy síla atomová vůlí a představou zároveň, představou ovšem nevědomou. Jako pak jest svět jednoten, tak musí býti i jednotná síla atomová; bytuje tedy dle Hartmanna jednotná světovůle, z níž ostatní jednotlivé vůle atomové vyzařují.

Světovůle chová v sobě nevědomě představy všech věcí. Není však ničím věcným neb bytným, nýbrž pouhou silou, čirou možností; neb krátce světovůle jest o sobě pouhou nicotou. Z této nicoty pravůle povstal svět tím, že pravůle uniknouti chtěla »prázdné« vůli, jež mezi čirou možností a skutečným konem umístěna jsouc, věčně prahla po představě jako naprostá svízel a strast, a proto vrhla se na představu a přešla z prázdné vůle do skutečnosti, aby se šťastnou stala.

Jelikož jest svět účinkem slepé pravůle, vládne v jeho vývoji všude účelnost, která dostupuje vrcholu ve vědomí člověka, jež vzniká, když se mozek vyvinul. Dokud není mozek vyvinut, nemůže v něm býti představy, neboť všechny představy bytují vtomně v pravůli; jakmile ale k vývoji dospěl, vzniká v něm působením zevnějších předmětů představa, jež jako samostatná moc oproti se staví pravůli jako vtomnému sídlu představ; to zaráží pravůli, a její podiv, že tu mimo ni představa existuje, jest prý vědomím. Pravůle rozvinula se v svět, aby ve vědomí došla blaženosti, ale velmi se přepočítala, neboť množství bolu a strastí ve světě daleko převyšuje souhrn radostí a potěchy. Všeliká snaha, zvlášť u člověka, mění se po krátké slasti vždy ve strast a neštěstí. Život není slastí, ale strastí. Svět jest tak špatný, že by špatnějším ani nemohl býti.

Nezbývá tedy, leč aby se pravůle po tomto zklamání vrátila zpět a přemohši tíseň »prázdného« chtění, dospěla klidu čiré možnosti v nirvaně. Po uskutečnění světa následuje jeho zničení. Dříve však než se toto dokoná, jest vůli prodělati tři stupně illuse či zklamání. Vůle snaží se napřed nalézti štěstí ve

statcích pozemských, ale brzy doznává, že bohatství konečně vede k znechucení, zošklivění a k strasti. Po té hledá blaženosti v záhrobním životě, sní o nebi a domnívá se, že tam štěstí dojde. To jest mínění křesťanské; ale věda prý dokázala, že jest nebe a nesmrtelnost illusí. Konečně hledá vůle štěstí v pokroku, v umění a vědě, v pokroku na poli politickém a společenském. Ale i tu docházejí již lidé ke zkušenosti, že je pokrok kulturní trvale oblažiti nemůže; požitek z věd a umění jest nepatrný a stále se umenšuje; pokrok pak politický a sociální zplodil ohromné množství proletariátu, v jehož středu vládne jen nářek a bída.

Konečně musí dojíti k tomu, že se vůle vzdá naděje najíti štěstí ve světě a vrátí se do nicoty, do nirvany. Čím více si tuto nutnost lidstvo uvědomuje, tím více se blíží okamžik zničení světa. Způsobí-li to lidstvo samo či jiné mocnosti na hvězdách sídlící, na tom nezáleží. Nevědomé však tím nezmoudří, ale stane se opět »prázdným chtěním«, postoupí opět k uskutečnění ve světě, aby se zase vrátilo zničením světa zpět; a tak do nekonečna.

Než jednotlivec nemá práva uniknouti strastem světa sebezničením, aniž má právo oddati se líné nečinnosti; nýbrž jest mu vrhati se v proud života, zápasiti a neúmorně súčastniti se společné práce národohospodářské a kulturní pro pochod světový, byť i věděl, že mu z toho zápasu a z práce té kyne jen strast a zklamání — pochod světový toho nezbytně vyžaduje.

»Nevědomé«, přihlédneme-li k němu blíže, není leč synkretisticky opentlený prapůvod mystosofů Prokla, Böhmea a Schellinga, při jehož pohledu se zdravého rozumu závrať chytá« — praví o soustavě Hartmannově důmyslný J. E. Fischer.[1])

A A. Stoeckl dí: »Mnohá a těžká jsou poblouzení, do nichž zabředla novější filosofie, emancipovavši se

---

[1]) J. E. Fischer: »Hartmanns Philosophie, ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes,« Lipsko 1872.

od křesťanství. Nejhroznějším však při tom jest, že se člověku klade za účel buddhistické sebezničení.« [1])

U Hartmanna — dí náš dr. Durdík — dostal se pessimismus v takové stadium, »že tu ani jméno pessimismu nevystačí, a hodí se jen beztěchý výraz miserabilismus . . .« »Mnoho nejkrásnějších veršů stále a stále hlásá filosofii pessimismu, literatura jeho roste dále a poroste v poměru s úbytkem víry i s nezdarem ostatní filosofie . . .« [2])

A věru, až ke zjevnému posmívání se víře a k horečnému paroxismu dospěla moderní filosofie u

C) *Bedřicha Nietzsche*, subjektivisty, individualisty a egoisty v nejhorším toho slova smyslu. Předchůdcem ve směru tom měl *Maxe Stirnera* (Jana Kašpara Schmidta), narozeného r. 1806 v Bayrutě, napřed učitele, pak novináře a spisovatele, jenž zakusiv mnoho bídy, zemřel dne 26. června 1856 v Berlíně. Ve spise »Der Einzige und sein Eigentum« (jedinec a jeho vlastnictví) prohlásil tento naprostý individualista nejvyšším zákonem sobectví, prováděné až do nejkrajnější krajnosti, omezené jen větší mocí cizí. Kdo má moc, má i právo. Bůh, víra, mravnost, spravedlnost, vlastenectví, lidskost a vše, co jmenujeme ideálem, jest bláznovstvím, a lidé, kteří v ideály věří, jsou blázni; téměř všichni lidé jsou opravdovými blázny v blázinci. Manželství jest bláznovstvím; každý způsob ukájeti tělesné žádosti jest dovolen; následky ať nese ten, koho postihnou. Člověk nemá svobodné vůle; bude poddaným a nevolným dotud, pokud bude ještě řeč o náboženství, státu, společnosti lidské, o nějakém řádu, o pravdě, o rodině, lidskosti . . . Žádná myšlenka, žádný pocit, ani pocit mateřské lásky, přátelství . . . žádná víra není posvátnou; svatým člověku jest pouze to, co sám za svaté uzná. Charakteristická jsou slova, jimiž Stirner své dílo »Der Einzige und sein Eigentum« končí: »Postavím-li na sebe jediného svou věc, pak stojí na pomíjitelném, smrtelném tvůrci sebe sama, jenž sebe sama tráví,

---

[1]) »Geschichte d. Philosophie,« II., str. 812.
[2]) Dr. Jos. Durdík: »Dějiny filosofie nejnovější,« část I., l. c.

a smím říci: postavil jsem svou věc na nicotnost.« Toť opět pessimistický nihilismus ve strozší ještě formě, než jej Schopenhauer a Hartmann vyslovili! A přece považují kritikové Stirnera za kometu, jež objevila se, zazářila, a po padesáti letech vrací se k přísluní v osobě Nietzschově.[1])

Bedřich Nietzsche narodil se dne 15. října r. 1844 v Roecken, malé dědince u Lützenu, synem pastora z Naumburku. Teprve pět let stár jsa ztratil otce i byl odkázán na výchovu své matky, sestry a tety. Vliv této zjemnělé výchovy jeví se v celém životě Nietzschově. Byl citlivý, vznětlivý, v zásadách nestálý, úpravy zevnějšku úzkostlivě dbalý, co do pochodu myšlenek dal se unášeti bujnou obrazotvorností, nedbaje logické důslednosti. Školského vzdělání dostalo se Nietzschovi nejprve na městské škole a na gymnasiu v Naumburku, po té na zemské škole »Schulpfortě« blíže Naumburku. Býval již tehda snílkem a jak ze zápisků jeho vysvítá, byla četbou a uvažováním víra jeho ve jsoucnost Boží, nesmrtelnost a jiné křesťanské pravdy valně otřesena. Při četbě Schillerových »Loupežníků« vynořila se v duchu jeho po prvé idea nadčlověka, jenž podniká titánský boj proti náboženství a ctnosti, do něhož on sám později se pustil; ze Jeana Paula osvijil si aforistický způsob psaní, v němž později největšího mistrovství si dobyl.[2])

Roku 1864 odebral se na studia universitní do Bonnu, kdež na přání své matky a jiných příbuzných poslouchal nejprve protestantskou theologii, po té ale vida, že nemá k ní ani přílišných vloh, ani náklonnosti, věnoval se studiím staroklassickým, v nichž v Lipsku pokračoval. Zde dostalo se mu do rukou hlavní dílo Schopenhauerovo »Svět jako vůle a před-

---

[1]) Dr. Frant. Nábělek: »Stirner a Nietzsche« ve »Hlídce«, roč 1900, str. 646—649 a str. 717.

[2]) Dr. Ant. Podlaha: »Bedřich Nietzsche a jeho filosofie,« Vzdělavací knihovna katolická v Praze, sv. 31., str. 17. O Nietzschovi psali ještě česky: F. V. Krejčí v Rozhledech 1896; F. J. Konečný, »Nietzschova kritika křesťanství« ve Vlasti ročník XI.; Vojtěch Kalina »Bedřich Vilém Nietzsche« v Osvětě roč. XXVII.

stava«, i četl po 14 dní, teprve o 2. hodině noční uléhaje a o 6. hodině vstávaje, takže se jej zmocnila nervosní rozčilenost. Zde se seznámil také s Richardem Wagnerem a zabýval se vášnivě hudbou.

Jsa 24 let stár, stal se r. 1869 professorem klassické filologie v Basileji, kdež pobyl až do roku 1879, kdy pro nemoc nervovou a oční a také pro svůj první spis »Die Geburt der Tragoedie aus dem Geiste der Musik« (»Zrození tragoedie z ducha hudby«, 1871), v němž vnesl moderní názory umělecké ve výklad zjevů antických a jímž autority vážného učence pozbyl, o vyměření výslužného zažádal, jež mu bylo také poskytnuto. Zdržoval se pak po většině v Nizze, v Turíně, blíže Janova, a stával se stále rozčilenějším, až r. 1889 odevzdán byl do blázince v Jeně, odkudž jako pomatenec odvezen do Naumburku, kdež byl od matky své zbožné a pečlivé ošetřován, až jej smrt z trapných muk vysvobodila. Pocházel prý ze šlechtického rodu polského »Niecki«.

Spisy jeho jsou četny. Mimo uvedený spis »Zrození tragoedie z ducha hudby« a některé polemické spisy proti Straussovi a Wagnerovi, vydal ještě r. 1878: »Menschliches Allzumenschliches« (»Lidské přelidské«), r. 1881 svazek aforismů »Morgenröte« (»Jitřenka«), r. 1883—1884: »Also sprach Zarathustra« (»Tak vece Zarathustra«), r. 1886 »Jenseits von Gut und Böse« (»S ranou od dobra i zla«), r. 1887 »Zur Genealogie der Moral« (»Ku genealogii mravouky«), r. 1889 »Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert.«

S počátku netěšily se spisy Nietzschovy přízni obecenstva, i musil je i svým nákladem vydávati. Brzy ale došly velikého rozšíření a to pro naprostý cynismus, s jakým odsuzoval vládnoucí kulturu, morálku, náboženství křesťanské, všechny filosofy, hraje sobě na antikrista, antimoralistu, a pro povznešený tón své okouzlující, aforistické, povznesené a prorocké mluvy, jíž povrhoval ženami, davem, polovzdělanci a vším, co dosud lidem bylo posvátno, jako hlasatel »nadčlověka«.

Nějaký systém v jeho názorech filosofických marně by kdo hledal. Nechtěl býti žádným systematikem.

»Nenávidím všechny systematiky a vyhýbám se jim. Vůle k systému jest nedostatek rozšafnosti,« vyslovil se sám. (Götzendämmerung, str. 5.) Filosofie soustavně nikdy nestudoval, byl dilettantem. Které city a představy ho právě ovládaly, ty svěřil papíru venku, v přírodě, pod bezprostředními dojmy živé až horečné fantasie, a upraviv je v duchaplné a břitké náčrtky, odevzdal je nakladateli, jsa rád, že se tíhy té zbavil; tištěných prací svých nečítával. Vše jest proto u něho subjektivní, náladové, individuální, s jeho životem úzce spojené.

Kritikové rozeznávají tři období ve vývoji Nietzschově, a to dobu literárních prvotin, kdy podléhal vlivu Schopenhauerovu a Wagnerovu (až do r. 1876), dobu, kdy holdoval názorům positivistickým a svobodomyslným (až do r. 1882) a konečně dobu Zarathustratismu či nadčlověctví.

První období charakterisuje výrok: »Čím více znamenám v přírodě všemocné pudy pro umění a jejich vnitrnou touhu po zdání, po vykoupení skrze zdání, tím více se cítím býti puzena metafysicky uznati, že ono skutečně jestující, ona prajednota jako věčně trpící a odporuplná ku svému vykoupení radostnostiplného zdání potřebuje: kteréžto zdání, jsouce jím plně zaujati a z něho pozůstávajíce, nuceni jsme my lidé pociťovati jako pravou nejestotu, t. j. jako stálé vznikání v čase, v prostoru a příčinnosti či jako empirickou realitu.« (»Zrození tragoedie z ducha hudby,« str. 15.). Vše jest tedy jen zdáním, jak řecká kultura, tak i civilisace přítomná. Z této bídy, z toho ochabnutí kultury razil prý cestu jako Dürerovský rytíř Schopenhauer; jemu scházela prý všeliká naděje, ale on chtěl pravdu; a proto není nad něho.[1]) Tragoedie má lidstvo vykoupiti z bídy a po kleslosti. »Ano, přátelé moji, věřte se mnou v dionysský život a v znovuzrození tragoedie. Doba sokratického člověka minula: ověnčte se břečtanem, vezměte thyrsus

[1]) Dr. Th. Achelis, »Friedrich Nietzsche«, Hamburk, 1895, str. 19.

do rukou, a nedivte se, jestiže tygr a pardal lichotíce se k vašim nohám usednou. Nyní odvažte se jen býti tragickými lidmi: neboť máte býti vykoupeni. Máte dionysský slavnostní průvod provázeti z Indie do Řecka. Chystejte se k tvrdému zápasu, ale věřte v zázrak boha svého« — píše Nietzsche (»Zrození tragoedie«, str. 117).

Odezírajíce od fantastického mínění Nietzschova o vzniku tragoedie, jež s historií se nesrovnává, jest jeho odporů a bolestí plná prajestota, jež se pouhým zdáním ve světě projevuje, neodůvodněnou, sporu plnou theorií, jako vůbec veškera nauka Schopenhauerova.[1])

Brzy však odloučil se Nietzsche od Schopenhauera a nazvav ho »starým pessimistickým peněžokazem«, jenž »v ničem poctivěji si nepočínal než proslulejší jeho vrstevníci,« přimknul se k anglickému positivistovi *Pavlu Réeovi*, jehož r. 1874 v Basileji seznal. V jeho duchu napsal knihu »Menschliches Allzumenschliches«, jež nějaký čas i Réeovi byla připisována. Tu již líčí filosofii jakožto dějiny předsudkův a bludů lidských; Bůh jest mu pouhou hypothesou, jíž žádný přemýšlející člověk nemá již zapotřebí; popírá věčný život pohrobní, a tvrdí, že vše vzniklo ze sebe navzájem nenáhlým přetvořováním a vývojem: z nerostu rostlina, z rostliny zvíře, ze zvířete člověk — naprostý transformismus darwinistický. Není žádné duše jako zvláštní podstaty s tělem spojené, není žádné svobodné vůle. »Víra ve svobodu vůle« — praví Nietzsche — »jest prvotní omyl všeho organického, jenž jest tak starý, jako hnutí logičnosti v něm.« Není žádné mravní zodpovědnosti, a morálka jest dle Nietzsche jen »lež z nouze«. »Bestie v nás chce býti obelhána; morálka jest lež z nouze, abychom od ní nebyli roztrháni. Bez omylů, jež v mravních domněnkách spočívají, zůstal by člověk zvířetem.«[2])

---

[1]) Dr. Ant. Podlaha, l. c., str. 44—45.
[2]) Dr. Podlaha, l. c., str. 65.

Ještě zřejměji projevil Nietzsche své atheistické smýšlení v »Jitřence« (Morgenröte): »Nechceme opět zpět do toho, co nám platí za přežilé a zpuchřelé, do něčeho »neuvěřitelného«, ať se tomu říká Bůh, ctnost, pravda, spravedlnost, láska k bližnímu; nedovolíme si žádných lživých přechodů ke starým ideálům, jsme ze zásady nepřáteli všeho, co by v nás mohlo prostředkovati a míchati, nepřáteli každé nynější víry a křesťanskosti, nepřáteli polovičatosti každé romantiky a každého vlastenectví ... v nás immoralistech a bezbožcích ode dneška dokonává se — chcete-li pro to formuli — samozrušení morálky.« (Předml. str 9.) »Mluviti o právu a neprávu« — dí — »postrádá všeho smyslu, neboť přirozeně nemůže býti ublížení, znásilnění, vykořisťování, zničení ničím nespravedlivým, pokud život v podstatě, totiž ve svých základních funkcích působí, že ubližuje, znásilňuje, vykořisťuje a ničí, takže bez této povahy ani mysliti se nedá.« (»Genealogie der Moral,« str. 66.)

Jest na bíle dni, že v období tomto nevědecká frivolita Nietzschova již vysokého stupně dosáhla. Co zde uvedeno jako faktum, mohlo by se vyskytnouti jen u člověka zcela zvrhlého, u něhož i hlas zákona přirozeného úplně byl umlčen. Nietzsche neuvádí dokladů, mluví všeobecně. Nedostávalo se mu také dostatečné zkušenosti společenské, aby takové úsudky pronášeti mohl, neboť se lidí stranil. Nelze tedy předpokládati, leč že odhalil své vlastní zkažené nitro. »Jest to zrovna zahanbující, že by z těchto všeobecnin, jakoby z methodického důkazu a z jednotlivých exaktních dokladů měla se snad dovoditi zcela nová morálka« — praví protestant Achelis. [1])

A Nietzsche ji v období třetím činnosti své, v době »nadčlověctví«, z uvedeného předpokladu subjektivního přece odvozuje.

Podstata života záleží prý ve vůli k moci (»Wille zur Macht«). Člověku není setrvati na nynějším stupni kultury, nýbrž jako se z neorganických bytostí vyvinuly organické, jako z rostlin vzniklo zvíře a ze

[1]) Dr. Th. Achelis, l. c., str. 23.

zvířete člověk, tak musí i z obyčejného člověka utvořiti se »člověk vyšší« a z něho opět »nadčlověk«. U lidí vyšších má na místo Boha vstoupiti »nadčlověk«. »Nuže, vyšší vy lidé« — dí Nietzsche — »Bůh zemřel: A taková buď vůle naše: nechť žije nadčlověk.« (»Tak vece Zarathustra,« str. 12. násl.)

Jako bude »nadčlověk« povznesen nad kulturu přítomnou, tak bude i epocha jeho epochou nadmorální. Již nyní jest prý lidem vyšším epochu tuto zahájiti. Epocha morální byla prý epochou »morálky pánův« a »morálky otroků«. Vznešený druh lidí pokládá sebe sama za určujícího cenu, i nemá zapotřebí, aby hledal u někoho jiného schválení svého úsudku: on soudí: »co mně škodí, to jest samo o sobě škodlivým«; jest o sobě sám přesvědčen, že on to jest, jenž věcem vůbec teprve cti dodává; on jest tvůrcem cen. Vše, co na sobě zná, ctí. Taková morálka jest oslavou sebe sama.« (»Jenseits,« str. 231 a násl.) Jinak jest tomu u morálky otroků. Když znásilnění, utlačovaní, trpící, nesvobodní a unavení moralisují: tu vzniká z toho pessimistická nedůvěra k veškerému stavu lidstva a snad i odsouzení člověka i s jeho stavem. Dle morálky otrocké jest ten, kdo vzbuzuje bázeň, »zlým«; dle morálky panské jest však »dobrým« právě ten, kdo strach vzbuzuje a vzbuditi chce, kdežto »zlým« člověkem jmín jest ten, kdo jest hoden pohrdání.

Původně byla dle Nietzsche pouze »morálka panská«, t. j. morálka vznešených, mocných, vítězů, udatných. »Dobrý« jest dle této morálky tolik, jako statečný, srdnatý; »zlý« tolik, jako zbabělý. Teprve reakcí proti morálce panské vznikla prý morálka otrocká: »vzbouřením otroků v morálce«, již započali prý židé a v které prý pokračovalo křesťanství, takže »morálka otroků« dobyla rozšířením křesťanství ve světě vítězství nad »morálkou pánův«. Pokud prý Řím ovládán byl morálkou pánův, byl velikým a mocným; když však křesťanství v Římě zvítězilo a jej »jedem« svým otrávilo, mizela také jeho moc. Renaissance chtěla se vrátiti k starým hodnotám, k morálce pánů; tu přišel Luther, jenž způsobil v církvi vzbouření otroků. —

I táže se Nietzsche: »Jest dnes ještě »morálka otrocká« oprávněna a lze ji schvalovati?« A odpovídá rozhodně, že »nikoli«, poněvadž prý se s podstatou zdravého života neshoduje, ano prý jí dokonce odporuje. Zdravý život co do své podstaty není prý nic jiného, leč »vůle k moci«, t. j. snaha po největším možném rozvoji a vzrůstu sil, a proto musí prý také vzhledem k člověku platiti jako obecná nejvyšší maxima pravé morálky zásada: Dobrým jest vše, co lidský život podporuje, sílí a povznáší; zavržení hodným nebo-li špatným naproti tomu jest vše, co lidský život poškozuje, oslabuje a snižuje.[1])

Nietzsche byl veskrze atheistou: »Oddán celou duší naprostému, upřímnému atheismu, jenž není snad ve sporu se svým ideálem, nýbrž onomu atheismu, jenž jest poslední fásí svého vývoje, úctyplnou prý katastrofou dvoutisícileté kázně pro pravdu, jež si na závěrku lež u víře v Boha zakazuje.« (Genealogie d. Moral, str. 179.)

»I nemůže tento kousavý skepticismus a úmyslné zezvíření všeho organického, kulturně-historického vývoje k ničemu jinému vésti, leč ke hrubému nihilismu a anarchismu, jenž ovšem nikterak není novým aneb původním« — praví o Nietzschovi Achelis.[2])

A dále: »Ona autonomní, vší mravnosti prý prostá disposice a pravomoc suverenního individua, jež často tak ráda bývá oproti zlehčenému asketickému ideálu stavěna, pozůstává v té opovržení nejhodnější zásadě: Nic není pravda, vše jest dovoleno!«

»V Nietzschově názoru světovém vidíme dokončenou anarchii myšlení, úplný úpadek filosofického vědomí, obzvláště ale nevázanost a nestydatost citu, jenž není více vázán žádnými mravními závazky.«[3])

»Filosofii moderní zakončil jako fin de siècle' Bedřich Nietzsche, jenž holduje »aristokraticko-anarchistickému individualismu«, praví B. Kirchner,

---

[1]) Dr. Ant. Podlaha, l. c. 90—91.
[2]) »Friedr. Nietzsche«, str. 29.
[3]) Achelis, l. c., str. 30—34.

»a pocit, jenž se nás při čtení dějin filosofie zmocňuje, jest resignace.« [1]) Jest prý charakteristickým, že jsou *Ibsen* a *Tolstoj* vrstevníky Nietzschovými. A přece prý není příčiny zoufati, ale kráčeti střední cestou mezi naprostým idealismem a hrubým materialismem. Která jest to cesta? Kirchner, zapřisáhlý nepřítel filosofie aristotelicko-thomistické, ponechává její vynalezení proudu času. My však tvrdíme, že na troskách filosofie moderní jen filosofie křesťanská dovede opět duchy uklidniti a lidstvo k výši osvětové povznésti.

ČÁST TŘETÍ

Novější filosofie křesťanská.

Kdežto filosofie moderní čím dále tím více ztrácela se v abstrakcích, aneb do strohého zabředala materialismu, šířily se v církvi katolické snahy po obnově filosofie staré. Nesly se však snahy ty směry různými. Někteří filosofové přidrželi se více školy Cartesiovy, ale změnili nauku o vrozených ideách v ten rozum, že tvrdili, že tyto nejsou dány člověku zároveň s přirozeností, nýbrž že na ně v Bohu činně nazíráme: ontologismus. Jiní zavrhovali oproti racionalismu spekulaci rozumovou a dovozovali všeliké poznání z prvotního zjevení: tradicionalismus. Třetí směr zastupují ti, kteří přijali za své moderní názory německých škol idealistických a užívali jich k vysvětlení tajemství křesťanských, aby ukázali, že zjevení rozumu neodporuje, a že rozum kdys všechny pravdy božské bude moci pochopiti a vysvětliti: semiracionalismus. Konečně byli a jsou učenci, již na základě klassické filosofie řecké a na základě filosofie patristické a scholastické snaží se filosofii obnoviti, přijímajíce z filosofie souvěké prvky a vymoženosti zdůvodněné, jež neodporují pravdě zjevené: filosofie křesťanská obnovená.

---

[1]) »Geschichte der Philosophie«, str. 427.

35. Ontologismus.

Již ve starověku učil Platon, že duše ve stavu praeexistence, dříve ještě, než se svými těly se spojily, na božské idey neprostředně patřily. Theorii Platonovu ve středověku dále vyvíjeli Jindřich Gentský a Marsilius Ficinus. V úplnou soustavu uvedli později nauku ontologickou Malebranche, Maret, Gratry a Ubaghs ve Francii a Belgii, Rosmini, Gioberti a Gerdil v Italii.

A) *Mikuláš Malebranche* (1638—1715) narodil se v Paříži a byl od narození zdraví chatrného. Jsa zkřivením páteře co do zevnějšku znetvořen, vyhýbal se společnosti, studoval napřed theologii na pařížské Sorbonně a stal se po té knězem oratoriánem v Paříži, kdež i členem akademie zvolen byl. Náhodou dostal se mu do rukou Cartesiův spis »de homine«, jehož četbou jsa povzbuzen, deset let studiem filosofie Descartovy se zanášel. Vydal hlavní díla: »Pojednání o pravdě« (»Réchérche de la vérité«, 1675) a »Úvod do metafysiky a náboženství« (Entretiens sur la métaphysique et sur la réligion«, 1688) a jiné spisy obsahu filosoficko-náboženského. Cartesiův přívrženec, jansenista *Arnauld*, odporoval jeho názorům, z čehož vzešlo několik spisů polemických.

a) Malebranche vychází od zásady Cartesiovy, že jest sebevědomí základem všeho poznání. Dle něho není žádného neprostředního poznání mimo poznání své vlastní úsoby v sebevědomí; vše ostatní poznáváme jen prostředečně skrze idey, jež jsou v nás něco věcného.

Idey nepocházejí prý ze zkušenosti, poněvadž smysly poučují nás o předmětech jen dle poměrů, v jakých jsou tyto k tělu našemu. Nejsou nám také vrozeny, aniž od nás samých vytvořeny, poněvadž jsou vznešenější než tělesa, jež přece vytvořiti nejsme s to. Může tedy prý původ ideí jen tak vysvětlen býti, že na ně neprostředně v Bohu nazíráme.

Bůh jsa bytostí nekonečnou, obsahuje v sobě idey všech věcí, poněvadž všechna konečná a nahodilá jestota jest jen údělem a účastí bytosti nekonečné —

Boha. Bůh jest proto duchu našemu vždy vnitrně a neprostředně přítomen, jsa všeobecným sluncem a rozumem duchů. Patříce na Boha, poznáváme v něm zároveň idey všech věcí; ne jako bychom snad poznávali Boha, jak v sobě jest, nýbrž jen ve vztahu a poměru k věcem, jichž idey v Bohu vidíme. Poznání toto podmíněno jest naší pozorností, jež jest takřka modlitbou duše k Bohu vyslanou, aby jí nějakou zvláštní ideu zjevil.

Ke vzbuzení pozornosti potřebí jest smyslového poznání, jež není než příležitostnou příčinou, aby se pozornost naše k nazírání na idey božské přiměřeně k názoru smyslnému obrátila. Nepoznáváme tedy smyslných věcí v sobě, nýbrž jen v jejich ideách v Bohu obsažených.

Jak ale přesvědčujeme se o skutečné existenci věcí mimo nás? Malebranche odpovídá, že nezbývá, leč vzíti útočiště ke zjevení Božímu, jímž Bůh mimořádně a nadpřirozeně oznámil, že předmětenstvo mimo nás existuje.

b) Ve filosofii přírody a v duševědě hájí Malebranche okkasionalismus, dle něhož jest Bůh jedinou příčinou účinnou, kdežto ostatní příčiny druhotné, jako: síly přírodní, tělo a duše, nejsou než příležitostí, aby Bůh přiměřený úkon způsobil. I vzájemný poměr duše k tělu a na obrat jest jen účinkem Božím dle zákona příčin příležitostných. V duchu lidském tedy ani vjem ani představa činností vlastní povstati nemůže. Z toho plyne, že i vůle lidská není než účinkem Božím v nás.

Přece ale snaží se Malebranche svobodu vůle lidské uhájiti. Praví, že přirozená náklonnost člověka k dobrému jest nepřemožitelna; co se ale týče jednotlivých dober, tu prý chová se vůle sama o sobě lhostejně a bývá určována rozumem, jenž pudí, aby se nesla vždy k dobru vyššímu; ale vůle může prý svolení zdržeti, čímž rozum nucen jest po jiných důvodech se ohlížeti, jež pak dobro, dříve za vyšší považované, nižším býti ukazují; aneb může rozum od pojímání jednoho dobra odvrátiti a k druhému obrátiti, čímž se její svoboda jeví. Jest tu ovšem lo-

gický spor; neboť působí-li vše Bůh, a nemá-li vůle žádné vlastní činnosti, pak nelze ani pochopiti, jak by při představování vyššího dobra, jež se také Bohem děje, mohla svolení své zdržeti.

Nemenší spor nachází se u Malebranchovu vysvětlení mravního zla. Zlý čin není prý žádným činem, nýbrž jen opomenutím dobra pravého, jež nám bylo hledati. Hřešiti není prý než nečiniti, co jsme činiti mohli a měli. »Zajisté« — praví Stoeckl — »velmi podivný výměr pojmu zla.« [1])

Byl to jen výměr z nouze, neboť Malebranche dobře vycítil, že, nepřísluší-li vůli žádná samostatná činnost, i konání zlé rovně jako dobré bylo by Bohu připisovati.

V nauce o stvoření byl Malebranche zastáncem optimismu; učilť, že Bůh stvořiv svět musil v něm hledati co možno největší své oslavení a proto musil také svět nejlepší a nejdokonalejší stvořiti.

Ontologistickými názory o poznání Boha zabýval se:

B) Abbé *Maret*, narozen r. 1805, jenž studovav v semináři v Issy, r. 1830 na kněze vysvěcen byl, po té pak učitelem na Sorbonně a biskupem jmenován jest. Napsal spis o »pantheismu« (»Essai sur le pantheisme«), dále apologii křesťanskou (»Theodicée chrétienne) a dílo »filosofie a náboženství« (»Philosophie et religion«).

Maret předpokládá v rozumu lidském ideu Boží, jež prý se zakládá na původním a přirozeném sdělení (communication divine), neboť by jinak nebylo možno tuto ideu nekonečna dovoditi, poněvadž nekonečno není v konečném obsaženo a proto ani indukcí z něho dovozeno býti nemůže. Přirozené ono sdělení jest prý vnitrným osvícením, bleskem, jenž se duše doteknul a ideu nekonečna v nás zplodil. K vývoji této idey v našem vědomí jest sice potřebí slova a vyučování, ale tyto příčiny ji nikterak nepůsobí, nýbrž ji v rozumu našem předpokládají. Bez této idey nemohli bychom vůbec ani mysliti, ani mluviti. Tvrdíme-li něco, užíváme vždy slůvka »jest«. Idea je-

[1]) Stoeckl: »Geschichte d. Philosophie«, II., str. 154.

stoty jest tedy ve všech našich myšlenkách, ve všech našich soudech. Idea pak jestoty všeobecné není než idea Boží.

Podobně vedli sobě dva kněží Gratry a Ubaghs.

C) P. *Gratry* (1805—1872) narodil se v Lille a stal se po výtečně dokonaných studiích knězem oratoriánským. Ze spisů jeho vyniká dílo o »poznání Boha« (»de la connaissance de Dieu«).

Gratry rozeznává u pochodu při poznávání Boha dvojí cestu, a to syllogistickou a dialektickou. Syllogisticky soudíme z konečného na nekonečné; dialekticky rušíme v myšlení to, co věci vtomně omezuje, a docházíme tak bez všelikého prostředí idey nekonečna. Jen touto dialektickou cestou překročujeme skutečně propast, jež tkví mezi konečnem a nekonečnem, a povznášíme se k idei Boha. Tato dialektická indukce jest pak zároveň důkazem o jsoucnosti Boží, neboť jako naše představy věcí konečných, od nichž započínáme, objektivně skutečnými jsou, tak musí i jestota Boží, k níž se neseme, býti skutečnou. Aby však duch lidský k idei Boží tímto způsobem povznésti se mohl, potřebí jest »smyslu božského«, »smyslu pro nekonečno«, jenž bytuje v každé duši a jímž Bůh sám duši k sobě přitahuje. Tento »smysl božský« používá pak věcí konečných jen k tomu, aby ideu nekonečného vyvodil a ozřejmil.

Tážeme-li se, co vlastně onen »božský smysl« jest, odpovídá Gratry, že jest to rozum Boží, ono »světlo«, jež nás osvěcuje, takže pak člověku dvojí rozum lišiti jest, a to rozum Boží a vlastní rozum lidský; život duše není prý než ustavičný boj rozumu lidského s rozumem Božím, kterýžto poslední snaží se duši přivésti na cestu pravou, kdežto ale rozum lidský od pravé cesty se uchyluje, poněvadž jej smyslnost a pýcha zaslepují.

Kazimír Ubaghs, professor filosofie v Luvani, tvrdil pak zřejmě, že nám idea nekonečného jest vrozena, poněvadž, kdyby tomu tak nebylo, pak by vůbec nemožno bylo ji vyvoditi. Ať prý hromadíme konečno, jak chceme, nikdy nepovede nás k neko-

nečnu. Ano, není prý ani konečno pro nás poznatelno jinak, leč když předpokládáme ideu nekonečna; neboť konečno u porovnání s nekonečnem jest jen pojmem negativním; negativní pak může jen positivním poznáno býti.

V Italii šířil ontologismus

D) *Antonín Rosmini Serbati* (1797—1855). Pocházel ze vznešené rodiny benátské a narodil se v Roveredo. Jsa zbožně vychován, věnoval se stavu kněžskému, nepřestal se však zanášeti studiemi filosofickými a založil i kongregaci za účelem vyučování a ošetřování nemocných. Roku 1830 vydal hlavní své dílo: »Nový důkaz o původu ideí« (»Nuovo saggio sull'origine delle idee«). Spisy jeho obsahují 30 svazků. Čelný mezi nimi jest též »Obnovení filosofie v Italii« (»Il rinnovamente della filosofia in Italia« 1836), v němž usiloval o založení vlašské filosofie národnostní. Roku 1848 zapletl se do tehdejších proudů politických, následkem čehož byl od dvora papežského vypovězen. Odebral se do Stresy v Horní Italii, kdež v domě své kongregace až do smrti prodléval.

Rosmini učil, že jest idea jestoty všem věcem společna a že jest v jednotlivých věcech více aneb méně určena, kdežto sama v sobě jest úplně neurčita. Je li idea zcela určena, takže všechny určující momenty při ní nacházíme, zoveme ji srostitou, jinak odtažitou.

Idea jestoty jest vrozena, neboť obsah této idey jest jestota všeobecná, kterou nelze pojímati jako jestotu skutečnou, poněvadž vše skutečné jest určito. Jsouc ale jestota všeobecnou, jest také nutnou, nekonečnou a věčnou; nemůže tedy čerpána býti ze zkušenosti, poněvadž se tato odnáší vždy jen k tomu, co jest jedinečno, nahodilo a konečno. Jest nám ji proto pojímati jako něco odtažitého, což nemůže než nám býti od počátku vrozeno. O tom poučuje prý nás i každý soud, neboť pojem výrokový jest vždy všeobecný; abychom jej však abstrakcí utvořiti mohli, potřebí jest nového soudu, neboť nelze jinak podstatné znaky věci rozeznávati, abstrahovati a v pojem slou-

čiti. U tohoto soudu pak jest pojem výrokový opět všeobecný, a potřebí jest jej soudem utvořiti. Abychom nedostali se do nekonečna, nutno prý přijati všeobecnou ideu, kterou neodvozujeme abstrakcí, nýbrž která již předem dána či vrozena jest. Tato idea jest idea jestoty, skrze niž všechny ostatní idey mohou býti utvořeny. Jest to ono »světlo rozumové«, jímž poznáváme.

Ku procesu poznávacímu jest mimo ideu jestoty potřeba ještě zkušenosti, čití. Povstalo-li ve smyslech čití, vnímáme předmět jen smyslně, aby ale pojat byl rozumově, používáme vtomné idey jestoty a soudíme potichu, že předmět, jenž na smysly působí, existuje. To pak jest vnímání rozumové. Neděje se jinak, leč že použitím vrozené idey jestoty vjem smyslný zpředmětňujeme, soudíce potichu: to, co smysly postřehuji, skutečně jestuje.

Můžeme ale i dále odezírati od konkretné existence předmětu a mysliti si předmět jen možným, čímž se k idei předmětu povznášíme. To nazývá Rosmini universalisací. Nicméně i tu myslíme ještě vždy na určitý předmět, ač obecný. Když ale odezíráme ještě ode všech vlastností, jež předmět jedinečně určují, a podržíme-li jen znaky, jež podstatu determinují, pak vzniká idea abstraktní předmětu toho. I nejsou všechny srostité, druhové a rodové idey v pravdě prý ničím jiným, leč ideou jestoty, jež se na základě čití úkonem myšlení v rozličné zvláštní idey vytvářila.

»Jest na bíle dni, že tu jednoduché pochody v myšlení lidském vykládají se způsobem, že se konečně při tolikém vysvětlování stávají zcela nesrozumitelnými. A to vše na základě idey, o které nikdo neví, co s ní má počíti; neboť všeobecná idea jestoty, která nebyla abstrahována, nýbrž která již sama v sobě jest abstraktní, a jakožto abstraktní nám prý jest vrozena, jest ve skutečnosti něco, co se všelikému porozumění vymyká« — praví o nauce Rosminiově A. Stoeckl.[1])

---

[1]) A. Stoeckl: »Geschichte der Philosophie«, II., str. 414.

Krajanem Rosminiovým byl

E) *Vincenzo Gioberti* (1801—1852), jenž pocházeje z chudé rodiny Turinské, věnoval se studiu theologie a stal se knězem, ale byv zapleten do národnostních agitací mladovlašských, byl r. 1833 jako revolucionář vypovězen. I odebral se do Brusselu, kdež po 15 let filosofii na soukromém ústavě vyučoval. V tuto dobu spadají jeho hlavní spisy: »Theorie nadpřirozeného« (»Theorica del sovranaturale« 1833), »Úvod do studia filosofie« (»Introduzione allo studio della filosofia,« 1839) a »O filosofických bludech Antonína Rosmini« (»Degli errori filosofici di Ant. Rosmini,« 1841). Roku 1848 vrátil se Gioberti zase do Italie, súčastnil se horlivě života politického a stal se ministrem. Po bitvě u Novary utekl do Paříže a žil tam až do smrti.

Abstraktní jestotu Rosminiovu zavrhoval. Ovšem musí prý filosofie vycházeti od jednoho prvního principu, ale toto primum philosophicum nesmí býti jestotou abstraktní, nýbrž reální, a to nikoli pouze relativní, nýbrž jestotou absolutní. Toť základní myšlenka soustavy Giobertovy, již pak dále následovně rozvedl:

a) Naše poznání může býti jen tehdy pravdivé a dokonalé, když se řád našeho poznání, či řád psychologický, srovnává s řádem jestoty, či s řádem ontologickým, neboť jen v tomto případě může býti úplný souhlas myšlení a bytí, a jen tak můžeme věci v pravdě poznávati z jejich příčin. Jako jest Bůh v řádu jestoty prvním principem, a vše ostatní teprve od něho pochází, tak musí i v řádu našeho poznání býti Bůh prvým poznaným a všecky ostatní poznatky mohou teprve následovati po poznání Boha, jsouce poznáním tímto podmíněny. Jest tedy »primum psychologicum« totožno s »primum ontologicum«, a obojí dohromady tvoří tak zvané »primum philosophicum«.

b) Je-li ale Bůh prvým, co poznáváme, pak nemůže toto poznání býti nabyto či odvozeno, nýbrž musí býti neprostřední, intuitivní. Duch lidský nazírá od prvopočátku na Boha, jenž jest v něm přítomen svou jestotou, nikoli však jako subjektivní

forma, jež by viděné pouze představovala. Idea Boží není vrozena; Bůh sám jest v duchu lidském přítomen.

Poznání jest dvojí: přímé a zpětné (reflexní), dle toho, jak buď předmět jen jednoduše vnímáme, nebo se k němu, když jsme jej byli postřehli, obracíme, abychom o něm uvažovali a si jej ozřejmili. Prvotní intuice božské jestoty má ráz přímého poznání, jež jest ještě neurčito a zmateno. Aby bylo zřejmo, potřebí jest poznání reflexivního pomocí smyslných obrazů, čímž se utváří idea intuitivní v pojem pevný a jasný. K tomu pak dopomáhá jakožto nutný prostředek slovo, řeč.

V prvotní intuici absolutna jest obsažen zároveň ontologický princip, že jestota absolutní nutně existuje. Soud tento nepronáší vlastně duch lidský, nýbrž Absolutno samo v intuici mluví tak k duchu lidskému, jenž projevuje soud: »Absolutno nutně existuje«, opakuje jen, co Bůh bezprostředně k němu mluví. a tvoří tímto soudem první článek v pochodu filosofickém. Zakládá se tedy filosofie na zjevení Božím a není vlastně leč pokračování a opakování filosofie božské.

c) V intuici nazíráme na Boha jako na bytost konkretní, či jak skutečně jest. Jest pak Bůh konkretně pojat stvořitelem jestot od sebe různých. I nazíráme na něho v intuici v tomto smyslu. Dle toho obsahuje intuice: 1. nazírání na Absolutno v sobě, 2. nazírání na svobodný úkon stvoření, jímž skýtá Absolutno jsoucnost ostatním od sebe různým bytostem, a 3. konečně nazírání na stvořené bytosti samy. Z toho plyne, že jest naše poznání věcí stvořených podmíněno nazíráním na stvořitelský úkon v Bohu, na němž existence jejich závisí, či že základem vší vědy jest zásada: »Nadjestota stvoří jsoucnosti« (»L'Ente crea le esistenze«).

Ačkoliv jest poznání Boží podmínkou poznání věcí ostatních, neodvozujeme přece bytnosti věcí z bytosti Boží, či nechápeme věcí z bytnosti Boží, nýbrž Bůh dává nám je poznati stvořitelským úkonem svým, a to jen potud, pokud se nám úkon ten nazíráním vůbec zjevuje. Jako pak bytosti Boží nikdy dokonale

nepochopíme, tak nemůžeme i nejvnitrnější podstaty věcí stvořených dokonale poznati.

»Gioberti nazval tuto svoji theorii »ontologismem«, poněvadž vycházejíc od prvotní jestoty, sestupuje k poznání jestoty relativní, oproti »psychologismu«, jenž vycházeje od věcí stvořených a od úsoby, usuzováním povznáší se k Bohu. Tím ale převrátil přirozený poměr; pochod lidského poznání učinil rovnoběžným pochodu poznání božského; to však jest nepřípustno. I stává se celá jeho nauka řetězem nejpodivnějších domněnek, jež znějí zcela cize a dobrodružně a všelikého rozumového odůvodnění postrádají.[1])

Toť hlavní zastáncové ontologismu! Nauka sama odporuje předně našemu sebevědomí, jež o nějakém neprostředním nazírání na Boha ničeho neví. Odporuje dále sama sobě, tvrdíc, že na božskou jestotu a na božské vlastnosti, ale nikoli na božskou bytnost nazíráme; neboť Bůh jest naprosto jednoduchý a není v něm žádného věcného rozdílu mezi jestotou a bytností, mezi bytností a vlastnostmi.[2])

Jak by bylo dále možno vysvětliti, že, když nazíráme neprostředně na Boha jako Stvořitele, přece stvoření světa od mnohých bylo a bývá v pochybnost bráno? Nepřispívají-li smyslové poznání nijak k vznikání a utváření se poznání rozumového, pak jest také nepochopitelno, jak bychom mohli býti smyslovou postřehou pohnuti, abychom jí odpovídající ideu v Bohu viděli. Ostatně ruší theorie tato podstatný rozdíl mezi přirozeným, usuzováním odvozeným poznáním a mezi nadpřirozeným, neprostředním poznáním Božím, jak tomu zjevení křesťanské učí.[3])

36. Traditionalismus.

Kdežto filosofie protikřesťanská, zvláště ve Francii, rozum za zdroj všelikého poznání a všeliké pravdy

[1]) A. Stoeckl: »Geschichte der Philosophie,« II., str. 417.

[2]) Dr. Jos. Pospíšil: »Filosofie dle zásad sv. Tomáše Akv.,« I., str. 265.

[3]) Dr. Virg. Grimmich: »Lehrbuch der theoretischen Philosophie,« str. 121.

pyšně byla prohlásila, kladli někteří z filosofů směru křesťanského zase tak velikou váhu na nutnost božského zjevení a víry ku poznání pravdy přirozené, že upírali rozumu lidskému vůbec schopnost dojíti vlastním přemítáním ku poznání jakékoli pravdy. Směr tento zavládl zvláště ve Francii a nazván byl traditionalismem. Hlavní původci jeho byli Bonald, Lamennais, Bautain a Bonnetty.

A) *Gabriel Ambrož hrabě de Bonald* (1754—1840) pocházel ze staré, vznešené rodiny šlechtické. V době revoluce odebral se do Heidelberku, vrátil se ale roku 1797 tajně zpět do Paříže, až mu za Napoleona dovoleno bylo opět správy statků svých se ujati. Zde napsal r. 1817 hlavní dílo své: »Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales« (»Filosofické úvahy o prvních předmětech poznání mravního,« 2 svazky). Později stal se pairem, ale zažádal v revoluci červencové za propuštění a žil po té až do smrti na statcích svých.

Dle Bonalda jest řeč nutným prostředkem k všeliké intellektuelní činnosti a také prostředkem pro každou existenci mravní. Jako byla látka na počátku »pusta a prázdna«, až ji slovo Boží ze stavu chaotického vyvedlo, tak jest duch »pustý a prázdný«; neexistuje ani pro jiné, ani pro sebe, dokud nepoznal slova, jež mu otevírá svět intellektuální a učí jej poznati vlastní myšlenky. Bez řeči není žádného myšlení, žádného poznání!

Slovo však netvoří myšlenek v duši, nýbrž je jenom probouzí; musejí tedy býti myšlenky ty vrozeny. Jelikož tedy myšlení na řeči závisí, nemohl člověk řeč sám vynalézti, poněvadž k tomu myšlení potřebí jest, nýbrž mohl ji obdržeti jen od Boha. Obdržel-li ale člověk od Boha řeč, pak obdržel od něho i její obsah, totiž představy a pravdy, jež řeč vyjadřuje. S řečí obdržel první člověk od Boha prvotní zjevení, a touže řečí tedy zároveň i všeobecné mravní, náboženské a společenské pravdy, které se pak jako majetek lidského pokolení ústním podáním, vyučováním, dále sdělovaly. V tomto smyslu jest všeliké po-

znání prý podmíněno ústním podáním, tradicí; odtud traditionalismus.

Jest tedy prvotní božské zjevení, jež Bůh pokolení lidskému sdělil a jež mluvou se rozšiřuje, věrou přijati, a pak teprve upotřebiti v rozličných směrech života mravního, což jest úkolem filosofie. Bez víry nemá filosofie základu; nemůžeť bez ní pochodu zpytného ani započíti, tím méně pak nějakého úspěchu dosíci.

Právem namítá tu J. Kleutgen: »Slovo, jež slyšíme, může jen tenkráte poskytnouti nám myšlenku, je-li pro nás skutečně slovem, a nikoli jen zvukem; to jest, když chápeme, co znamená. Jest však nemožno jeho význam pochopiti, dokud nemáme o věci, již značí, představy. Kdyby dítě věc, jež se mu ukazuje a pojmenuje, ještě nebylo si duševně představilo, nemohlo by ani slovo v něm jiné představy, leč smyslné jako u zvířat, vzbuditi. Ale právě, že již počalo o věci přemýšleti, spojuje se zvukem, jímž se mu věc naznačuje, pojem; a jen tak stává se mu zvuk slovem.« [1]) Proto musí začátek myšlení nezbytně před řečí předcházeti. Slovo řeči cizí, o němž nevíme, co znamená, způsobí sice v člověku představu samo o sobě, jakožto o zvuku artikulovaném, nikdy však nevštípí mu pojmu samo sebou. [2])

B) *Felicitas de la Mennais* (Lamennais 1781—1854) narodil se synem bohatého kupce v Bretagni a věnoval se horlivě studiu theologie, načež byl r. 1817 na kněze vysvěcen. Již v letech následujících (1818 - 1828) vydal svoje hlavní dílo: »Essai sur l'indifférence en matière de religion« (Úvahy o nelišnosti v oboru náboženství), v němž traditionalismus hájil. Dílo velmi se rozšířilo, i vydal se r. 1828 do Říma, aby tam nauku svou vyložil; ale zklamal se velmi, neboť Řím nesouhlasil ani s jeho názory filosofickými, ani s politickými. Po té uchýlil se Lamennais do ústraní na svůj venkovský statek v Bretagni a jal se s *Lacordairem* a hrabětem *Montalembertem*

---

[1]) J. Kleutgen: »Philosophie der Vorzeit,« 2. vyd., I., 75.
[2]) Dr. Pospíšil, l. c., str. 272—273.

vydávati náboženský časopis »L'avenir«, v němž hájil úplné odloučení státu od církve. Když papež Řehoř XVI. roku 1832 tyto výstřední názory zavrhl, přestal sice Lamennais časopis zmíněný vydávati, ale pokročil v bludech svých až k emanatismu a neodvolav nauky své, s církví nesmířen zemřel.

Lamennais tvrdil, že jednotlivý rozum úplně neschopen jest, aby pravdu nalezl a o ní se s jistotou přesvědčil; neboť smyslová zkušenost nikterak prý mu k tomu nenapomáhá, poněvadž nevíme, jaký jest poměr našeho čití k věcem; evidence pak může býti illusí subjektivní. Ba ani rozumování k tomu nevede, jak z mínění filosofů sobě odporujících vidno jest.

Jest se nám tedy utíkati k jinému prostředku, abychom pravdu jistě poznali; tímto prostředkem jest víra. Jest v nás mnoho pravd, jichž se neochvějně přidržujeme, v něž pevně a nutně věříme. Věříme na př., že existujeme, že cítíme, myslíme, že jsou tělesa, jež opatřena jsou určitými vlastnostmi atd. Věřiti jest však něco za pravdu míti pro svědectví nějaké autority Touto autoritou jest společnost lidská. V čem tedy společnost lidská souhlasí, majíc to za pravdu, to můžeme i my důvodně za pravdu přijati, a také to přijímáme.

Proto jest kriteriem pravdy a důvodem jistoty souhlas všech lidí v nějaké pravdě, sensus communis (consentement commun) Na tomto souhlasu jest zkoušeti všechny i vědecké pravdy, poněvadž souhlasem tím projevuje se všeobecný rozum lidský (la raison général), jenž jest pravidlem a normou nezvratnou rozumu jednotlivého.

Bůh zjevil prvnímu člověku skrze slovo pravdy, jež pak tokem času tradicí přešly na veškero pokolení lidské a staly se tak obsahem rozumu všeobecného. Tkví tedy autorita tohoto rozumu v nejzazších důsledcích v autoritě Boží; odtud také důvod, proč souhlas všech lidí míti jest za známku pravdy neklamné a princip jistoty nezdolné

»Různí li se rozum všeobecný od rozumů jednotlivých, pak není jejich souhrnem, nýbrž něčím od nich věcně rozdílným. Není-li ale pouhou fikcí, pak

nemůže býti leč s rozumem božským za jedno, což jest již světový názor pantheistický«, praví o této soustavě Stoeckl.[1])

C) Traditionalismus, jak jej hájil Lamennais, nedal se udržeti, a proto snažili se někteří traditionalisté více přizvukovati zjevení Boží samo o sobě, prohlašujíce je za jediný pramen všeho poznání. Vynikli v ohledu tom *Augustus Bonnetty* (1798—1879) ve svých »Annales de philosophie chrétienne« a *Ventura*; obzvláště ale původce tohoto směru

Ludvík Evžen Bautain (1795—1867), professor ve Štrassburku a s počátku přivrženec *Cousinův*, jenž ale záhy změniv svůj názor světový, stal se knězem a přidal se k traditionalistům. Názory své uložil ve spise: »De l'enseignement de la philosophie en France au 19me siècle«, jenž ale vzbudil odpor u autority církevní, takže Bautain názory tyto odvolal.

Bautain obviňoval školy, jež pěstily směr scholasticko-filosofický, z racionalismu; ale rovněž činil i vůči Lamennaiovi, pravě, že jeho raison générale nevede leč k zbožňování rozumu. Ovšem musí, praví Bautain, víra býti základem našeho poznání, ale nikoli víra, jež spočívá na neomylné autoritě Boží.

Pravdy, jež nám Bůh zjevil, nacházejí se sice i ve všeobecné tradici pokolení lidského, ale byly prý časem až k nepoznání promíchány domněnkami a bludy lidskými. A proto jest přidržeti se Písem svatých starého a nového zákona a církevní tradice jako jediného zdroje vší pravdy. Úkolem filosofie jest, nejvyšší své principy, základné to pravdy, z Písem svatých čerpati, a pak je dále vyvíjeti, upotřebujíc jich na jevy v životě lidském a v přírodě a zprostředkujíc rozumu evidenci toho, co před tím jen jednoduše věrou se pojímalo. Na filosofii jest, aby k tomu, čemu nás slovo Boží o člověku a o světě učí, v člověku a ve světě důkazy vyhledala, za kterýmž účelem upotřebiti jest všech prostředků poznání, jež Bůh člověku dal, a to: smyslů, rozumu, vnitřního smyslu. »Slovo Boží jest jakoby úrodný zárodek, jako idea

[1]) »Geschichte der Philosophie«, II. str. 395.

ploditelka, jež věrou zasazena bývá do duše naší, pak ale v duchu našem v širém okruhu sousledků se rozvíjí, čímž se zjevuje celé bohatství pravdy, jež v něm skryto jest.«

»Bautain nepřipisuje tedy rozumu žádných vlastních principů, od nichž započínaje by přemítáním k poznání pravdy postupovati mohl. Jeho úkolem jest prý jen vyvoditi důsledky z principů víry. Ale jak by to byl rozum s to, kdyby neměl vlastních principů, dle kterých by logickou tu operaci provedl? Jak by také mohl zprostředkovati evidenci pravd věroučných jinak, leč tím, že s jeho vlastními principy souhlasí?«[1])

Bonnetty a *Ventura* učili traditionalismu mírnějšímu. Dle nich může prý rozum lidský o sobě poznati s jistotou fysickou neb mravní nejen jednotlivé ale i všeobecné pravdy řádu smyslného. Avšak pravdy nadsmyslné, mravní a náboženské, jako ku př.: Bůh a jeho vlastnosti, člověk, jeho původ a určení, dále zákony občanského a domácího společenství, mohou prý míti důvodem jistoty jen tradici a prvotní božské zjevení; náš rozum jest s to, pravdy ty sledovati v jejich důsledcích a je tak upotřebiti na rozličné poměry životní.[2])

Leč i tento traditionalismus jest jednostranný a neodůvodněný, neboť vědomí nás poučuje, že všeobecně nutné poznání světa empirického či smyslného zprostředkuje i poznání pravd metafysických a náboženských.[3])

37. Semiracionalismus.

A) *František Baader* (1765—1841) navázal v názorech svých úplně na theosofické nauky Jakoba Böhma a působil nemálo na vývoj filosofie Schellingovy. Chtěl nauku křesťanskou, popředně katolicismus,

---

[1]) A. Stoeckl, »Geschichte der Philosophie«, II., str. 896.

[2]) A. Schmid, »Erkenntnislehre«, II., str. 366. P. Haffner, »Grundlinien d. Geschichte d. Philosophie« (Mohuč 1881) str. 1094.

[3]) Grimmich, l. c. 124.

filosoficky odůvodniti. Nebyl však katolíkem z přesvědčení, ale rozumářem; neboť předem obhajuje se, že chce zastávati se katolicismu, ale nikoli neomylnosti jeho představených. Různí katolicismus a papismus, a praví, že jest katolicismus silou papismu, papismus pak slabotou katolicismu. To s dostatek jeho orthodoxii charakterisuje.

Baader, jenž později povýšen byl do stavu šlechtického, studoval napřed lékařství, pak hornictví a filosofii v rodném městě svém Mnichově. Stal se tamtéž horním radou a členem akademie; přednášíval také na universitě o filosofii. Spisy jeho o 15 svazcích vydal Hoffmann v Lipsku r. 1850—1857. Pozoruhodny jsou jeho »Vorlesungen über spekulative Dogmatik« (»Přednášky o spekulativní dogmatice«). Tresť nauky jeho jest:

Naše vědění není než účast na pravědění Božím; přijímání poznatků z pravědění Božího zoveme věrou. Víře předchází jakás nutkající touha, to, co nám víra skýtá, svobodně přijati; to pak jest vědění. Podmiňují se tedy víra a vědění navzájem.

Bez víry není žádné vědy spekulativní, každá věda jest vlastně vědou náboženskou. Úkolem člověka prý jest, aby si zjednával vždy větší porozumění pravd věroučných jich odůvodněním a výkladem, jich dalším vývojem a rozšířením, po případě očištěním. Není pravdy ukončené, jež by se dále nevyvíjela subjektivně a objektivně. I tajemství jest jen potud pravdou zahalenou, pokud jsme jí ještě nepronikli. I dogmata jsou vývoje schopna, a jest prý to úkolem filosofie, aby je časově vyvíjela a po případě přetvořovala, aby je proti mylné filosofii hájiti mohla. Proto jest napřed přednášeti vědy positivní a pak teprve filosofii. Filosofií má veškeren obsah náboženství ponenáhlu na vědu exaktní povýšen býti.

Dle těchto zásad vykládá též Baader veškera tajemství křesťanská. Trojice Boží není prý než vtomný pochod, jímž Bůh z nelišnosti přechází ve skutečné sebevědomí a se zpodstatňuje. Otec prý jako plodící jest věčná přirozenost v Bohu; Syn oproti tomu věčná moudrost, tedy jaksi to nejvniternější,

nejduchovější v Bohu; onť jest prý světlem, jež proniká temnotu věčné přirozenosti a tím podmiňuje skutečnost Boží jakožto ducha. Duch konečně jest zprostředkovaná jednota věčné přirozenosti a věčné moudrosti v Bohu; jestiť to projevená, aktuální, konkretní jednota Boží jakožto absolutního ducha sama se sebou. Nejsou si tedy osoby božské souřadny, nýbrž podřaděny; neboť nejsou než prvky rození života v Boha, při čemž jeden prvek druhý předpokládá a jeden druhému slouží.

Podobně vysvětluje Baader i stvoření. Duch Boží chová v sobě ideu všech stvořených věcí; idea tato však tíhne nutně k projevení se; k tomu ale potřebí jest věcného podkladu, na němž by se projevila, a tím jest věčná přirozenost v Bohu samém. Onať jest tím chaotickým ničím, z něhož slovem vše stvořeno bylo. Idea ta probíhá tedy při stvoření tři stupně: napřed jest němá, nehybna a neživa, jen jako v obraze se vznášející: pak stává se věcnou, živou ideou (slovem), a konečně slovem zevně vysloveným, v kterém stadiu jest stvořením dokonaným. Jako jest slovo různo od mluvícího, tak i svět od Boha, a přece, poněvadž není svět než pokračováním Boha v časné říši zjevování se, není ve světě místa, kde by Bůh nebyl. Zkrátka: Bůh jest sice ve své věčné skutečnosti transcendentním, tedy nad světem, ale přece zároveň i immanentní, pokud totiž jen touto immanencí Boží jakožto tvořícího ve vytvořeném skutečnost světa může býti umožněna a podmíněna.

Jako bylo v Bohu lišení přírody a ducha immanentní, tak nastalo i ve světě, jenž jest odleskem Božím, podobné lišení jakožto prvé narození. Druhé narození pozůstává ve spojení obou principů v jednotu; prostředkem k tomu jest pokušení. Veškero žití zakládá se na sporu, jehož se chce zbaviti; aby se ho zbavilo, musí přistoupiti pokušení, aby se mohlo rozhodnouti buď pro tu neb onu stranu sporu; buď připustiti, aby princip přirozený vládnul nad ideou, aneb aby se podrobil idei Boží. První jest zlo, druhé pak jest dobro, jak ve smyslu fysickém tak i mravním.

Bytost, která přemohla pokušení, súčastňuje se principu světla v Bohu a zprostředkuje jeho jevení v říši stvoření; která však bytost pokušení podlehla, propadá temnému principu přirozenosti a musí míti účast na jevení se temna v Bohu (v pekle).

Aby stvoření pokušení přemohlo a mohlo vejíti ve stadium znovuzrození a dokonání, potřebuje pomoci Boží. Neboť jako jest jednání tvůrčí jen pokračováním konání Božího, a žádný tvor nemůže působiti bez spolupůsobení činnosti Boží, tak by nemohl ani spor, jenž ve tvorech bytuje, rozluštěn býti; nemohl by totiž princip přirozenosti idei podmaněn býti, kdyby Bůh, jakožto princip světla, nesestoupil a pochod ten nezprostředkoval. Poněvadž pak se stvoření soustředí v člověku, musí sestoupení věčné božské moudrosti ke stvoření udáti se popředně v člověku. Toť jest vtělení Syna Božího, jež jest dokončením stvoření, které by bylo musilo nastati, i kdyby člověk nebyl zhřešil. Bůh prý, jenž by se neosvědčil jako Vykupitel, nebyl by žádným Bohem, a proto jest deismus atheismem. Vtělení jest prý ukončením emanentního životního pochodu v Bohu v jeho časném se projevení.

Baaderova nauka není původní, neboť sleduje směr Böhmův napořád. Jest tu hojnost myšlenek duchaplných a oslňujících, ale soustava sama křesťanskou není. Co se obzvláště praví o vtělení Syna Božího, o osobě Krista Pána, o podstatě a významu vykoupení, o tajemstvích a dogmatech: to vše nesrovnává se s positivní naukou křesťanskou.[1])

B) Heglovy zásady, že jest jestota myšlením a myšlení jestotou, upotřebil, ovšem v mírnější formě, ve své soustavě filosofické Antonín Günther, jenž tvrdil, že všeliká jestota určena jest k tomu, aby se stala myslící a uvědomělou, či že jest sebevědomí podstatnou životní formou všeho bytí.

Antonín Günther narodil se v Lindenavě v Čechách roku 1783; studoval na universitě Pražské práva a filosofii a vstoupil za účelem, aby se filosofii věnovati

---

[1]) A. Stoeckl: »Geschichte d. Philosophie,« II., str. 344.

a proti pantheismu či monismu nerušeně bojovati mohl, do Tovaryšstva Ježíšova; brzy ale z řádu vystoupil a odebral se do Vídně, kdež se soukromým vyučováním a spisovatelstvím živil až do své smrti r. 1863.

Názory jeho byly svatou Stolicí zavrženy. Günther, jsa knězem bezúhonným, podrobil se, a dobře míněné zásady své odvolal. Hlavní jeho díla jsou: »Vorschule der spekulativen Theologie« (»Průprava ke spekulativní theologii«, ve Vídni 1827), »Peregrin's Gastmahl« (»Hostina Peregrinova« 1830), »Süd- und Nordlichter am Horizont der spekulativen Theologie« (»Jižní a severní záře na obzoru spekulativní theologie,« 1834), »Der letzte Symboliker« (»Poslední symbolik,« 1834), »Thomas a Skrupulis« (1835), »Euristhenes und Herakles« (1850). Mimo to vydával s doktorem lékařství Pabstem časopis »Janusköpfe für Philosophie und Theologie« (1834) a s kanovníkem drem Veithem ročenku »Lydia«.

Souvěkovcem jeho byl *Martin Deutinger* (1815 až 1864), co do směru Güntheru podobný, až na dualismus, na jehož místo dosadil trichotomismus.

Soustavu svou rozvrhl Günther na theorii stvoření a na theorii vykoupení.

a) Theorie stvoření. K sebevědomí dochází se, když se usuzuje z konání na nosiče, jenž jest důvodem a příčinou této činnosti jako účinku z něho vycházejícího, a jest proto pravou jestotou a nikoli pouhým zdáním. »Sebevědomé« jest svobodno a v sobě uceleno. Svoboda vůle není nezbytně svobodou nelišnosti, nýbrž pevností charakteru, dle něhož pak vůle nebývá více pohnutkami vábena, aby se klonila na tu neb onu stranu.

Úsoba reální jest odvislá, tedy stvořena. Člověk nemůže se neodvisle povznésti k sebevědomí, nýbrž potřebuje k tomu buzení jinými bytostmi již sebevědomými, neboť dle mnohostranné zkušenosti zůstává dítě, jež bylo od společnosti lidské odloučeno, ve stavu zvířeckosti. Co ale jest omezeno ve jsoucnosti (v jevu), jest tím více omezeno v jestotě. To pak předpokládá Absolutno, jestotu naprostou, neomezenou,

Boha nadsvětového. Sebevědomí vede nás také ihned ku poznání přírody jakožto jestoty od ducha podstatně různé. Jako se totiž duch poznává principem své vlastní činnosti, musí se také v přírodě takový princip připustiti. I jest úkolem filosofie trojí jestotu, totiž Boha, ducha a přírodu na základě sebevědomí aprioristicky vyšetřiti a její porozumění zprostředkovati. Jako máme my sebevědomí, musí je i Bůh míti; jeho sebevědomí není však podmíněno, nýbrž naprosto, neníť podmíněno jako u nás jevem, nýbrž jest neprostředno, neboť Bůh nazírá na sebe neprostředně. Tím, že pojímá svou podstatnost, klade své vlastní bytí proti sobě, či klade je opětně emanací; po té pak, když oba členy v protikladu sobě rovnými klade, povstává třetí živel: stejnoklad. Vidíme tu reálné podměto-zpředmětňování Boha v jeho absolutním sebevědomí, jež se dokonává ve třech reálních činitelích, již jsou o sobě tři podstaty. Jest tedy trojí »já« v Bohu: absolutní podmět: Otec; absolutní předmět: Syn; a absolutní podmět-předmět: Duch svatý. Co do bytnosti však neb v absolutním vztahu navzájem jedno jsou. Tento proces jest věčný a v něm pozůstává absolutní sebe vědomí Boží. Každá z těchto tří podstat klade se opět, poznává se jakožto »já« (úsoba) a rozeznává se od »neúsoby«; touto pak trojí negací formální vzniká v Bohu myšlenka trojího rozčlenění tvorů ve světě: ducha, přírody, člověka. I jeví se svět protikladem Božím; jestiť v Bohu jednota co do bytnosti a trojice co do podstatné formy; ve světě pak jest stvoření trojí co do podstaty a jedno co do formy.

Nepovstal však svět myšlenkou trojí neúsoby vzhledem ke stvoření, nýbrž byl všemohoucností Boží skutečně stvořen, a sice tak dalece svobodně stvořen, jak dalece Bůh nebyl k tomu od nikoho přinucen, avšak nikoli v tom smyslu, jakoby byl mohl voliti mezi stvořiti a nestvořiti; naopak Bůh musil svět stvořiti, poněvadž toho jeho bytnost vyžadovala. Nestvořil však světa ke svému oslavení, nýbrž aby z lásky sdělil tvorům blaženost svou.

Duch proniká jevem k jestotě, příroda zůstává při jevu. Proto jest při duchu podstatnou formou myšlení idea, při principu přírody však pojem, všeobecnost jevů. Tato všeobecnost počíná již zvšeobecňováním obrazivosti, jak to vidíme u zvířat; dokonává se však teprve u člověka

Člověk jest živou synthesí ducha a přírody. Tou by však býti nemohl, kdyby nemělo tělo rovněž svého vlastního života, jako duše. Životním principem těla jest psycha přirozená. Jest tedy v člověku trojí princip rozeznávati: tělo, psychu a ducha (πνεῦμα) V těle a v psyše přirozené zastoupena jest příroda, v duchu pak vyšší svět duchový.

Psycha přirozená liší se jen dle stupně od duše zvířecí, povstává plozením v těle a zároveň s tělem; duch jest stvořen od Boha, onť jedině jest monadou, jím liší se člověk kvalitativně od zvířete. Psycha jest s duchem v člověku hypostaticky spojena, takže odchází-li duch, musí i psycha tělo opustiti. Duch spojen jest s tělem, orgánem to psychy, dynamicko-organicky. Úsoba přísluší jen duchu, psycha jest jen žitím rodovým.

b) Theorie vykoupení. První člověk byl co do ducha neprostředně, co do těla však prostředečně jakožto výtvor přírody stvořen. Poněvadž tu nebylo tvora rozumového, jenž by byl člověka k sebevědomí přivedl, bylo se úkolu toho Bohu samému a sice řečí podjati.

Původní spravedlnost, v níž člověk byl stvořen, tkvěla v tom, že byl duch bezprostředně poddán Bohu, psycha pak zase duchu. Bůh nemohl člověka v jiném stavu stvořiti, než jej skutečně stvořil, a proto jest stav »čiré přirozenosti« pouhou smyšlenkou. Působením Božím došel sice člověk k sebevědomí jakožto jestoty, aby však dospěl k vědomí o svobodě vůle své, bylo potřebí, aby mu Bůh vůli svou zjevil, neboť jen tak mohla vůle stvořená sebeurčením ponoukána býti, aby z neurčitosti vnitrné k určitosti postoupila a jakožto vůle svobodná se poznala. První přikázání člověku dané musilo býti zapovídající, aby

si stvoření uvědomilo, že jest odvislo. Ať se člověk rozhodl buď pro neb proti zachování přikázání, v obojím případě povznesl se duch lidský k plnému sebevědomí, k dokonalé úsobě; bylo tedy první přikázání nutností. Zachováním přikázání měl člověk přisvědčiti k podřízení psychy pod ducha, poněvadž ale to odepřel, povstal první hřích. Následek toho byl, že oddělil se duch od Boha a Bůh od ducha, dalším pak následkem, že odtrhla se psycha od ducha, že vzbouřila se proti němu, že povstal boj tělesnosti proti duchu. Hřích způsobil nelibost Boží; vzájemný poměr tohoto činu člověka a reakce k němu se strany Boží jest vina. Vina ona musila býti dědičnou, poněvadž duch spojen jsa s tělem, zastupoval žití rodové. Bůh představoval si žití to jakožto rodové, a proto musila vina na všechny přejíti. Dědičná vina mohla smazána býti opět jen zásluhou dědičnou, tedy opět jen zásluhou rodovou, což učinil Kristus Pán. V Kristu není uznati jen jednu osobnost božskou, neboť osobnost tkví v sebevědomí; toho však nelze prý jistě lidské přirozenosti Kristově odepříti. Naopak jest prý tu poměr podobný jako mezi psychou a duchem; jako tyto spojeny jsou v jednotu hypostatickou, tak prý vzniká v Logu ze spojení dvou osobností osobnost jedna, jedno »já« (jedna úsoba).

Vtělení Loga bylo prý nutno, poněvadž se člověk sám nemohl uvésti do původního stavu neurčitosti. Aby pak Kristus v pravdě zasloužiti mohl, musil prý býti tak svoboden, že si mohl voliti jak dobré tak i zlé. Nauka o nehříšnosti Kristově prý si odporuje. Kristus Pán byl druhý Adam a podstoupil prý zkoušku za celé pokolení lidské při pokoušení ďáblově. Tím dospěla prý jeho vlastní osobnost k vrcholu dokonalosti, i získal pro celé pokolení lidské zásluhu poslušnosti a tím i smazání viny. Nad to pak získal prý Kristus zásluhou svou ještě vylití Ducha svatého, druhé vtělení, jež způsobilo v církvi a v její členech osvobození od trestu věčného. Jest tedy ospravedlnění smazáním viny, jehož lze dosáhnouti vstoupením v pokolení lidské. Posvěcení jest opětné přijetí ducha v Boha a zrušení trestu, jež

tím jest podmíněno. Tak byl sice osvobozen člověk od viny a trestu rodu, aby však, jsa bytostí osobní a svobodnou, zděděnou spravedlnost povznesl na osobní, jest mu napodobiti druhého Adama. To pak opět tím se děje, když se psycha podrobí duchu a duch Bohu.

Toť tedy jsou krátce myšlenky Güntherovy smělé, a namnoze duchaplné. Leč pochybeno tu již v tom, že se klade podstata osobnosti v »sebevědomí«. Jest sice sebevědomí znakem, projevem jestoty osobní, avšak nikoli osobností samou. Neboť kdyby tomu tak bylo, tu by rozumní jednotlivci, kteří spí aneb na mysli jsou pomateni, rovněž jako dítky v prvních letech života nebyli osobnostmi. Sebevědomí člověka se stále mění, i musila by i jeho osobnost stálé změně podrobena býti. Také by nemohl člověk za skutky jak dobré tak i zlé, na něž by zapomněl, ani odměněn ani potrestán býti.[1]) Günther proměnil princip víry ve vědění; z toho povstal racionalistický princip, z něhož vznikla theosofie a apriorismus veškerého jak přirozeného tak i nadpřirozeného poznání. Z tohoto jednostranného aprioristického hlediště pak nemohl více obejíti bludného pojetí nauky o nejsv. Trojici a domněnky o nutnosti stvoření. K tomu řadí se Heglovo zosobňování všeobecného pojmu, z něhož opět povstal osudný psychický dualismus, jenž se psychologicky nijak odůvodniti nedá. Mylný pojem osobnosti, jenž z toho vyplynul, užit jsa při výkladu nauky o vtělení, svedl Günthera k tvrzení, jež porušilo podstatu nauky církevní o hypostatickém spojení obou přirozeností v Ježíši Kristu. Rovněž nemohla pak nauka o hříchu prvotním a o vykoupení dle Güntherova pojímání aprioristického s dogmatem církevním se srovnávati, poněvadž tu živel nadpřirozený zcela mizí. Günther smíchal poznání a řád přirozený s nadpřirozeným; takové pak smíchání nemůže nikdy a nikde dobrého ovoce nésti.[2])

---

[1]) Dr. Jos. Pospíšil, »Filosofie dle zásad sv. Tomáše Akv.« II., str. 456.

[2]) Dr. A. Stoeckl, »Geschichte d. Philosophie«, II., str. 360.

38. Filosofie křesťanská obnovena.

Na obrození filosofie starokřesťanské pracoval obzvláště řád dominikánský a jesuitský. K tomu nepřímo nemálo přispěl duch reformace. Když totiž reformatoři jali se útočiti na základní nauky církve, a to: hřích dědičný, ospravedlnění, milost, řád nadpřirozený a svobodu vůle lidské, ano když i vysocí hodnostáři jako *Jansenius* (1585—1638), biskup Ypernský, pohrobním dílem svým »Augustinus« prohlášeni za nepřátele filosofie aristotelicko-scholastické, nastala potřeba prohloubiti zásady metafysické a odpověděti na výtky, jež filosofii křesťanské byly činěny. Tu pak zastáncové křesťanského směru ve vědách filosofických buď nové pořizovali výklady ke spisům sv. Tomáše Akv., buď z děl sv. Otců, scholastiků, Aristotela a Platona čerpajíce, se zvláštním zřetelem k bludům doby tehdejší nové skládali učebnice filosofické, aneb konečně vydávali monografie slohem a formou snahám humanistickým přiměřenou. Celkem ovšem převládá všude »doktor andělský«, a moudrost jeho nezkalena a nezatemněna ozývá se až do našeho století.

Kdežto ve středověku »philosophia perennis«, ona filosofie, jež původem svým sahá až k dobám Sokratovým, na školách vysokých a v literatuře latině se pěstila, a následkem toho jen na kruh poměrně malý se omezovala, našli se v červáncích doby nové mužové bohonadšení, kteří za vzrůstajícího zájmu pro literatury národní vznešené idey filosofie křesťanské rouchem básnickým v řeči lidové přioděli a tak bohaté poklady mnohověké moudrosti širším vrstvám přístupnými učinili. Duchem tím nesou se obzvláště velikolepá díla básnická »Božská komedie« (»La divina commedia«) od *Dante Alighieri* a španělské epos »Cid«.

A) Mezi všemi národy ale na prvém místě může honositi se *národ český*, že jeden z nejvěrnějších a nejušlechtilejších jeho synů již ve 14. století přes odpor mistrů, latině učících a píšících, lahodnou mluvou českou neochvějně filosofii křesťanskou pěstiti se jal.

Byl to

Tomáš ze Štítného, narozený r. 1325 neb 1331 na malé venkovské tvrzi Štítném, severně od Jindřichova Hradce blíže Počátek v Čechách. Když r. 1348 založeno bylo vysoké učení Pražské, odebral se tam i Štítný a oddal se studiu »svobodných umění«. Mimo to poslouchal rád kázání proslavených tehdy kazatelů Pražských, obzvláště Miliče z Kroměříže, jehož žákem sebe nazývá. Z domu byl zbožně vychován, a vštípena mu záhy láska ke ctnostem, k vlasti a oddanosti k rodu panovnickému. V rodině žila i ovdovělá bába, rovněž zbožná jako matka Tomášova, a pak tři sestry: Dorota, Anna a Petralta, s nimiž žil ve svornosti a jež spravedlivě vydědil. Ve svazek manželský vstoupil asi v 35. roce věku svého s manželkou laskavou a bohabojnou, jež však již kolem r. 1370 zemřela, zanechavši mu pět dítek ve věku vesměs útlém. Tři z těchto dětí rovněž záhy zesnuly, i zbyly mu jen dvě: Jan a Anežka, jimž hlavně na poučenou spisy své skládal. Ač vynikal vědami a patří k mužům doby své nejvzdělanějším, nedal se povýšiti na mistrovství, ale odebral se na tvrz svou a psal v mateřštině četné spisy své. Zemřel roku 1402. Spisy jeho jsou buď volnými překlady ze sv. Augustina, bosáka Davida, sv. Bonaventury, Richarda a S. Victore, Roberta Holkota, Hugona a jiných, aneb jsou spisy původními. Dosud nalezené knížky a traktáty původní a překlady jsou: 1. O sedmi duchovnieho stavu vstupních. Knížky bosáka Davida (kol r. 1370), 2. O vieře, o naději, o milosti, 3. Výklad pateře. — Výklad na Zdrávas Maria. Překlad, 4. O trojiech staviech (lidských-křesťanských vůbec): panenském, vdovském a manželském. — Knížky o manželech, 5. O hospodářovi, hospodyni a čeledi, 6. O devíti staviech lidských. — O jerarchiích nebeských a staviech zdejších. — O trojiem stavu (bydle onoho světa). — O třech jerarchách nebeských, 7. Ostnec svědomie, 8. O pokušení ďábelském, 9. O (sedmi kostelniech) svátostech, 10. Řeči besední (Rozmlúvání duše s svědomím. — Rozmluvy nábožné) (1392), — 11. Řeči sváteční a nedělní z rok do roka (1392), 12. O hřišiech (Summa vitiorum), 13. O čtveru zlém (O čtveru

zvieřat). Richardus a Viktore, 14. O šlechetnosti (Summa virtutum), 15. O jiných čtyrech šlechetnostech. Virtutes cardinales, 16. O sedmi šlechetnostech proti sedmi úhlavním hřiechom, 17. Kterak bojují hřiechové proti ctnostem. (O sedmeru smrtelných hřiechóv). S. Augustinus de conflictu vitiorum et virtutum, 18. O sedmi dařiech ducha svatého, 19. O připravení srdce. Hugo de praeparatione cordis, 20. O sedmi chodbách k blažené věčnosti. Bonaventura, 21. O osmeru blahoslavenství, 22. O desateru božiem přikázaní, 23. O dvanádcti radách, 24. O múdrosti (O dřevu múdrosti), 25. O stavu člověka vnitřnieho. Richardus de interiore statu hominis, 26 Výklad na knihy múdrosti. Robertus Holkot de sapientia Salomonis, 27. Sv. Augustina soliloquia čili mluvení soukromé, 28. Vidění sv. Brigity dle latinského spisu (kol r. 1386), rukopis v knihovně olomoucké z r. 1482 a v pražské, 29. O korábu Noemově.

Tiskem vydány byly zvláště: Knihy šestery o obecných věcech křesťanských se životem spisovatelovým od K. J. Erbena v Praze 1852, ke pětistému výročí založení university Pražské, 2. Knihy naučení křesťanského od A. J. Vrťátka v Praze r. 1873, na památku 100letých narozenin Jungmannových, 3. Rozmluvy nábožné čili řeči besední z části ve Výboru z lit. české, I. 639, z části v »Rozboru filosofie Tomy ze Štítného« od Ig. J. Hanuše v Praze 1852, a v přepisu novočeském od Fr. Stejskala, »Reči besední Tomáše ze Štítného« dle rukopisu Budyšínského v Brně 1903.

Mimo Hanuše psali o filosofii Tomy ze Štítného, dr. Dastich: »Rozbor filosofických náhledů Tomy ze Štítného« (1862)), dr. Jos. Durdík: »Tomáš Štítný«, přednáška (1879), menší pak články Ad. Fux: »Toma ze Štítného« ve »Vychovateli«. roč. 1902, a jiní.

Filosofický názor Štítného nejlépe jeví se v jeho »řečích besedních«, které dle rukopisu Budyšínského věrně vydal napřed r. 1896 M. Hattala a, jak řečeno, nejnověji v přepisu do řeči spisovné Fr. Stejskal. Mimo předmluvu a závěr obsahuje budyšínský rukopis 72 stati.

Štítný pojednává v oddílu prvém o Bohu, že jest, co jest, jaký jest (stať 1.); stvořil svět (2), jest všudy přítomen, nekonečný, nesměrný (3), jest a byl poznáván po své dlouhosti, širokosti, výsosti, hlubokosti (4, 5). Moc, moudrost a dobrota jeho božská obráží se ve stvoření jako v zrcadle (7), a vysvítá pak moc Boží z nesčíslného stvoření (8), z ničeho učiněného; moudrost Boží dále z krásy stvořeného světa (9—12), dobrota Boží z užitku, jaký má stvoření, zvláště rozumné, ze světa stvořeného (13). V Bohu jest soulad, o čemž svědčí uspořádání všehomíra (14). Věci mění se místem, postavou a časem (15), jen Bůh jest neproměnný i místem, trvaje ve světě všude (16), neproměnný vším, co my mu dle sebe přikládáme (17), vida jako všeobsáhlé oko sebe sama jedním pozřením, kdežto člověk v měnivé mysli od jednoho předmětu, jednoho místa, jednoho času na jiné přechází (18). Bůh jest jeden co do božství, trojí se strany osob božských (19), jeho obrazem jest jedna toliko duše lidská s trojí mocí: myslí, rozumem, milostí (20); ne rozum, víra toliko chápe věčnost Boží a Krista Pána, Boha věčného (21), jenž toliko z vůle Boží přijal člověčenství, vtělil se zázračně, by jeho moudrost odolala chytrosti ďáblově; obrazem Trojice Boží jest slunce: tělo sluneční, z něhož jde světlost i horko (22). Bohu jest moudrost milejší než věci moudrostí způsobené; i lidem sluší od poznaných stvoření obraceti se k Moudrosti tvořící, která zlými anděly a lidmi znepořádaný svět napravila v pořádek, a odevzdala soud Synovi, jehož jest poslouchati (23). Než zkoumání věcí stvořených nemá zkoumajícího tak zvábiti, by pro ně zapomínal na Stvořitele, k němuž třeba mysl pozdvihnouti, ježto odtud teprve vznikají tři světla čili dnové, svítící v temnotách lidských, totiž bázeň (z moci Boží), pravda (z moudrosti Boží) a milost k Bohu (z dobroty Boží). Bázně (den starého Zákona, Boha Otce), pravdy (den Boha Syna v novém Zákoně) a milosti (den Ducha svatého), těchto dní světel věrně držeti se máme, neboť nepominou jako dni obecní, ani nevyloučí jeden druhého, vespolek a vzájemně v celek krásný se spojujíce (24, 25). Ovšem lze

o věcech božských rozumovati s velikou pozorností, k čemu však jazyk latinský nadprávo přiosobuje si bezprávně (26).

Druhý oddíl spisu jedná o andělích, prostředkujících mezi světem a Bohem. Dobrý Bůh stvořil svět viditelný, aby odtud mohlo stvoření a zvláště člověk rozumem svým Jej neviditelného poznati, Jemu v pravdě sloužiti a tak na světě kralovati (27). Andělé, duchové rozumní, netělesní, mezi Bohem a světem stojící, znajíce vše přirozené, konají divem to, co by přirozeně teprve dlouhým časem se vykonalo (28). Devět kůrův andělských podobá se devíti stavům lidským, totiž obecnému lidu, stavům nad nimi stojícím a dvornostům (29). Rozumem ozdobení andělé mohou býti rozumem naším pochopeni, neboť mysl může se někdy ze světského hluku k této stránce nebe povznésti (30, 31). Andělské kůry zvěstují obzvláštními činy svými moc, moudrost a jednotu Boží (32).

Třetí oddíl obsahuje nauku o člověčenstvě. První lidé v ráji byli blaženi, těla s dušemi byla souladně spojena; jen pomocí a milostí Boží lze ztraceného ráje nabýti, království Božího dosíci (33). Na světě není ani dobra, ani zla svrchovaného, vše jest smíšené, pomíjející; smrtí hyne jenom nepodstatné, pomíjející tělo, nikoli podstatná, božská duše, učiněná k obrazu Božímu (34). Svedený Adam nebyl tak vinen jako Eva, sama svedená, a chtějící býti jako Bůh. Nanejvýš dobrý Bůh však pád jejich proměnil v dobré (35). Pád andělův a člověka nepříčí se ani moudrosti, ani moci Boží, neboť svoboda vůle rozumného tvora dopouští, by i zlým mohl se státi (36). Hříchem upadl člověk i na duši, i na těle v pokuty, a neposlušenstvím ztratil rozkošné bydlo pozemské a slíbené bydlo nebeské, kteréž byl by časem vzal, ani neumíraje, ani hořkosti smrti neokoušeje (37). Bůh pomohl svedenému člověku hříšnému, ale nikoli andělům, přirozením nad člověka vyšším, kteří jedině ze své vůle hrdé hnuli se proti Bohu (38) Bůh-člověk Ježíš Kristus jevil místo lidské hrdosti pokoru k Bohu. To pak má člověk nad anděly, že Bůh v jeho přirozenosti se zjevil, a že po smrti Boha viděti bude

tělesným i duševním okem (39). Kristus umřel za celý svět, ale spasení dojdou jenom ti, kteří v pravdě dbají určení svého.

Dosud pojednával Štítný o pravdách filosoficko-věroučných; i přechází po té ku pravdám mravoučným.

Světské radosti, ovšem o sobě ne zlé, mají sloužiti jen k dobrému. Rozum podobá se muži, tělesnost podobá se ženě, má tedy toto podrobeno býti onomu (40). Jen málo lidí bude spaseno, neboť každý někdy zhřešil; mezi hříchy jest veliký rozdíl, i zlého přivádí pokání opět k Bohu (41). Obrácení se hříšného nepřivodí ani sama svoboda lidská, ani nad ni větší vůle a milost Boží sama (42), neboť každý skutek dobrý jest dílem náš, dílem Boží (43). Co do spasení jest doufati v nesmírnou spravedlnost Boží (44). I velký hříšník, počna Boha v pykání vroucně milovati, může se mu ještě milým učiniti (45). Náboženství toliko vnější a bohatství překážejí obrátiti se k Bohu a užiti darů Jeho; také nepadá každé símě na úrodnou půdu (46). Člověk nemá svévolně v milosrdenství Boží spoléhati a hřešiti, neboť tajné a skryté jsou cesty Boha spravedlivého (47). Není třeba, by člověk rmoutil se z neznalosti toho, bude-li spasen čili nic, jen ať jde pevně cestou Bohem vykázanou a pevně stojí na svém úmyslu (48). I největší hříšník nemá vejíti v rozpač o milosrdí Boží, ale hleděti, by milost Boží v něm se ujala jako dobré símě (49). Rozliční jsou úmyslové lidští, jedni k marnostem, druzí k dobrému se obracející, ale konání zlých nikdy nejsou pevna (50). Hříšníkovi může býti odpuštěno i v posledním okamžení života, ale na toto čekati je velmi nebezpečno (51). Mnozí slouží marnému světu vší prací, kterou usnadňují záliba v něčem a naděje dojíti příjemnosti a cti (52). Ovšem i pro nebe člověk mnoho práce snésti musí, ale za ni čeká hojnost všeho dobrého, kdežto za práce světské smrt, Boží soud a pekelný plamen (53). Jen leniví a pomoci Boží v životě nepoužívší mají výmluvu — neplatnou, že by ze zlého vyplésti se chtěli, ale nemohou (54). Že mnohý, ze zlého se vyplétati počna, přece v něm utone, toho příčina, že nectnosti různé zvykem

navzájem jsou spoutány, a jedna nemravnost druhou k sobě táhne a v ni přechází (55). Klášter nepomáhá od zmatků světských, nezbaví-li se dříve mnich sám vnitř sebe všeho zlého, neboť za ním i luzný svět vchází do kláštera; i mimo klášter může člověk ve světě bohulibě jednati (56). Není radno, neobyčejnou nábožností a neobyčejným způsobem chtíti vyznamenán býti, nebezpečno v mravním ohledě chtíti vysoko se vypjati nebo přerychle na začátku pokračovati; i mnozí nedokonalí bývají dobrým příkladem (57) Neradno od dobrého k zlému jíti, lépe naopak, nejlépe všeho zlého se stříci (58). Pravda ovšem, že na zemi mnohému zlému dobře a mnohému dobrému zle se vede, ale též, že mnohým zlým zle a dobrým dobře; když dobří zde na světě lopoty přetrpí, v nebi odplatu věčnou vezmou; jakož práce a lopoty zdejší výborně dobrého ve ctnostech zachovávají (59). Trpko pro Boha zde na světě protivenství trpěti; ale ona ustálí nás v dobrém; a i když neradi trpíme, nemine nás odplata, trpíme-li však z veselé a milé milosti, bude odplata větší (60). Mravní cvičení, mrtvení se, askese, nemusí býti zvláštní a veliké muky; nejlépe, trpěti nelibost v zachování se před hříchem, držeti žádosti na uzdě a podnikati vždy práce, by hřích ni místa v živobytí neměl (61). Od trpení protivenství nižádný není vyňat; neboť i když není protivenství vnějších, stávají v člověku vždy rozvraty vnitřní mezi žádostmi tělesnými a duchovními (62). Člověku dán rozum, by žádostem právo rozsoudil, neboť ni zvířecí, ni tělesná žádost nemá býti pohubena, ale toliko žádosti duchovní podrobena (63). Proti pýše bojuje pokora; z pýchy rodí se chvála marná, pokrytstvo a zhrzení starším, proti čemu bojují bázeň Boží a pravda pravého duchovenství a poslušenství (64, 65, 66). Ze závisti rodí se nenávist, pomlouvání, na cti utrhání, proti čemu bojují milost, milování Boha a bližního, uznání Božího obrazu v každém, šlechetnost dobrého srdce a rozumné a milostné pokárání bližního (67). Proti hněvu stojí trpělivost, uklidněnost duše. Z hněvu se rodí zpurné a plaché řeči, zpurnost srdce a žalost světských věcí;

proti tomu bojují tichost mysli a nehrdé ukázání své neviny a odtucha v dobré naději (68). Proti lenosti stojí kyprost. Z lenosti pochodí toužebnost a nestálost i rozpač i zoufání; proti nim stojí spokojenost a stálost i naděje k Božímu milosrdí (69). Proti lakomství stojí štědrota, rozumné nedbání zboží. Lakomství slouží skoupá tvrdost, lest, krádež, lež; protiví se mu štědrost, nevinnost a pravda (70). Lakota, obžerství, rozmařilost (přílišná žádost jídla a pití) je pravý opak skrovnosti, smírnosti (střídmosti) v pokrmu a v nápoji. Z lakoty rodí se nelepé veselí a marné mluvení, proti nimž stojí duchovní truchlost a smírnost (střídmost) v řeči (71). K smilstvu patří nečistota a žádostná milost světa, proti nimž bojují srdečná čistota a milost věčné blaženosti (72). Dobrý oklamán bývá jen zlým, jež podobnost dobrého do sebe má. Posléze však vždy zvítězí pravda a dobrota, neboť nepravda a zlost mají v sobě símě vlastní záhuby (73).

Toť krátký přehled Štítenských nauk filosoficko-náboženských, obsažených v jednom z hlavních jeho spisů. Tak uvažoval ve 14. století o nejvyšších zásadách všeho bytí český vladyka, filosof-laik. V něm zrcadlí se duch, jenž tehda vládnul na Karlově vysokém učení Pražském. Štítnému jest víra základem a podmínkou veškerého života. »On vnikl v podstatu pravého křesťanství, takže nadšen je důstojností svou křesťanskou, ježto ho netoliko duchem spojovala se všemi bratry lidskými, nýbrž vůbec i s duchovním světem a s duchovním základem všeho, s Bohem, a ustavičně jen na to naléhá, aby žádný neulnul (nezabředl) v jednotlivostech přírodních, nýbrž aby každý zrakem svým duchovním vztahoval vše na bytost všech bytostí, na Boha.«[1]) Víra jest Štítnému základem všeho vědění a pravého poznání. Z jeho spisů, mluvou prostou a na výsost lahodnou sepsaných, dýše napořád duch Augustinův a »doktora andělského«. »Credo, ut intelligam!« — toť jeho zásada. Ale při všem podřizování rozumu víře hájí nicméně vše-

[1]) Hanuš: »Rozbor filosofie Tomy ze Štítného,« str. XI.

možnou volnost zkoumání a velmi důmyslně tuto volnost se svrchovanou autoritou theologického dogmatu v soulad uvésti se snaží. Nechce se spokojiti s pouhou věrou, chce jí porozuměti, a nepřeje si, aby byla víra jenom slepá, aby ten, kdo věří, zcela se podrobil autoritě, nedovoluje si nižádného úsudku o možnosti a pravdivosti toho, čemu věří, ano odmítá i námitku, že by dosti bylo věřiti sprostně, dokládaje, tak že jenom sluší mdlejším; sám vybízí k myšlení o věcech víry, podotýkaje, »že myšlení takové je milé, prospěšné a s utěšením spojené«. To mu však nevadilo, aby byl víře jakéhosi poručnictví nad rozumem nevyhradil, přeje sobě, aby rozum v ničem »nevstúpil v púru« (vzpouru) s obsahem víry. Pročež se sám se vším, »co psal, kostelu podává k opravení«, avšak nepodává se pouze kostelu, než spolu »i školám pražským«, z čehož vyplývá, že Štítnému mimo přesný obsah víry i vědecké zpracování jeho bylo věcí důležitou.[1]) V pravdě, filosof křesťanský!

Národu českému, od přirozenosti zbožnému, zamlouvala se vždy nejlépe filosofie křesťanská. I v dobách náboženského poblouzení vyznívá ze spisů velikánů ducha tento směr. Prvky filosofie křesťanské nacházíme u *Jana Husa* (1369—1415), u *Petra Chelčického* (asi 1390 1460), u arciučitele *Jana Amosa Komenského* (1592—1670), jehož díla paedagogická (»Velká didaktika«) a náboženská (»Labyrinth světa a ráj srdce,« »Hlubina bezpečnosti,« »Prodromus pansophiae,« »Unum necessarium«) nesou se směrem nábožensko-hloubavým, ač vyznati jest, že žádný ze jmenovaných mužů k ucelenému, logicky důslednému názoru filosofickému nedospěl, ano Komenský v tom, že ve své vševědě víru z vědy odvoditi se snažil, na bezcestí se octnul.[2])

V novější době vzdělávali úspěšně pole filosofie křesťanské: *Vincenc Zahradník* (1790—1836), farář

---

[1]) Dastich: »Rozbor filosofických náhledů Tomy ze Štítného,« str. 31.

[2]) Al. Hlavinka: »Jan Amos Komenský« v »Obzoru«, 1892, č. 6—9.

v Křešicích v Čechách, jenž uveřejnil v »Hlasateli« r. 1818 první novočeskou rozpravu filosofickou »Rozjímání o některých stránkách praktické filosofie« a napsal dušesloví a logiku, jakož i »Paedagogiku českou«; *Antonín Marek* (1785—1877), děkan v Libuni, přítel a žák Jungmannův, jenž r. 1820 vydal »Umnici či logiku«, kterou pobídkou a úchvalou přítele svého r. 1844 přepracovanou a o metafysiku rozšířenou pod názvem »Základní filosofie« znova uveřejnil; dr. *František Škorpík* (1814—1890), farář v Kučerově na Moravě, který spisem »Mluvnictví a zjevení« (1846) útoky na zjevení Boží, spisem Tomíčkovým: »Doba prvního člověčenstva« učiněné, zdárně odrazil; dr. *Matěj Procházka* (1811—1889) z Brtnice na Moravě, professor při gymnasiu a č. kanovník v Brně, přítel Sušilův a muž pro vše šlechetné nadšený, bojoval statně úvahami přírodo-filosofickými v »Časopise pro katol. duchovenstvo« (1866—1871): »Materialismus a křesťanství«, »O darvinismu«, »O astronomii«, jakož i v brněnském »Obzoru« (1880 - 1883): »Shakespearův filosoficko-světový názor«, »Úvahy filosofické«, »Nominalismus a realismus« a jinými, proti novodobým mylným názorům filosofickým; s ním současně v témž směru činným byl aesthetik a literární historik *Karel Šmídek* (1818—1878), narozen v Bystřici nad Pernštýnem, professor náboženství při něm. gymnasiu v Brně, svými pojednáními »Věda, víra, národnost, církev«, »Nadúčelnost proti pessimistickému názoru světovému«; dále jazykozpytec kněz *Václav Zikmund* (1816—1873), narozen ve Šťáhlavech u Rokycan v Čechách, jenž napsal úvahy »O mysli a její moci«, »O rozumu, jeho moci a podstatě«; *Josef Adolf Pitra* (1812—1891), farář v Sedlci u Kutné Hory, napsal »Rozdíly mezi žichou a duší, mezi zvířetem a člověkem« (1885); dr. *Antonín Lenz* (1829—1901), narozen v Netolicích, professor bohosloví v Budějovicích, posléze probošt na Vyšehradě, vydal mezi jiným: »Filosofie Jana Brázdy proti Alf. Šťastnému: o spasení po smrti«, »Učená rozprava Jana Brázdy o jsoucnosti Boží« (1875), »Učení Jana Husi« (1875), »Anthropologie katolická« (1881), »Soustava učení M. Jana

Viklifa« (1898), »Nástin učení J. A. Komenského a učení Petra Chelčického« (1895), »Socialismus v dějinách lidstva« (1893), a mnoho filosoficko-obranných článků ve »Vlasti«, v »Obraně víry«, v »Pastýři duchovním« a v »Časopise kat. duchovenstva« (»Tradicionalismus a učení katolické«, 1867, »Důkazy rozumové o nesmrtelnosti duše lidské« 1869); professor dr. *Václav Šimanko* (1844—1897) napsal mimo mnohé stati: »O Bohu jednom v bytnosti a trojím v osobách«.

Ze žijících spisovatelů pracuje v duchu křesťanském *Josef Šauer z Augenburku* (1845—) ve spisech filosoficko-paedagogických: »Počátky dušesloví« (1876), »Methodický výklad některých pojmů dušeslovných« (1881), »Paedagogika« (1897). Filosofii aristotelicko-thomistickou vzdělávají mimo dra. *Václava Hlavatého* (»Rozbor filosofie sv. Tomáše Akvinského«, 1885) a jiné, obzvláště s úspěchem nevšedním: dr. *Josef Pospíšil*, narozen 6. května r. 1845 ve Velkém Meziříčí, kanovník král. kap. brněnské, dopis. člen české akademie císaře Františka Josefa v Praze a akademie sv. Tomáše v Římě, jenž napsal obsáhlé dílo: »Filosofie podle zásad sv. Tomáše Akvinského, část prvá: Materialní logika, noetika a všeobecná metafysika (roku 1883), a část druhá: Kosmologie se zvláštním zřetelem k moderním přírodovědám (2 svazky, 1897)«, dále mnoho filosofických článků v »Obzoru« brněnském (»Úvahy filosofické«, »Darwinismus a Methodologie« (roč. 1879), »Význam filosofie scholastické vzhledem na novou formovou aesthetiku« (1882), »Monismus materialistický a křesťanský« (1880), »Účelnost a moderní filosofie« (1885), »Moderní psychismus a filosofie křesťanská« (1886), a jiné); dr. *Eugen J. Kadeřávek*, narodil se 26. července 1840 v Něm. Brodě, jest doktorem filosofie a profes. v. v. při české universitě v Praze, jenž mimo četné úvahy v časopisech uveřejnil: »Křesťanská filosofie srovnána s některými filosofickými soustavami nového věku« (1885), »Logika formálná« (1887), »O atheismu«, »O jsoucnosti a bytnosti Boží) (2 sv. r. 1896), »O duši lidské o sobě uvažované«, »Psychologie« (1894), »Metafysika obecná« (1898) a j.; dr. *Pavel*

Vychodil, narozen 18. dubna 1862 v Přemyslovicích na Moravě, člen kláštera benediktinského v Rajhradě, ředitel tiskárny a redaktor »Hlídky« v Brně, dopis. člen České Akademie, napsal spisy: »Důkazy jsoucnosti Boží a dějiny jejich« (1889), »Básnictví a mravouka« (Vzděl. kn. kat. 1897), »Poetika« (1897) a zčeštil spisy Aristotelovy »Kniha o básnictví«, »Knihy o duši«, »Ethika Nikomachova«, »Politika«, mimo to vydává »Apologii křesťanství« a uveřejnil hojně článků filosofických; kanovník dr. *Antonín Podlaha* (»Bedřich Nietzsche a jeho filosofie« 1903); prof. dr. *Fr. Nábělek* (»O čase, o prostoru«, »Hlídka« 1896), *Plac. Buchta* (»Problem svobody u Kanta«, »Hlídka« 1896, 1897), prof. dr. *K. Statečný* (»Spencerovo Nepoznatelné«, Čas. kat. duch. 1904) a j.

B) I v jiných zemích zachována kontinuita co do pěstění scholastiky. Byl to zvláště řád dominikánský, jenž se o zvelebení filosofie křesťanské zasazoval. Na nejproslulejších universitách v Salamance, Alkale, Koimbrii a v Paříži kvetla filosofie odvěká. V Paříži studoval *František de Vittoria* (1480—1566), narozen ve Vittorii v Kantabrii, jenž filosofii sv. Tomáše Akvinského přenesl do Salamanky a založil světovou pověst tamější university, odkudž se názor křesťansko-filosofický po celých Španělích a dále rozléval. Jeho žákem byl *Dominik Soto* († 1560), jeden z nejproslulejších theologů na sněmě tridentském.

Zákem Sotovým byl jesuita *František Toletus* z Kordovy († 1596), jenž napřed v Salamance učil, později pak do Říma se odebral, kdež nemálo proslul.

Z řádu jesuitského vynikl dále *Gabriel Vasques* († 1604), jenž z Alkaly do Říma moudrost velikého Akvináta přenesl a jeden z nejlepších výkladů k »Summě sv. Tomáše« napsal. Neméně cenné jsou jeho »Úvahy metafysické« (Disquisitiones metaphysicae). Z Koimbrie vyšel *Petr Fonseca* (1528—1599), který vydal proslulé komentáře ke spisům Aristotelovým.

Nejvýtečnějším thomistou z tohoto období z řádu jesuitského byl však *František Suarez* (1548—1617), ze vznešeného rodu v Granadě pocházející, jenž vystu-

dovav v Salamance, stal se učitelem v Segovii, v Římě, v Alkale, v Salamance, až konečně povolán Filipem II. do Koimbrie. Napsal mimo komentáře k sv. Tomáši zvlášť »Rozpravy metafysické« (Disputationes metaphysicae) a spis »O duši« (De anima), jež se dosud velmi cení. Četná díla jeho obsahují ve vydání benátském z r. 1740 svazků 23 ve velkém formátě. Dle nauky Suarezovy poznává duše sama sebe jen z úkonů, jimiž se její bytnost projevuje; tedy z obrazů (species) cizích, totiž z obrazů (species) svých úkonů, z nichž pak soudí na své mohutnosti, habity a na svou bytnost. —

Jsoucnost Boží může býti ze stvořeného světa usuzováním evidentně poznána. Z důkazů jsoucnosti Boží není důkaz, jímž se z pohybu soudí na věčného hybatele, stringentním. Zakládá se na principu: »Omne, quod movetur, ab alio movetur«. Jsou však věci, které se samy do pohybu uvésti mohou; tak přechází mohutnost chtění sama z aktu virtuálního do formálního; i ochlazující se voda tímto způsobem sebe hýbe; bylo by tedy možno, že nebe samo se hýbe, aneb když se i předpokládá princip nebehybný, přece z toho ještě nenásleduje, že by musil býti podstatou nehmotnou, čirým konem (actus purus), duchem. Proto jest zásadu fysikální: »Omne, quod movetur, ab alio movetur« změniti v princip metafysický »Omne, quod fit, ab alio fit« a z toho jsoucnost Boží dovozovati. Jest patrno, že tu pokrok na dráze od Aristotela započaté a od sv. Tomáše Akvinského prohloubené.

I v tom pokročil Suarez, že zřejmě učil, že svět nelze si mysliti bez počátku. Látku věčnou bylo by si mysliti buď bez formy aneb s formou. Bez formy býti nemohla, neboť jest forma principem a podmínkou existence, skutečnosti. Měla-li ale formu, pak byla podstatou od věčnosti nutnou, a proto nemohla se formy své zbaviti, nemohla podstoupiti procesu tvorného. Nezbývá tedy leč za pravdu uznati, že Bůh věci z ničeho stvořil.

Bůh stvořil svět svobodně. Závisí ovšem vůle Boží na Božím rozumu a určuje se jím také. Ale tím se její svoboda neruší. Jestiť totiž rozeznávati určení

dostatečné (determinatio sufficiens) a určení účinkující (determinatio efficax). V prvém případě určuje se vůle tak dalece, že jí předkládá rozum dostatečný důvod jejího jednání; v druhém pak případě tak nutně, že ani vůbec úkonu opomenouti nemůže. Vliv rozumu Božího nelze si mysliti jako určení účinkující, nýbrž jen jako určení dostatečné, toto pak, jak samozřejmo, svobody nikterak neruší.

Nejinak má se to i se svobodou vůle lidské.

C) V 18. a 19. století vzrůstá zájem pro filosofii křesťanskou a šíří se zvlášť v Italii z Říma a z Neapole. *Alois Taparelli* (1793—1862) z řádu jesuitského s úspěchem dovozoval v »Pokusu práva přirozeného, na zkušenosti založeného«, že původ společnosti lidské zakládá se na ethickém principu lásky k bližnímu, že společnost tvorů rozumných nemůže býti bez autority a tato opět že jen z vůle Boží vycházeti může. *Matouš Liberatore* (1810—1892), rovněž jesuita, narozen v Salerně z rodičů velmi vážených, učil v Neapoli a v Římě a vydal učebnici filosofie »Institutiones philosophicae«, jež se v brzku tak rozšířila, že ke 30tému vydání dospěla. »V pravdě,« praví Liberatore sám, »kdo by se byl nadál před 40ti lety takové změny! Tak hluboce byla poklesla filosofie sv. Tomáše, že mnozí i dobře smýšlející spílali mi bláznů, že jsem se domníval, že bych ji, jako bylo kdys, opět ke cti přivésti mohl.« Napsal mimo to hojně filosofických monografií ve vlaštině. R. 1850 založil s třemi svými spolubratry světoznámý časopis »La civiltà cattolica«, kterýž až do své smrti obezřetně řídil. *Kajetán Sanseverino*, professor a kanovník v Neapoli, vydal dílo: »Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata« o 6 svazcích, jež vyniká zvláštní erudicí a slohem jednoduchým a průzračným. *Salvator Tongiorgi* (1820—1865) »Institutiones philosophicae«) a *Dominik Palmieri* hájí mírný atomismus. Spisy filosofické rázu thomistického vydali dále v Italii: *M. Zigliara* (»Summa philosophica in usum scholarum«, v Římě 1876); *L. Schiffini* (»Principia philosophica«, v Turíně 1886, »Disputationes metaphysicae«, »Insti-

tutiones ad mentem s. Thomae«); *F. Satolli* (»Enchiridion philosophiae«, v Brně 1884); *Jan M. Cornoldi* a jiní. *Travaglini* založil v Neapoli lékařsko-filosofickou akademii, jejíž účelem jest vyvraceti názory materialistické v lékařství.

Ve Španělsku přivedl ve století 19. opět k platnosti poněkud zapomenutou filosofii křesťanskou *Jakub Balmes* (1810—1848), rodilý z Katalonie, kněz-spisovatel, a to svými obsáhlými spisy: »Filosofia fundamental« (1846) a »Curso di filosofia elemental« (obsahující logiku, metafysiku, ethiku a dějiny filosofie).

Jsoucnost Boží dovozuje Balmes z faktu, že něco existuje. Je-li tomu tak, pak musilo vždy něco existovati; neboť kdybychom naprosté »nic« připustili, pak by vůbec nikdy nic nebylo, neboť z ničeho nemůže přece nic povstati. Jestuje tedy bytost, která vždy byla. Bytost ta nemůže býti nahodilou; neboť pak by mohla i existovati i neexistovati a nebylo by více důvodu, proč by existovala a raději neexistovala. Existuje proto bytost ta nutně, takže její neexistence vnitrně jest nemožnou. Touto bytostí nutnou nejsme my, poněvadž víme, že jsme nebyli; nejsou jí ani věci mimo nás, neboť jsou podrobeny změnám; jest to tedy jen bytost od světa rozdílná: Bůh. Atheisté praví, že jsou síly přírodní principem věcí. Tomu-li tak, pak musejí připustiti, že tyto síly tvoří buď celý vesmír, a pak by se byl vesmír sám vytvořil, či byl by býval dříve, nežli byl; aneb myslí přírodou skrytou sílu, jež dodává života a pohybu; tu ale jest jim uznati, že síla tato jest buď intelligentní — a pak nutnost principu intelligentního již uznávají — aneb že jest slepá, a pak vzniká otázka, jak by mohla slepá síla vesmír v tak podivuhodném pořádku spravovati a udržeti?

Proti racionalistické filosofii Krausovské, z Německa přinesené, s účinkem bojovali: *Jan Em. Orte y Lara*, *Michal Sanchez*, zvláště ale učený dominikán, biskup a kardinál v Kordově *Zefyrín Gonzalez* († 1895), který ve spisech: »Etudios sobre la filosofia de santo Tomas« a »Filosofia elementaria« pevně tkví v duchu filosofie křesťanské, při tom ale vyzbrojen jsa znalostí

všech směrů filosofie moderní, co pravého jest, přijímá a uznává, co však mylného, klidně a rozvážně pádnými důvody potírá.

I u *Francouzů* ponenáhlu zakořeňuje se »philosophia perennis«, k čemuž nemálo přispěli: *M. Rosset*, professor na semináři v Chambery (»Prima principia scientiarum«, »Philosophia catholica juxta D. Thomam«, v Paříži 1866), prof. *Grandclaude* (»Breviarium philosophiae scholasticae« 1858), prof. *Vallet* (»Praelectiones philosophiae ad mentem s. Thomae«, v Paříži 1879); Bouvier, Jouin a jiní. Čilý ruch v ohledu tom udržují četné vědecké časopisy, zvláště ale »Etudes religieuses et philosophiques« a »Revue des sciences ecclesiastiques«.

V *Belgii* na universitě Luvaňské v ohledu tom chvalně proslula jména mnohých učenců, jako: *Lepidi*, *Mercier*, *Lahousse*, *Van der Aa* a mnoho jiných. V *Anglii* proti positivismu šířili názory křesťanské: konvertita *William George Ward* (1812–1882) a syn jeho *Wilfrid Ward* (»Essays on the Philosophy of Theismus«, 1884), filosof a přírodozpytec *George Mivart* (»Nature and Thought«); *T. Harper*, T. J. (»The metaphysics of School«, 1880); *Mik. Russo*, T. J. (»Summa philosophiae juxta Scholasticorum principia«, 1885) a jiní.

Katoličtí učenci *národa německého* mocným vzmachem a na širokém základě počali v době nejnovější filosofii patristicko-scholastickou ve všech její částech vzdělávati. Nemalou vzpružinou k tomu bylo založení učené »společnosti Görresovy«, jež počala vydávati sborník filosofický »Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft«, který mistrně řídí professor Fuldenský dr. *Konstantin Gutberlet*, jenž svými učebnicemi filosofickými (»Theodicee«, »Metaphysik«, »Psychologie«, »Logik und Erkenntnistheorie«, »Ethik und Naturrecht«, Naturphilosophie«), jakož i monografiemi (»Der mechanische Monismus«, 1893, »Die Willensfreiheit und ihre Gegner«, 1893 a j.) chvalně jest znám. Vídeňský professor *E. Commer* vydal obsáhlou učebnici thomistickou a rediguje »Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie« *Česlav Schneider* spravuje filosoficko-thomistický časopis »Thomas-Blätter«.

Řada německých filosofů křesťanských jest tak četná, že nelze jich všech vypočítati. Žijíť ještě po většině, a proto přesně do dějin nenáležejí. Přede všemi jmenovati jest *Josefa Kleutgena* z Tovaryšstva Ježíšova, jehož »Philosophie der Vorzeit« těšila se pověsti světové; dr. *Albert Stoeckl*, professor filosofie a kanovník v Eichstättu, člen římské akademie sv. Tomáše, narozen dne 15. března 1823 v Möhren, zemřel 16. listopadu 1896. Spisy jeho jsou velmi četné, neboť Stoeckl jest jeden z prvních, který všestranným pěstěním filosofie scholastické jazykem národním, formou prostou a příjemnou v Německu k rozšíření filosofie této přispěl. Nejrozšířenější díla jeho jsou: »Geschichte der Philosophie des Mittelalters« (3 svazky, Mohuč 1864 až 1865), »Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter« (1891), »Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart« (2 sv. 1883), »Lehrbuch der Geschichte der Philosophie« (2 sv., 3 vyd., 1889), »Lehrbuch der Philosophie« (3 sv., 7. vyd. 1868—1892). Učebnice filosofie vydali dále *Hagemann*, *Fr. Schmid*, *Fr. Egger*, *Virg. Grimmich*. O jednotlivých částech filosofie pojednávali: dr. E. Fischer, dr. Karel Weisz, Esser, Glossner, Pesch T. (»Die grossen Welträthsel«), O. Willmann (»Geschichte des Idealismus, 2 sv.), dr. Richard šlechtic Kralik (»Sokrates«) a mnoho jiných.

V Polsku již záhy mnozí zabývali se filosofií křesťanskou. S počátku ovšem synkreticky míchali názory křesťanské s filosofií moderní, právě zavládnuvší. Tak J. Goluchowski (1797—1858), žák Schellingův, prohlásil lásku za nejvyšší princip všeho poznání, poněvadž jen láska k bezprostřednímu poznávání Boha vede a všechny spory odstraňuje. Spisy jeho byly vydány r. 1861 ve Vilně pod názvem: »Dumania nad najwyżsemi zagadnieniami czlowieka«. Jakés nové období filosofie slovanské zahájiti hodlal A. hrabě Cieszkowski (1814—1894) ideou života sociálního, již hájil ve spisech »Gott und Pallingenesie« 1842; »Ojcze nasz«, Paříž 1848; »Drogi ducha«, Poznaň 1862. — Na základě filosofie aristotelicko-thomistické jali se vzdělávati filosofii křesťanskou: Fr. Ko-

zlowski: »Początki filozofii chrześciańskiej« 1845; A. Tyszynski: »Rozbiory i krytyki« 1853; Štěpán Pawlicki (1839—), jenž jsa napřed docentem ve Varšavě (1866), po té knězem a professorem filosofie při theologické a pak při filosofické fakultě university Krakovské, vydal: »Materjalizm wobec nauki« 1870; »Studja nad Darwinizmem« 1872; »Mózg i dusza«[1]) r. 1874; »Studja nad pozytywizmem« r. 1866; »Żywot i dzieła Ern. Renana«, Kraków 1896; Fr. Gabryl, univ. professor v Krakově »Nieśmiertelność duszy ludzkiej w świetle rozum i nowoczesnej nauki«, Kraków 1895, »Logika formalna«, Kraków 1899, »Noetyka«, Kraków 1900, »Metafizyka ogólna« Kraków 1903 a j.

I v Rusku filosofie křesťanská vzkvétala a těší se dodnes hojné přízni. Odezíráme od Nik. hr. Tolstého, jehož filosofické názory ve spisech: »Vojna a mír«, »Anna Karenina«, »Zpověď«, »V čem je má víra«, »O životě«, »Spása ve vás«, »Otroctví naší doby«, »Jaký jest můj život?«, »Co máme dělati?«, »O životě«, »Křesťanství a jiné spisy náboženské«, »Stručný výklad evangelií«, »Peníze«, »O náboženství a mravnosti«, »Křesťanství a vlastenectví«, »O vědě a umění« nejsou leč mysticismus pantheistický, jak sám Frant. Krejčí ve své »Filosofii přítomnosti« (str. 392 násl.) doznává. Jsouť tu však i mužové, již stojí na půdě církve pravoslavné, jako: Golubinskij (1797—1854): »Lekcji filosofii«, Moskva 1884; Jurkěvič (1827—74): »Iděja« 1859, »Matěrjalizm i zadači filosofii« 1860; J. W. Kirějevskij (1806—1856): »Sočiněnija« (2 sv. r. 1861); Chomjakov (1804—1860); »Sočiněnija« 1878 (4 sv.); zvláště ale Wl. Serg. Solovjev (1853 až 1900), jenž jako předchůdce jeho Petr Jak. Čaadajev (1796—1856) odsuzoval jednostrannou vzdělanost ruskou a horlil pro sjednocení církve východní s Římem. Byl synem znamenitého dějepisce ruského Serg. Solovjeva, navštěvoval universitu v Moskvě a vydal tu jako mladík dvaadvacetiletý spis »Krizis zapadnoj filosofii protiv positivistov«, Moskva r. 1874,

[1]) Přel. do češtiny Frà Jos. Mergl ve Vzděl. knih. katol. svazek XIX.

i obdržel tamtéž stolici filosofie na universitě. R. 1877 přestěhoval se do Petrohradu, kde měl veřejné přednášky o filosofii náboženství. Vydav r. 1878 »Kritiku abstraktních zásad«, stal se professorem na universitě petrohradské a na vyšších školách ženských. Ale již v březnu r. 1881 opustil universitu a věnoval se zcela literatuře, přispívaje mezi jiným pilně i do »Voprosů filosofiji psichologiji«. Nejdůležitějším dílem Solovjevovým je jeho mravní filosofie »Opravdanije dobra«.

Solovjev hledá smysl života i nalézá jej v dobru. Snažiti se dosáhnouti absolutního dobra toho, ponenáhlu přibližovati se k němu, zdokonalovat spojení mezi ním a člověkem, uskutečňovat je ve svém osobním a společenském životě — toť náš mravní úkol a v nenáhlém plnění úkolu toho záleží cíl i charakter historického procesu. K dobru pobádají nás tři základní city, jež jsou vlastní lidské přirozenosti: stud, soucit a náboženský cit. Tyto vrozené nám zárodky mravnosti rozum povznáší na stupeň zákona, jenž vyrůstá právě tak ze svědomí, jako svědomí vyrůstá z citu studu v jeho formálním rozvoji. Pěknou studii o Solovjevovi napsal do brněnské »Hlídky« 1901 Aug. Vrzal, z níž tato tresť byla vyňata.

Ve dvacáté století vchází filosofie křesťanská jako vítězitelka na pochodu. Ponenáhlu, ale jistě, vydobývá si mysle i těch, jimž dříve byla oblastí zcela neznámou. Filosofie moderní leží v troskách; nad těmito ale vznáší se jako zářná dennice »philosophia perennis«, jež čerpajíc z intellektu Božího a rozhojňujíc se paprsky z trosek zklamaného rozumu lidského, zjednává názor životní ucelený a uklidňuje. Byla doba, kdy dennice tato hustými byla zahalena mraky. Tu zavzněl hlas »světla z nebe« (»Lumen de coelo«) velikého papeže *Lva XIII.*: »Ku blahu společnosti, k zvelebení veškerých věd zlatou moudrost sv. Tomáše Akvinského obnovte« (»Ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis«, Encyklika »Aeterni Patris« ze dne 4. srpna 1879). Mraky se rozptylují; kéž zazáří dennice v celém jase svém, aby Pravda osvobodila nás!

Ukazatel abecední.

Abaelard 129.
Aenesidem 77.
Akiba 82.
d'Ailly Pierre 172.
Alanus ab insulis 133.
Albert Vel. 133.
Algazel 120.
d'Alembert 204.
Alexander Halenský 133.
Alkindi 119.
Amalrik 126.
Ambrož sv. 102.
Ammonios Sakkas 84
Anaxagoras 14.
Anaximander 13.
Anaximenes 14.
Anselm sv. 128.
Antisthenes 36.
Apollonios z Tyany 88.
Ardigo 251.
Archytas 19.
Arkesilaos 45.
Arkesilaos, skeptik, 76.
Aristipp 35.
Ariston 61.
Aristoteles 45.
Arnauld 386.
Arnobius 97.
Astafjev 239
Athanáš sv. 102.
Athenagoras 94.
Augustin sv. 103.
Avenarius 258.
Averroes 119.
Avicebron 121.
Avicenna 119.

Baader 349.
Babeuf 202.
Bahnsen 324.
Bain 250.
Bakon z Verulamu 182.
Bako Roger 169.
Balmes 372.
Basedov 200.
Basil Vel. sv. 102.
Bauer Bruno 317.
Baumgarten 222.
Baur Ferd. 317.
Bautain 348.
Bayle 196.
Bazard 202.
Beck 292.
Beneke 240.
Bentham 192.
Berkeley 261.
Bernard sv. 132.
Bias 6.
Biel 172.
Blanc 202.
Blasche 306.
Bobrov 239.
Bodin 179.
Boehme 178.
Bolzano 317.
Bonald 345.
Bonaventura sv. 164.
Bonnet 194.
Bonetty 349.
Botero 178.
Bouvier 378.
Brown 191.
Bruno Giordano 174.
Büchner 208.
Buchta 369.
Burdach 306.
Buridanus 171.
Byron 323.

Cabanis 206.
Cabet 202.
Cakya-Muni 202.
Campanella 175.
Cardano 175.
Carneri 251.
Carriere 317.
Carus 306.
Cicero 66.
Collins 195.
Commer 378.
Comte 246.
Condillac 193.
Cornoldi 371.
Cousin 348.
Crusius 222.
Cumberland 191.
Czolbe 208.

Čaadajev 375.
Čáda 238.
Čičerin 318.
Cieszkowski 374.

Dante 358.
Darwin 209.
Dastich 237.
Dawydow 306.
Děbolskij 239.
Demokrit 25.
Descartes 269
Deutinger 353
Dickstein 294.
Diderot 197.
a Dinanto 126
Diodor z Tyru 61.
Diogenes Apollonický 16.
Diogenes Sinopský 36.
Dionysius Areopagita 124.
Dittes 242.
Dörpfeld 236.
Drobisch 236.
Drtina 260.

Dühring 257.
Duns-Skotus 165.
Durandus 170.
Durdík Josef 237.
Durdík Petr 237.
Dvořák J. Kř. 238.

Eckhardt 176.
Egger 374.
Empedokles 23.
Endemos 61.
Enfantin 202.
Epiktet 71.
Epikuros 78.
Erdmann 317.
Esser 374.
Eschenmayer 305.
Eubulides 36.
Euklid 36.

Fechner 244.
Ferguson 192.
Feuerbach 207.
Fichte Bohumil 294.
Fichte J. J. 317.
Filippov 261.
Filolaos 19.
Filon 80.
Fischer E. 374.
Fischer Kuno 317.
Flavijský Josef 82.
Fohi 10.
Fonseca 369.
Forberg 300.
Fouillée 251.
Fourier 202.
Frauenstädt 323.
Frič J. 268.
Fries 292.
Fröhlich 286.

Gabler 316.
Gabryl 375.
Gall 206.
Gans 317.
Gassendi 186.
Gerdil 336.
Gerson 176.
Geulinx 281.
Gioberti 342.
Giraud 268.
Glossner 374.
Gogockij 318.
Goethe 293.
Golubinskij 375.
Goluchowski 374.
Gonzalez 372.
Gorgias 29.
Grandclaude 373.
Gratry 339.
Grimm 204.
Grimmich 374.
Grot 238.
Groot 177.
Grotius Hugo 218.
Gutberlet 378.
Günther 352.

Haeckel 211.
Hagemann 374.
Hanuš 318.
Harper 373.
Hartmann 324.
Hegel 308.
Helmholtz 268.
Helvetius 205.
Henning 317.
Herakleitos z Pontu 45.
Heraklit 16.
Herbart 222.
Herder 203.
Hermes 292.
Herzen 251.
Hilarius sv. 102.
Hippolyt 96.
Hlavatý 368.
Hobbes 186.
Höffding 293.
Holbach 204.
Hugo od sv. Viktora 133.
Hostinský 238
Humboldt 300.
Hume 263.
Hus 366.
Hutscheson 192.
Huxley 211.
Hyna 238.

Chalybaeus 317.
ze Champeaux Vil. 127.
Chelčický 366.
Cherbury 195.
Chilon 6.
Chomjakov 375.
Chrysipp 65.
Chub 196.

Ibsen 335.
Irenej sv. 95.

Jakob 292.
Jakobi 292.
Jamblichos 87.
Jandečka 237.
Jansenius 358.
Jehuda Rabbi 82.
Jeroným sv. 103.
Johanna Rabbi 82.
Jochai Rabbi 82.
Jouin 373.
Jurkěvič 375.
Justin sv. 91.

Kabbala 82.
Kadeřávek 368.
Kadlec 288.
Kampe 200.
Kanada 8.
Kant 282.
Kapras 237.
Karějev 260.
Karinskij 239
Karneades 45.
Kavělin 239.
Kirějevskij 375.
Kirchmann 258.
Klácel 317.
Kleanthes 65.
Klein 306.
Klemens Alex. sv. 99.
Kleobolos 6.
Kleutgen 373
Klika 236.
Komenský 366.
Konečný 260.

Konfucius 10.
Kozlov 239.
Kozlowski 374.
z Králiků R. 374.
Kraszewski 306.
Krause 305.
Krejčí 260
Kremer 319.
Kritias 29.
Kritolaos 61.
Krug 292.
Křižan 240.
z Kues Mikuláš 172.

Lacordaire 346.
Lagrange 204.
Lahousse 373.
Laktantius 98.
Lamark 209.
Lamennais 346.
Lampé 240.
Lange 293.
Lao-Tseu 10.
Lasalle 202.
Lavrov 260.
Leibniz 212.
Lenz 367.
Lepidi 373.
Lessing 203.
Leukipp 25.
Lev XIII. 376.
Libelt 318.
Liberatore 371.
Liebmann 293.
Lindner 236.
Littré 247.
Locke 188.
Lombroso 207.
Lopatin 239.
Lotze 244.
Lukretius 75.
Luolus Raym. 169.
Luther 172.
Lutoslawski 324.
Lylkn 61.

Macchiavelli 178.
Madiera 238.
Mácha 324
Mailänder 323.
Maimon 292.
Maimonides 122.
Makovička 238.
Malebranche 336.
Marek 367.
Maret 338.
Marheineke 317.
Mark Aurel 72.
Marx 202.
Masaryk 258.
Melanchthon 172.
Melissos 23.
Mercier 373.
la Mettrie 204.
Michajlovskij 261.
Michaljov 239.
Michelet 317.
Mill St. 256.
Miloslavskij 239.
Minutius Felix 97.
Mirabaude 204.
Mivart 378.
Moleschott 207.
Moore 179.

Nábělek 369.
Navrátil Bart. 294.
Newton 191.
Nigidius Figulus 83.
Niethammer 300.
Nietzsche 327.
Novalis 300.

Ochorowicz 261.
Okkam 170.
Oken 305.
Origenes 100
Orte y Lara 372.
Owen 202.

Pabst 353.
Phaedo 57.
Pajk 239.
Palmieri 371.
Panaitios 66.
Pantaenus 99.
Papern 276, 281.
Paracelsus 175.
Pascal Blaise 268.
Patrizzi 175.
Paulsen 293.
Paulus z Heidelberku 292.
Pawlicki 374.
Pesch 374.
Periander 6.
Pestalozzi 234.
Petr Aureolus 170.
Petr Lombardský 132.
Philon 45.
Pittakos 6.
Pitra 367.
Plašil 238.
Platon 37.
Plotin 84.
Podlaha 369.
Polos 29.
Porée de la 131.
Porfyrios 86.
Poseidonios 66.
Pospíšil 368.
Pražák J. 238.
Procházka Fr. X. 260.
Procházka Mat. 367.
Proklos 87.
Protagoras 28.
Proudhon 202.
Ptáček 238.
Puffendorf 218.
Pyrrhon 76.
Pythagoros 18.

Rée 331.
Reid 267.
Reimarus 203.
Rein 236.
Reinhold 292.
Richard od sv. Viktora 133.
Ritter Jindř. 307.
Roberty de 261.
Rodbertus 202.
Rochov 200.
Roscellin 128.
Rosenkranz 317.
Rosmini 340.
Rosset 373.

Rothe Rich 307.
Rousseau 197.
Ruge 317.
Russo 378.
Ruysbrock 177.

Řehoř Naz sv. 102.
Řehoř Nys. sv. 102.

ze Sabunde R. 172.
Salzmann 200.
Sanchez 372.
Sanseverino 371.
Satolli 371.
Shaftesbury 191.
Schelling 300.
Schiffiini 371.
Schiller 292.
Schlegel 300.
Schleiermacher 306
Schmid Fr. 374.
Schmid K. 292.
Schneider C. 378.
Schopenhauer 319.
Schubert 306.
Schultz 292.
Schulze 292.
Seneka 69.
Sextus Empirikus 78.
St. Simon 202.
Skotus Erigena 124.
Smetana Aug. 317.
Smith A. 192.
Sokrates 31.
Solger 306.
Solon 6.
Solovjev 375.
Soto Dom. 369.
Spencer 251.
Speusippos 44.
Spinoza 276.
Statečný 369.
Stäudlin 292.
Steffens 306.
Stejskal 360
Stirner 327.
Stoeckl 374.
Stoy 235.
Strachov 238.
Straszewski 261.
Straton 61.
Strauss 317.
Struve 239.
Studnička F. J. 276.
Suarez 369.
Suso 177.
Sýkora Old. 260.

Šauer z Augenb. 368.
Šimanko 368.
Škola 266.
Škorpík 367.
Šmídek 367.
Śniadecki 261.
Štítný 359.

Taine 250.
Taparelli 371,
Tatián 93.
Tauler 177.
Telesio 175.
Teofil Ant. 95
Tertullian 96.
Thales 13.
Theodoros 36.
Thomasius 219.
Timacos 19.
Timon 76.
Tindal 195.
Toland 195.
Toletus 369.
Tolstoj 375.
Tomáš Akvinský sv. 136.
Tongiorgi 371.
Trasymachos 29.
Travaglini 371.
Trendelenburg 243.
Trentowski 306.
Trezzo 250.
Troickij 261.
Troxler 306.
Tyczynski 374.

Ubaghs 339.
Überweg 242.
Ulrici 317.

Vaihinger 293.
Vallet 373.
Van der Aa 378.
Vanini 175.
Vasques 369.
Veith 358.
Ventura 349.
Vilém z Auvergne 133.
Vischer 317.
Virchow 211.
Vittoria de 369.
Vogt 207.
Voltaire 196.
Vrzal 376.
Vychodil P. 369.

Wagner Jak. 306.
Wagner R. 207, 323.
Waitz 236.
Ward G. 373.
Ward Winf. 373.
Wegscheider 292.
Weiss 374.
Wiellanskij 306
Willmann 236, 374.
Windelband 293.
Wladislavlev 239.
Wolff 221.
Woolston 195.
Wroński 294.
Wundt 258.

Xenofanes 20.
Xenokrates 45.

Zába 238.
Zahradník Vinc. 366.
Zeller 317.
Zeno z Eleje 22.
Zeno z Kitia 62.
Zigliara 371.
Zikmund 367.
Ziller 235.
Zimmermann 236.
Zoroaster 6.

Omyly tisku:

Na str.	13.	řád.	2.	zdola	čti:		*j*estota místo *j*istota.
» »	14.	»	11.	»	»		*μάνωσις* místo *πάνωσις*.
» »	16.	»	3.	»	»		d*e* místo d*ie*.
» »	16.	»	8.	»	»		vyvinul*i* místo vyvinul*y*.
» »	17.	»	8.	»	»		*ὁ σκοτεινός* místo *ὀσκοτεινός*.
» »	19.	»	8.	shora	»		Arch*y*tas místo Arch*i*tas.
» »	26.	»	11.	zdola	»		kva*l*itativně místo kva*t*itativně.
» »	29.	»	10.	shora	za slovo »svou« polož: —		
» »	31.	»	2.	»	»		naš*e* místo naš*i*.
» »	33.	»	8.	zdola	čti:		daemo*n*iu místo daemo*i*u.
» »	36.	»	10.	shora	»		*κύων* místo *κύων*.
» »	39.	»	22.	»	»		*πίστις* místo *πίοτις*.
» »	39.	»	25.	»	»		*ἐπιστήμη* místo *ἐπιστήμα*.
» »	41.	»	16.	zdola	»		*ir*ascibilis místo *v*iascibilis.
» »	48.	»	10.	shora	»		*forma* místo *látka*.
» »	49.	»	15.	zdola	»		j*e*stoty místo j*i*stoty.
» »	50.	»	12.	shora	»		ohraničen*a* místo ohraničen*y*.
» »	51.	»	10.	»	»		u*s*kutečnila místo ukutečnila.
» »	62.	»	21.	»	»		E*k*lekticismus místo E*kk*lekticismus.
» »	66.	»	8.	»	»		dů*r*az místo dů*k*az.
» »	81.	»	7.	zdola	»		psycho*lo*gii místo psychogii.
» »	152.	»	2.	shora	»		neko*ne*čna místo nekon*č*ena.
» »	266.	»	17.	zdola	»		*Š*kola místo *S*kola.
» »	268.	»	13.	shora	»		Pasca*l* místo Pasca.
» »	328.	»	10.	zdola	»		osv*o*jil místo osv*ě*jil.