

O DUŠI LIDSKÉ

O SOBĚ UVAŽOVANÉ.



NAPSAL

DR. EUGEN KADEŘÁVEK.



V OLOMOUCI.

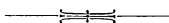
TISK A NÁKLAD F. SLAVÍKA.

1882.

N^o.

O DUŠI LIDSKÉ

O SOBĚ UVAŽOVANÉ.



NAPSAL

DR. EUGEN KADEŘÁVEK.



V OLOMOUCI.

TISK A NÁKLAD F. SLAVÍKA.

1882.

O duši lidské

o sobě uvažované.

Kromě těla lidského mluví všeci lidé jak učení tak neučení po všecky doby také o duši lidské obecným souhlasem nazývajíce ji základem, či principem života lidského, t. j. tím, z čeho původně pochází život lidský. O ni počali mužové důmyslní záhy bádati a utvořili znenáhla vědu filosofickou, psychologii, ve které pátrajíce po důvodech uvažují duši lidskou samu o sobě, pak způsob, jakým se má k tělu lidskému, a konečně jakou činnost prokazuje. Z těch otázek budiž první předmětem úvahy.

I. Může-li člověk poznati, že má duši a jaká jest tato?

Avšak již na počátku této úvahy metafysické odporuje nám Kant tvrdě, že metafysika jest nemožná; poněvadž, jak dále soudí, nic poznati nemůžeme leč předmětů empirických zjevy, není prý možno poznati, ani že jest duše ani jaká jest. „Alle Erkenntniss von Dingen aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit.“ (Kant, Prolegomena — nach der Ausgabe v. Rosenkranz — S. 154.) „Zum Grunde der Seelenlehre können wir nichts anderes legen, als die einfache und für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich, oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transcendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = X.“ (K. Kritik der reinen Vernunft S. 278.) A po Kantovi německá filosofie moderní výhost dává duši, jak

praví Schopenhauer: „Seit Kant sind die Dogmen (Gott und unsterbliche Seele) aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, dass hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben hat.“ (Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 502.) Ačkoli Kantova kritika čistého rozumu dokazovati se snaží, že mysliti vid (ideu) duše objektivně věcný jest přesažným zdáním přirozeným, jež spočívá na sofistických úsudcích rozumových přirozeným preludem od rozumu čistého nutně dělaných: přece čistému rozumu podle mínění Kantova jest vid duše, jakož i vid světa a Boha, principem regulativním, tak že videm psychologickým rozum čistý všechny zjevy našeho nitra tak spojuje, jako by podmínkem měly jednoduchou bytost, která osobní totožnosti ustavičně trvá, kdežto její stavy ustavičně se mění, a taktéž podle Kanta jest vid duše požadavkem rozumu praktického, jelikož mravné jednání jest nemožno, neklademe-li vid duše svobodné a nesmrtelné. Právem kárá Schopenhauer Kanta, mistra svého, že vid duše, jakož i vid světa a Boha, nutně vyvozuje z přirozenosti rozumu a přece dokazuje, že o jejich skutečnosti objektivné nic vědět nemůžeme, že tedy Kant rozum praví býti sofistou. „Darnach wären“, praví dále Schopenhauer, „diese Kant'schen Ideen der Vernunft dem Focus zu vergleichen, in welchem die von einem Hohlspiegel convergirend zurückgeworfenen Strahlen einige Zolle vor seiner Oberfläche zusammenlaufen, in Folge wovon durch einen unvermeidlichen Verstandesprozess sich uns daselbst ein Gegenstand darstellt, welcher ein Ding ohne Realität ist.“ (Welt als Wille und Vorstellung I. S. 578.) Nepřisluší této úvaze vyvracet Kantovu kritiku čistého rozumu. Proto se odvolávám ke spise „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg 1877“, ve kterém spisovatel T. P e s c h dokazuje, že Kantova kritika čistého rozumu jest odporů plná, že Kantovy synthetické soudy a priori jsou *αρχαίον ψεύδος* (základní nepravdou), že povaha poznání lidského od Kanta jest zfalšována, že Kant jsa filosofem jest básníkem a architektem, jenž věci skutečně přetvořuje, mění, přistříhuje a podle libovůle subjektivně sestavuje, že neprávě považuje prostor a čas za formy ryze subjektivné, že si pohrává s prázdnými pojmy či formami umovými, že zásadu příčinnosti ničí užívaje důvodů nepravdivých a sám proti sobě jsa v odporu, že Kantův apriorismus subjektivně idealistický jest domněnkou nepravdivou, neschopen k ujištění

pravdy a sám sobě odporuje, že Kantova filosofie světa skutečnost, kterou za objektivně věcnou považujeme, mění v sen snícího, dále v sen, který nikdo nesní, ale který přece snem jest, konečně v absolutné zdání, v nicotu, že Kant věci o sobě (noumena) pokládá za nic, ale také za něco a konečně ani za něco ani za nic, že neprávě považuje věc o sobě za neznámé X. Možno tedy dokázati, že Kantova kritika čistého rozumu jest nepravdiva; z čehož dále vyplývá, že skutečnost v pravdě poznati můžeme.

Základem všelikého poznání našeho jsou samozřejmé soudy a priori (analytické) a samozřejmé soudy a posteriori (synthetické). V oněch jsou vyjádřeny zákony logické a co z nich přímo vyplývá, v těchto zkušenost dilem zevnější, dilem vniterná. Zkušenost vniternou nám poskytuje sebevědomí. Sebevědomí liší se od poznání sebe; oním poznáváme, že máme duši, tímto, jaká jest. Sebevědomí není poznání, jež se děje logickým úsudkem, ve kterém pojem méně obecný podřaduje se pojmu obecnějšímu prostředkem třetího, nýbrž poznání, kterým se poznává, že v činnosti jest činný podmět přítomen, poznání, kterým ona se rozeznává od tohoto, kterým ona se vztahuje k tomuto. Postup sebevědomí jest tento: Já poznávám, co ve mně se děje, když pomyslně poznávám předmět smyslů (t. j. co v předmětu smyslém jest obecného, odtažitého, trvalého, nutného); pak já sebe poznávám z činnosti své činným v této činnosti; dále já činný rozeznávám se od své činnosti; konečně já odnáším činnost svou k sobě, jako účinek ke příčině.

O pravdivosti sebevědomí pochybovati nemůže nikdo, leč by patrně sám sobě odporoval. Neboť chce-li kdo pochybnost postaviti, musí se opirati o výpověď sebevědomí. Tedy pravdivost sebevědomí v téže době se klade a zapírá. A věru kdo pochybuje, buď o sobě ví, že pochybuje, anebo neví. Neví-li, klamně tvrdí, že pochybuje. Neboť odkud to ví? Pakli toho jest svědom, již přiznává, že sebevědomí jest pravdivo; neboť o svědectví jeho se opíraje něco tvrdí, totiž pochybnost, kterou jest zmitán.

2. Považujeme-li svědomí klamným, může vzniknouti ten klam buď změnou předmětu anebo změnou schopnosti anebo překážkou prostředku. Avšak předmět ve svědectví našeho svědomí nic není jiného leč skutečný stav vniterný. Pročež jakkoli si myslíme, že tento stav se mění, změna sama stane se předmětem. A zajisté předmět určití jinak nemůže schopnost, leč pokud jest takovým, jakým jest. Ale právě takto předmět sebevědomím jest chápán,

poněvadž sebevědomí ke skutečné přítomnosti a ke skutečnému stavu předmětu jest vázáno. Proto blud pocházeti nemůže ze změny předmětu. Ani změnou schopnosti blud vzniknouti nemůže; neboť schopnost jednoduchá a nadorganická, jakou jest schopnost sebevědomí, měniti se nemůže tak, jako se měniti může schopnost smyslná na organech závislá. Konečně překážka prostředku blud způsobiti nemůže, poněvadž v sebevědomí není žádného prostředku, jelikož předmět sám sebou dojímat a určuje sebevědomí, s nímž úzce souvisí pro totožnost, kterou se má k podmětu.

Po sebevědomí následuje poznání sebe, poznání, jaká jest duše, které děje se usuzováním a zavíráním. Poněvadž bytost věci poznati můžeme toliko skrze zjevy, ze kterých soudíme na bytost a posteriori, chceme-li sebe poznati, začítí musíme od činů pomyslných; načež jest nám odmysliti (abstrahovati) od činů pomyslných obsah, uvažovati pomyslnou činnost samu, rozeznávati ji od činnosti smyslné, onu k této vztahovati a pozorovati závislost oné na této; tak přemýšletí jest o pomyslné činnosti jak poznávací tak snaživé, porovnávati jednu s druhou a odnáseti je k důvodu jejich, duši. Tak poznáme, co jest duše. Toť metoda zajisté rozumná, bezpečná, která vede k cíli. S velkým však jest prospěchem přihlížeti k bytcům, kteří s námi život mají společný. Zdá se mi, že přirozený postup vyžaduje začítí tím, co jest všem bytcům živým společno, pak přejíti k jednotlivým druhům podle stupně dokonalosti, až se dostaneme k duši.

Vycházíme-li od slovného výměru, v němž duše lidská nazývá se základem života lidského, jest nám nejprvé uvažovati život veškerý, v čem záleží, a koliký jest.

II. V čem záleží život obecný?

Ve zkušenosti život nám se jeví pohybem, kterým bytec sebe sama pohybuje, který vychází z bytce samého, buď že se děje ve smysle vlastním, tak že místo, ve kterém bytec jest, se mění, anebo ve smysle přeneseném, pokud bytec činnost prokazující ze stavu, ve kterém jest k něčemu schopen, přechází do stavu skutečnosti. Rozeznávati však sluší stav bytce živého, činnost životní projevujícího a to, co bytce oživuje, co jej do stavu onoho přivádí; onen život jest ve skutečnosti druhé, tento život ve skutečnosti první a nazývá se základem či principem oné činnosti životní.

Která vlastnost přísluší životu prvotní? Pozorujeme-li bytce živé, či zkrátka živoky, pohybují se skrze základ, který v nich samých jest, tedy immanentní či vniterný, a prokazují činnost netoliko zevnější, nýbrž i v nich samých trvajicí a je samy zdokonalující. Poněvadž vniternost činnosti životní vyplývá z vniternosti základu životního, tak že cestou dozvědňou (a priori) souditi lze z vniternosti základu na vniternost činnosti a cestou přezvědňou (a posteriori) na opak, považovati nutno vniternost základu za vlastnost života prvotní.

Že život ve skutečnosti druhé či životní činnosti vyskytují se ve hmotách mnohých, zkušenost učí nepopíratelná. Avšak zkoumati třeba, zdaž jest základem činnosti životní hmota sama sebou, se svými silami chemickými a fysickými. Na otázku tuto nelze neodpověděti záporně. Neboť hmotě nepřisluší základ života jediné proto, že jest hmotou neústrojnou, hmotou, která jest ovládána silami chemickými a mechanickými, poněvadž kdyby tomu tak bylo, každá hmota byla by živou a základem života, což odporuje zkušenosti. Proto přísluší některé hmotě, aby byla živou a měla v sobě základ života, z té příčiny, že jest hmotou určitou, právě takovou.¹ Aby však hmota byla skutečně taková, musí míti v sobě základ specifický, kterým by se rozeznávala od hmoty neživé, kterýžto základ se nazývá formou (t. j. skrze co věc právě takovou jest, jakou jest). Základem tedy života nemůže býti hmota sama sebou.

Této pravdě odporujice někteří přivlastňují činnosti životní buď silám chemickým (podle iatrochemismu) anebo mechanickým (podle iatromechanismu) aneb obojím (podle physicochemismu) aníž rozdilu bytného nalezají mezi základem hmoty neústrojné a základem tělesa ústrojného. Tak praví Lotze (Mikrokosmos I. S. 56): „Die Anordnung der Umstände ist allein das, worin die Macht des Lebens beruht und durch welche es sich unter den äusseren Einflüssen nicht nur zu erhalten, sondern das Aeussere selbst seinen Zwecken zu unterwerfen versteht . . . Nicht durch eine höhere, eigenthümliche Kraft, die sich fremd dem übrigen Geschehenen überordnet . . ., sondern nur durch besondere Form der Zusammenordnung . . . unterscheidet sich das Lebendige von dem Unlebendigen. — Schleiden (Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik I.): „In und an den sogenannten Organismen treten eine Menge von Erscheinungen hervor . . ., die zur völligen Genüge als Wirkungen

rein unorganischer Kräfte erklärt werden können.“ — Virchow (Abhandlung zur wissenschaftlichen Medicin, Frankfurt 1856. I. S. 25): „Die Lehre von einer selbstständig wirkenden Lebenskraft ist zwar ein abgethaner Irrthum; gleichwohl ist das Wort beizubehalten als der Ausdruck einer bestimmten Zusammenwirkung physikalischer und chemischer Kräfte.“

Toto mínění s pravdou se nesnáší, jak vysvítá:

A. Z povahy života. Síly neústrojné, jak lučebné tak mechanické, které se vyskytují v těle ústrojném a podle toho mínění životnými se stávají, považovány býti musí za výslednici více spojených sil neživé hmoty samé. Základem tedy života podle toho mínění jest výslednice sil lučebných a mechanických. To však říci nelze. Neboť jest vůbec známo, jak ze zkušenosti a rozumné úvahy na jevo vychází také přívržencům toho mínění, že činnosti životní pocházejí ze základu vniterného i samy jsou vniterny. Avšak podle zkušeností přírodopzpytných nejsou činnosti lučebné vniternými, činnosti pak mechanické nepocházejí ze základu vniterného aniž jsou vniternými. Proto mínění, jež hmotu se silami neústrojnými nazývá základem života, není pravdivo.

B. Z výzkumů physiologických. Specificky se liší tělesa ústrojná od těles neústrojnych:

1. sloučením. Tělesa neústrojná jsou buď látky prvotní (prvky) anebo se skládají podle zákonů lučebné příbuznosti ze dvou prvků (sloučeniny podvojně či prvního stupně), anebo ze dvou sloučenin podvojných (sloučeniny druhého stupně) anebo ze dvou sloučenin druhého stupně (sloučeniny třetího stupně). — Tuto pravidelnost nesdílejí s tělesy neorganickými tělesa organická. Určité sloučeniny neorganické záleží nejen z určitých látek, nýbrž i z určitých rovnomocnin. — Mnohé však sloučeniny organické záleží z týchž látek a z týchž rovnomocnin, a přece jsou to látky různé. V neorganických sloučeninách všechny známé prvky se sčastňují — látky však organické, jak je v přírodě nacházíme, hlavně jen ze čtyř prvků se skládají: uhlíku, vodíku, kyslíku, dusíku, k nimž síra a fosfor jen ve skrovném množství se přidružují, celkem nalezá se jen 16 prvků v sloučeninách organických. Dřevina, která jest osnovou rostlinstva, skládá se jen z uhlíku, vodíku a kyslíku; vedle této jest tu i nenepatrný počet sloučenin podvojných; uhlík jest takofka jádrem ve všech sloučeninách organických a ostatní prvky jenom sestředuji se jaksi kolem něho; sloučeniny dusičnaté

nalezají se ve zvířecím těle hojněji než v rostlinném. — Sloučeniny organické mění a rozkládají se mnohem snáze než neorganické, prchají v parách a plynech a ostavují zbytek černý, uhel. — Sloučeniny organické mají sice menší počet prvků než neorganické, ale nacházíme v oněch mnohem větší počet rovnomocnin než v těchto, z čehož jde, že budova látek oněch jest mnohem složitější než těchto a že látky organické méně jsou stálé než neorganické. — Ve sloučeninách organických nebývají všechny prvky rovnou silou vespolek sloučeny, jako ve sloučeninách neorganických; bývají u oněch obyčejně dvou prvků sloučení užší, které potom teprv s jinými v nové sloučenství vstupuje; skupiny dvou prvků, kterou samy jako prvky si vedou a na způsob pravých prvků s jinými se sloučují, slovou radikály.

2. Složením. Tělesa neživá se skládají z molekulí hmoty jednostejné, spojivosti k sobě vespolek mechanicky přilehajících a nerosty tvořících dílem vyhrančné dílem beztvárné; jednotlivé kusy právě tak bytovati mohou jako těleso celé. — Tělesa však živá tvoří se z buněk, jež se mění ve vlákna, roury, blány, cévy atd. a jež rozmanitě jsou sestaveny a spojeny, jak vyžadují rozmanité práce rozdílných ústrojí; celé ústrojí podmíněno jest jednotlivými ústroji a tyto oním.

3. Zevnější úpravou. Tělesa živá v každém stavu vyžadují určitou úpravu zevnější podle druhu, k němuž náležejí; tělesa však neživá sama sebou jí nevyžadují, leč když ve hlatě přecházejí, tak že kromě stavu krystalisačního netečnými jsou k určité úpravě zevnější, která obyčejně závisí na zevnější příčině. Dále i když tělesa neživá krystalisováním přijímají pravidelné tvary geometrické, přece jejich tvary jsou takové, že stejně se vyskytují jak v celku tak v částech, poněvadž velké hlatě se skládají z menších téhož tvaru; avšak u těles živých nic podobného se nenalezá. Konečně tvary těles neústrojných hlatově v přímkách a uhlech záleží, kdežto tělesa ústrojná i ve svých částech nejmenších projevuji vždy čáry křivé.

4. Původem. Tělesa živá toliko plozením pravým z těles jiných pocházejí, která k těmž druhu náležejí, a jejichž tvary přijímají, kdežto tělesa neživá původ svůj mají v zevnějším působení sil rozličných a v zevnějším přistupování částek.

5. Vývojem. Živoci zvolna rostou a zvolna své dokonalosti vlastní dosahují, kdežto u nerostů nalézáme bytování neměn-

livé, jelikož trvají, nepůsobí-li proměnu příčiny zevnější, v tom stavu, ve kterém prvotně se octli. Arci zevnějším příkládáním bez konce mohou nerostové se šířiti objemem a mohutněti hmotou, ale živoci jisté velikosti, kterou překročiti nemohou, dosahují, jak vyžaduje druh, k němuž náležejí.

6. *Zachováním se.* Živoci ustavičně své ústroje potřebováním hynoucí obnovují vnímajíce do sebe potravu, kterou sobě přispůsobují a ve vlastní bytost mění; nerostové však v tom stavu trvají, do něhož přivedeni byli zevnější příčinou.

7. *Trváním.* Živoci trvání mají omezené a během sobě přirozeným zanikají, kdežto nerostové mají trvání neurčité, jež přestává tehdy, když jsou zrušeny příčinou zevnější.

8. *Rozplemeňováním.* Živoci se rozplemeňují svou vlastní silou a noví jedinci povstávají ze zárodku od rodičů odděleného. Nic podobného neshledáváme u nerostů.

Slyšme některé výroky slavnějších přírodovědců 19. století, kteří základem života nenazývají soulad sil chemických a mechanických, ač někteří z nich nejsou důsledni:

Cl. Bernard (Intro. à l'étude de la méd. expér. p. 163): „La vie c'est la création. De sorte que ce qui caractérise la machine vivante, ce n'est pas la nature de ses propriétés physico-chimiques, si complexes qu'elles soient, mais bien la création de cette machine qui se développe sous nos yeux dans les conditions qui sont lui propres et après une idée définie qui exprime la nature de l'être vivant et l'essence même de la vie . . . Ce qui est essentiellement du domaine de la vie, et ce qui appartient ni à la chimie, ni à rien autre chose, c'est l'idée directrice de cette évolution vitale. Dans tout germe vivant, il y a une idée créatrice qui se développe et se manifeste par l'organisation. Pendant toute sa durée, l'être vivant reste sous l'influence de cette même force vitale créatrice, et la mort arrive lors qu'elle ne peut plus se réaliser. Ici, comme partout, tout dérive de l'idée, qui elle seule crée et dirige.“

Berzelius, švédský lučebník, napsal tato slova, jež cituji z překladu franc. (Traité de Chemie): „Il n'est pas donné à l'art de combiner les éléments inorganiques à la manière de la nature vivante. — A la vérité les éléments de la nature organique sont aussi indestructibles; mais l'existence proprement dite des corps organiques est détruite sans retour. L'individu qui meurt, qui

rend ses éléments à la nature inorganique, ne revient jamais. Il s'ensuit de là que l'essence du corps vivant n'est pas fondée dans ses éléments inorganiques, mais dans quelque autre principe, qui dispose les éléments inorganiques, communs à tous les corps vivants, à coopérer à la production d'un résultat particulier, déterminé et différent pour chaque espèce. Ce principe, que nous désignons par le nom de force vitale ou assimilatrice, n'est pas inhérent aux éléments inorganiques, et ne constitue pas une de leurs propriétés originaires, telles que la pesanteur, l'imperméabilité, la polarité électrique et c.; mais nous ne pouvons concevoir en quoi il consiste, comment il prend naissance, comment il finit. Nous pouvons donc prévoir que si le globe terrestre existait avec ses éléments inorganiques, sans la nature vivante, mais du reste dans les mêmes circonstances, il continuerait à rester sans êtres organisés. Une force incompréhensible, étrangère à la nature morte, a introduit ce principe dans la masse inorganique. Et cela s'est fait non comme un effet du hasard, mais avec une variété admirable, avec une sagesse extrême, avec le but de produire des résultats déterminés et une succession non interrompue d'individus périssables, qui naissent les uns des autres, et parmi lesquels l'organisation détruite des uns sert à l'entretien des autres."

Burmeister (Geschichte der Schöpfung 3. Ausg. S. 304): „Bei den organischen Körpern ist nie die Materie zugleich das die Form bedingende Element, sondern vielmehr umgekehrt die Form des Organismus ist das Wesentliche, dem die materielle Grundlage untergeordnet wurde. — Dies Vermögen der Organismen, die chemischen Affinitäten der Grundstoffe, d. i. die eigenthümlichen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen, zu beherrschen, ist die eine Seite derjenigen Eigenschaften, welche wir mit dem Worte Leben bezeichnen und für welche wir die Worte Lebenskraft als supponirtes Agens annehmen. Was diese Kraft sei, wissen wir so wenig, als was Kraft überhaupt ist. — Genug, diese Lebenskraft beherrscht die chemische Affinität, so lange sie dauert, und diese Eigenschaft des Organismus nennen wir Leben. Endet die Periode, innerhalb deren derselbe als periodischer Körper sich nothwendig bewegt, so tritt der Tod ein. Damit bemächtigt sich die chemische Affinität wiederum der organisirten Materie und verwandelt sie durch eine Reihe von Prozessen, die Gährung und Fäulniss, wieder in anorganische Substanzen.“

Th. Bischof dokazuje: „Es gibt eine individuelle Ursache, welche den ganzen organischen Körper schafft und baut.“ (Wissenschaftl. Vortr. Braunsch. 1858.)

Cuvier (Le règne animal distr. d'après son organ. I. Introd.): „En effet, la vie exerçant sur les éléments, qui font à chaque instant partie du corps vivant et sur ceux qu'elle attire, une action contraire à ce que produiraient sans elle les affinités chimiques ordinaires, il répugne qu'elle puisse être elle-même produite par ces affinités; et l'on ne connaît cependant dans la nature aucune autre force capable de réunir des molécules auparavant séparées. La naissance des êtres organisés est donc le plus grand mystère de l'économie organique et de toute la nature.“

Darwin (Athenaeum 1863, p. 554) pravi v překladu německém: „Gibt es eine Thatsache oder auch nur den Schatten einer Thatsache, welche den Glauben unterstützte, dass unorganische Elemente ohne irgend welche organische Wesen und bloss unter dem Einflusse bekannter Kräfte ein lebendiges Geschöpf hervorbringen könnten? Für jetzt ist ein solches Resultat für uns absolut unbegreiflich.“ Jak Darwin tak i jini zavrhuji plození prvotní či různorodé (generativ equivocae): Ehrenberg, Leukart, Rud. Wagner, Joh. Müller, Liebig, Virchow, Schleiden, Bronn, Unger, Herm. Hoffmann etc., ve Francii Flourens, Milne Edwards, de Quatrefages, Cl. Bernard etc. Onen výrok Darwinův považují mnozí, ku př. Osc. Schmidt, za nedůslednost soustavy jeho; důsledně provedl soustavu Darwinovu něm. přírodovědec Häckel. Nejdůkladnějšími pokusy vyvráceno jest plození různorodé od Pasteura.

P. Flourens (De la vie et de l'int. Par. 1858): „Ce n'est pas la matière qui vit, une force vit dans la matière et la meut et l'agit et la renouvelle sans cesse.“

Gorup-Besanez (Lehrbuch der physiologischen Chemie, 1874. S. 4): „Seit es gelungen den Harnstoff künstlich darzustellen, haben wir zwar viele andere im Thierkörper vorkommende organischen Verbindungen künstlich dargestellt; und noch zahlreicher sind die Beispiele im Pflanzenreich vorkommender und künstlich darstellbarer Verbindungen . . . Allein der Chemie ist es keineswegs gelungen . . . wirklich organisierte oder der Organisierung fähige Stoffe künstlich zu erzeugen . . . Auch berechtigen uns keine aus der bisherigen Entwicklung der Chemie geschöpften Gründe zu der Hoffnung, dass es uns gelingen werde eine Pflan-

zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv, mit einem Worte, wirklich Organisirtes auf chemischem Wege künstlich darzustellen.“

Jos. Hyrtl (Lehrb. der Anat. d. Menschen S. 5): „Die organische Kraft entwickelt nach einem ihr eingeborenen Plane den Organismus, entborgt der Aussenwelt den Stoff, aus welchem sie ihn aufbaut. . . Sie verfähtigt und theilt sich in dem Masse, als das Material zunimmt, in welchem sie wirkt und mit welchem sie eins ist.“

Just. Liebig (Chemische Briefe I.): „Unsere Vernunft erkennt, dass in dem lebendigen Leibe eine Ursache bestehe, welche die chemischen und physikalischen Kräfte der Materie beherrscht und sie zu Formen zusammenfügt, die ausserhalb des Organismus niemals wahrgenommen werden . . . Zu den drei Ursachen, welche die Entstehung einer jeden chemischen Verbindung voraussetzt: der Cohäsion, Wärme und Affinität, kommt eine vierte Ursache hinzu, durch welche die Cohäsionskraft beherrscht wird, durch welche die Elemente zu neuen Formen zusammengefügt werden, durch die sie neue Eigenschaften erlangen, Formen und Eigenschaften, die ausserhalb des Organismus nicht bestehen . . . Wenn es wahr ist, dass in der unorganischen Natur eine Cohäsionskraft formenbildend besteht, so ist es ebenso wahr, dass in den Organismen eine Kraft wirkt, eine Ursache der Bewegung und des Widerstandes, welche der Cohäsionskraft und ihren Aeusserungen entgegentritt, welche die Wirkungen des Sauerstoffes und die stärksten chemischen Anziehungen aufhebt und geradezu umkehrt. Der Lebensprozess ist der Gegensatz des Oxydationsprozesses, der in der unorganischen Natur vor sich geht, er ist ein Reduktionsprozess . . . Unter dem Einfluss dieser nicht chemischen Ursache (d. i. Lebenskraft) wirken in dem Organismus auch chemische Kräfte; aber nur in Folge dieser beherrschenden Ursache und nicht von selbst ordnen sich die Elemente zu Harnstoff, zu Taurin zusammen. Eben darum kann auch der intelligente Wille des Chemikers sie zwingen, ausserhalb des Organismus zu solchen Verbindungen zusammentreten, die, wie Harnstoff, Taurin, Chinin, Kaffein, die Farbstoffe der Gewächse u. s. w., keine vitalen, sondern nur chemische Eigenschaften haben, deren kleinste Theilchen sich zu Krystallen ordnen; aber nie wird es der Chemie gelingen eine Zelle, eine Muskelfaser, einen Nerv . . . in ihrem Laboratorium darzustellen.“

Lotze (Allg. Physiol. des körperl. Lebens S. 138): „Der wahre Unterschied zwischen der organischen Intussusception und der unorganischen Juxtaposition der Stofftheilchen besteht nicht darin, dass im unorganischen Körper das Wachsthum stets durch Ansatz der Umgebung an die äusseren Theile seiner Gestalt, niemals aber durch Aufnahme des Zuwachses in das Innere der Substanz erfolgte, während der organische Leib etwa durch den Mund oder andere Oeffnungen seine Nahrung in das Innere hinabführte und sie selbst da nicht neben den schon bestehenden Theilen ablagerte, sondern diese mit ihr durchdränge und so stets das Neue mit dem Alten auf das innigste mischte (auch diese Umstände sind theils an sich bemerkenswerth, theils deuten sie auf das Wesentliche hin) . . . aber das wahre Innere, in welches hinein der Organismus seine Nahrung intussuscipirt, ist nicht das räumlich Innere seines Leibes, sondern der Plan seiner Organisation. Darin besteht die Intussusception, dass keinem Theile des lebendigen Körpers erlaubt bleibt, für sich und ohne Rücksprache mit dem Ganzen aus der äusseren Welt einen Massenzuwachs in sich aufzunehmen, durch dessen Aneignung er aus den Beziehungen heraustreten würde, die ihm der Typus der Gattung zu den übrigen inne zu halten befiehlt; dass vielmehr alle Zufuhr zunächst dem Ganzen zukommt und von ihm durch eigenthümliche Einrichtungen allen einzelnen Theilen nach Massgabe dessen zugetheilt wird, was sie auf Grund des allgemeinen Typus fordern können.“ — S. 202: „Während die meisten unorganischen Körper uns überwiegend im Zustande der Ruhe erscheinen, aus der sie nur durch fast überall nachweisbare äussere Einflüsse zu Bewegungen und Veränderungen ihrer Gestalt und Eigenschaften aufgeregt werden, zeigen sich die Organismen ebenso überwiegend in einem Zustande der Bewegung, der seltener durch einzelne Intervalle der Ruhe und nie einer nachweisbar vollständigen Ruhe unterbrochen wird . . . Der bedeutungsvolle Unterschied des Organischen vom Unorganischen besteht mithin darin, dass es für die unorganischen Körper Momente im Naturlaufe gibt, in denen sie mit allen äusseren Bedingungen im Gleichgewichte sein können und zur Veränderung ihres Zustandes eine Veränderung der Umstände voraussetzen, während das Innere der lebendigen Organismen so angeordnet ist, dass sie niemals im allgemeinen Naturlauf einen Moment völligen Gleichgewichtes mit den äusseren Bedingungen finden können.“

Joh. Müller (Handb. d. Physiol. d. Menschen I. S. 21): „Einige haben geglaubt, das Leben sei nur die Folge der Harmonie, des Ineinandergreifens gleichsam der Räder der Maschine . . . Ein solches Ineinandergreifen findet offenbar statt . . . Allein diese Harmonie der zum Ganzen nothwendigen Glieder besteht doch nicht ohne den Einfluss einer Kraft, die durch das Ganze hindurchwirkt und nicht von einzelnen Theilen abhängt, und besteht früher als die harmonischen Glieder des Ganzen . . . Der Organismus gleicht zwar einem mechanischen Kunstwerke . . . aber der Organismus erzeugt im Keime den Organismus der Organe selbst und pflanzt ihn fort. Das Wirken der organischen Körper hängt nicht bloss von der Harmonie der Organe ab, sondern die Harmonie ist eine Wirkung der organischen Körper selbst, und jeder Theil dieses Ganzen hat seinen Grund nicht in sich selbst, sondern in der Ursache des Ganzen. Ein mechanisches Kunstwerk ist hervorgebracht nach einer dem Künstler vorschwebenden Idee, dem Zwecke seiner Wirkung und nach dieser Idee werden alle Organe zweckmässig organisirt; aber diese Idee ist ausser der Maschine, dagegen in dem Organismus.“

K. Schmidt (Zur vergleich. Phys. der wirbellosen Thiere, S. 15): „Die Lebenskraft ist zwar aus der Mode gekommen, sie ist „zur metabolischen Kraft der Zelle“ geworden. Damit hat sie im Grunde nur den Namen gewechselt, da die umbildend gestaltende Kraft der Zelle eben doch eine besondere, in der organischen Natur nicht vorkommende Kraft ist.“

Snell (Die Streitfrage des Materialismus): „Es gibt Ansichten, die vielfach dadurch widerlegt sind, dass man die betreffende Sache in's Auge fasst und ihren unmittelbaren Inhalt darlegt. Dass der Organismus seine allgemeine Form erhält, während innerhalb dieser stehenden Form der Stoff immerfort wechselt und fliesst; dass er trotz allem Verkehr und Austausch mit der Aussenwelt sich selbst gleichbleibt und sich selbst erhält nicht bloss als Individuum, sondern auch als Gattung, als Allgemeines, und einem Process des Allgemeinen, den Gattungsprozess in sich schliesst; dass er nicht bloss seine fertig gebildeten Organe gebraucht, wie die Theile einer Maschine, sondern dass er diese Organe selbst erst bildet, dass er in diesem Sinne sich selbst vorausgeht, sich selbst Ursache und Wirkung, *causa sui* ist, und diess nicht bloss in seinem Entstehen und seiner Bildung, sondern auch in seinem

Bestande in jeder willkürlichen und unwillkürlichen, äusseren und inneren Bewegung; dass die Produkte seines Lebens zugleich die Faktoren desselben sind; dass die Mittel zu Zwecken und die Zwecke zu Mitteln werden; dass jeder Theil nur durch das Ganze besteht und folglich jeder Theil durch jeden: diess Alles hat nicht bloss gar nichts Analoges in der unorganischen Natur, sondern ist in jeder Beziehung das gerade Gegentheil derselben. Dass die Begriffe des Allgemeinen und Einzelnen, der Ursache und Wirkung, der Selbstgleichheit und Veränderung, der Mittel und des Zweckes, welche in der unorganischen Natur auseinander fallen und sich ausschliessen, in der organischen Natur ineinander überfliessen, bildet einen Gegensatz von der durchgreifendsten Bedeutung.“

Spiess (Physiol. des Nervensystems vom ärztlichen Standp. S. 437): „Das Wesen des Organismus besteht darin, dass alle die zahllosen in ihm vorkommenden Thätigkeiten auf Ein gemeinsames Ziel hingerichtet, alle die einzelnen in ihm vorwaltenden Kräfte, so selbstständig sie an und für sich auch sein mögen, zu einer höheren Einheit verbunden sind.“

Rud. Wagner (Der Kampf um die Seele 1859 S. 209, 211): „Die Lebensprozesse der organischen Körper sind zwar an die allgemeinen Gesetze der physikalischen und chemischen Kräfte gebunden, involviren die letzteren, gehen aber nicht in ihnen auf.“

Specificky tedy rozdílny jsou síly nerostů od sil, kterými živokové živými jsou. Jaké však jsou síly, takové jsou i podmínky jejich, či základy, z nichž síly vyplývají. Proto základ sil neorganických specificky jest rozdílný od základu sil organických. Zbývá ještě dokázati, že v každém živoku jest toliko jeden základ životní.

Všecky činnosti tělesa živého, ač jsou mnohonásobny a rozmanity, jakýmsi svazkem společným mezi sebou souvisejí a k jednomu cíli, zdokonalení a zachování tělesa živého směřují. Avšak množství k jednotě není vedeno leč skrze jedno. Pročež bytovati musí v živoku jeden základ jakýsi prvotní a soustřední, kterému jednotlivé síly podřízeny jsou. To zvláště na světlo vychází připodobňováním potravy. Neboť tato práce životní velmi jest spleťtá a vyžaduje mnohých činností, kterými štáva potravní zvolna se připravuje a v rozmanité látky tělesné se proměňuje; kterážto látky k tomu směřují, aby živok byl zachován a zárodky vznikaly. Tato práce velikého rozsahu a nenáhlého postupu nemůže býti bez jednoho základu životního, na němž by spočívala.

Tento základ životní jest v živoku totéž, co forma podstatná (to, skrze co živok co do podstaty takovým jest, jakým jest). Neboť základ životní hmotu doplňuje a určuje, aby těleso určitého druhu se utvořilo, a proto náleží k bytosti živoka. Jim tedy se stanoví přirozenost tělesa živého a z něho vycházejí síly, jež svými činnostmi život působí. Kromě toho základ životní vliv musí prokazovati vniterný na přibuzenstva chemická a ostatní síly fyzické, kterých jako nástrojů užívá, aby výkony životní v těle se dály. Avšak vniterný vliv na síly nemůže prokazovati leč základ podstatný, který bytost samu tvoří. Takový však základ nic jiného není leč forma podstatná.

III. Kolikerý jest život?

Druhy života ze zkušenosti známé vědě přísluší rozdělití dčldem z výměru života čerpaným. Poněvadž o tělesech se praví, že žiji, jsou-li činna ze sebe, čím dokonalejší jest tato činnost vniterná, čím nezávislejší jest živok na pohybech zevně přicházejících, tím dokonalejší jest život jeho. Avšak poněvadž činnost životní pochází od formy anebo základu, kterým působící působí, a poněvadž ta činnost se děje, aby účel, t. j. výsledek její, byl dosažen, čím dokonaleji forma i účel jest v živoku a od živoka, tím vniternější a proto dokonalejší jest život. Pročež při rozdělení života přihlížeti nám jest k formě a účelu.

Jedni živokové, byliny, samy se pohybují vzrůstajice anebo ubývajice; ale formu či základ, kterým se pohybují, mají výhradně od původu zevnějšího, od přírody, aniž cíl, ku kterému působice směřují, ze sebe samých si určují aniž jej nějakým způsobem poznávají, nýbrž poznán a určen jest jim od původce přírody. Proto spíše pohybovány jsou přírodou a pohyb přírody vykonávají ze sebe, ze základu sobě vštěpeného, než aby sebe pohybovaly. V bylinách tedy jest nejnižší druh života.

Jiní živokové, zvířata, jsou, ve kterých základem pohybu prvním jest duše, forma od přírody udělená, avšak základem bezprostředným a k činnosti přímo určujícím jest poznání smyslné, forma od živoků samých nabytá; neboť podle rozmanitých poznatků smyslných rozmanitě se pohybují, poznatků však smyslných pomocí smyslů a následkem dojmů zevnějších sami sebou nabývají. Avšak cíl ani nepoznávají ani sobě neurčují, nýbrž určen jest jim

od přírody, jejíž popudem (instinktem) k činnosti jsou vedeni skrze smyslné poznání a smyslné snažení. Výše tedy stojí život živočichů.

Dokonalejší však tohoto jest život duchový, od člověka vedený, jenž nemá sice od sebe základ života ani cíl hlavní a obecný ve vývoji, dokonalosti a blaženosti záležející, avšak nabývá poznatků jak smyslných, tak pomyslných (intelektuálních), které jsou formami života duchového bezprostřednými, cíle od původce svého vytčené poznává a cíle jednotlivé a podřízené sám sobě svobodně předkládá, jakož i předmětem poznání pomyslného a svobodného určení jsou prostředky k cíli vedoucí. Smyslné poznání podřízeno jest pomyslnému, smyslné snažení pomyslnému, vůli.

O bylinách, které činnost životní prokazují toliko vzrůstem, živením a plozením, není třeba zde slov šířiti. Budiž jediné podotknuto, že jim nepřísluší smyslná činnost, která v ničem jiném záležitosti nemůže ležet ve smyslném poznání zevnějšku, smyslném pocítování těla, smyslném snažení instinktem vedeném. Neboť kdyby činnosti vegetativné v bylinách se děly činnosti smyslnou, jak mnozí se domnívají, ku př. Leibnitz, Bichat, Robinet, musilo by tak se díti mnohem spíše v nás, kteří účastni jsme životní činnosti vegetativné a to v míře dokonalejší než byliny; avšak nic takového v sobě neshledáváme. Dále kdyby spojovaly činnost smyslnou s činností vegetativnou, shledávati bychom musili u nich podobné ústrojí, jaké u živočichů; avšak neshledává se. Konečně vyložití a pochopiti možno činnost vegetativnou bez činnosti sensitivné.

IV. O duši zvířecí.

Cartesius nečině rozdíl mezi jednoduchostí a duchovostí duše, nemoha o zvířatech říci, že mají duši duchovou a věda, že nemožno smyslné představování, pocítování a snažení vykládati silami, jež mrtvou hmotu těla, atomy, spojují, rozdělují, pořádají a pohybují, upřel zvířatům duši, jakož i činnost smyslnou, i představování i snažení, a považoval zvířata za pouhé stroje, automaty, ve kterých teplo životní sídlic v srdci vegetativný život podmiňuje a duchové životní rozředováním a sublimováním z krve vzniklí k mozku vystupují, odtud do nervů vybijají a činnost animálnou působí. K přívržencům Cartesiovým náležejí za našich dob hmotáři (materialisté), kteří netoliko duši, jako Cartesius, nýbrž také ducha zapírají.

Avšak Cartesiovi odporujice tvrdíme, že jednoduchost a du-

chovost mezi sebou tak se nepodmiňují, jako by každá bytost jednoduchá musila býti duchovou, že pojem jednoduchosti nechová v sobě nutně duchovost, tak jako nutně ji nevylučuje. Neboť jednoduchost přísluší podstatě, která nesestává z částí; duchovost však podstatě jednoduché, která jest na hmotě nezávislá i ve své činnosti specifické i ve své bytosti. Duchovost tedy jednoduchostí jest podmíněna, ale nemusí jednoduchost býti spojena s duchovostí.

Dále činnost zvířatům specificky náležející, kterou se rozeznávají od bylin činnost vegetativnou s nimi sdílejících, činnost sensitivná, jest taková, že musí míti základ od základu bylinám přináležejícího specificky rozdílný, duši a že nemůže-li býti základ života vegetativného hmotou, tím méně hmotou býti může základ života zvířecího. Neboť jaká činnost, takový základ, z něhož činnost vychází. Nepřihlížíme-li k bytostem organickým, o kterých dostatečně není známo, náležejí-li k floře či k fauně, ze zkušenosti víme, že zvířata mají kromě činnosti vegetativné ještě jednu, více nebo méně vyvinutou, dokonalou a úplnou, která nikterak se neliší od vegetativné pouze stupněm aniž z vegetativné postupem vyvinouti se mohla. Ačkoli Darwinovec Häckel bytce organické, kteří prý nenáležejí ani mezi byliny ani mezi zvířata, pokládá za protisty, jejichž nenáhlým vývojem a přispůsobením se k zevnějším podmínkám životním utvořilo prý se veškerenstvo všech živoků přerozmanitých: přece pomlčíme-li o tom, že Häckel v listu Zöllnerovi poslaném svá mínění nazval „jugendliche Extravaganzen,“ a že mnozí učenci Häckela obviňují z podvodů vědeckých, jak dokazuje můj článek v časop. Komenském 1877 (Co soudí učenci o Darwinu a Häckelu) — přírodopyskové Darwinu a Häckelu naklonění tohoto jsou mínění: „Eine Verschmelzung der die Pflanzen und Thiere zum Gegenstande ihres Studiums machenden beiden Wissenszweige der Botanik und Zoologie ist unthunlich und durch eine Art stillschweigenden Uibereinkommens werden gewisse Protisten der Botanik, andere der Zoologie zugewiesen.“ (Gustav v. Hayek: Vorwort zum grossen Handatlas der Naturgeschichte, Wien 1882.)

Nyní zkoumejme, jaké činnosti sensitivné zvíře prokazuje, abychem poznali, že nemůže-li činnost životní vůbec a činnost vegetativná zvláště vysvětlena býti hmotou silami fysickými opatřenou, tím méně původ svůj má základ činnosti sensitivné ve hmotě a její polybech fysických.

Zvířata smysly zevnějšími, jež mají s lidmi společny, zjevy předmětů zevnějších, věci srostité, případné, proměnlivé poznávají. Tato činnost jest nehmotná. Neboť ku poznání nestačí pouze přijati dojmy od zevnějšíku přicházející a chemickými a fysickými pohyby v ústrojích k mozku pokračující, nýbrž předmět musí býti od poznávajícího způsobem nehmotným uchopen, kterážto činnost spontání (samoděčná) v sobě též zavírá obrácení se podmětu poznávajícího k předmětu poznanému. Této činnosti samoděčné, od bezděčného přijímání dojmů fysických na prosto rozdílné, odpovídá schopnost a této podstata, duše. — Nelze-li hmotou a jejími silami fysickými vyložiti představu smyslnou, tím spíše ji musíme zamítnouti, uvážíme-li činnosti smyslu vniterného, kterým zvíře sebe pocítuje, jak jest dojata ve svých orgánech zevnějšími dojmy a v jakém stavu jest tělo následkem života vegetativního, kterým představy smyslné si pamatuje (paměť smyslná) a vybavuje (obrazivost smyslná), kterým tvoří povšechné představy smyslné, konkrétnosti nepostrádající, kterým představy smyslné podle poměrů a vztahů zevnějších spojuje, kterým jaksi oceňuje užitečnost a škodlivost předmětů neopouštějíc obor konkrétnosti.

Smysl zvířat jest schopnost či mohutnost organická, která nenáleží k duši jediné, nýbrž k duši s tělem spojené. Neboť 1. činnost smyslná patří zvířeti, pokud jest zvířetem. Avšak zvířetem není duše jediná, nýbrž spojená s ústrojím. Proto činnost smyslná, jakož i schopnost této činnosti, t. j. smysl náleží k duši s ústrojím spojené. 2. Smysl zvířat povahy není dokonalejší než smysl ve člověku se nalezající. Avšak u člověka, jak dokazuje zkušenost, činnost sensitivná pochází od schopnosti v ústroji bytující a na ústroji závislé. 3. Činnost jest přiměřena ke schopnosti. Avšak činnost smyslná, ač sama sebou jest jednoduchá, přece k těm věcem se neodnáší, které nad srostitost hmoty jsou povyšeny. Proto jakkoli původně tato činnost pochází od základu jednoduchého, jenž ústrojí zvířecímu dává formu podstatnou, přece přímo se děje schopností, která ku srostitosti a hmotnosti se odnáší, s ústrojím hmotným souvisí. 4. Jakkoli smysl jest činný působě čin smyslný, představu, přece trpným se prokazuje, an představuje věc, kterou chápe; neboť při tom prostě určován jest k činnosti dojmem od předmětu představovaného pocházejícím. To by však nikterak býti nemohlo, kdyby jediná duše činnost prokazovala; neboť duše jest netělesná, na věc však netělesnou nic tělesného

dojem působiti nemůže. Nic však nebrání tělesům činností svou působiti na ústroji hmotná, ve kterých sídlí síla sensitivná.

Nemají tedy pravdu hmotáři, kteří duši nazývají schopnost těla sensitivnou. Taktéž s pravdou se minuli, kteří mezi činností smyslnou a pomyslnou (intellektuálnou) nečiní rozdilu specifického, jakoby duch byl nejvyšším stupněm transformace schopnosti a činnosti sensitivné, který v soudu se jeví (Condillac, Helvetius). Za našich dob někteří přírodopytci němečtí přivlastňují člověku rozum (Vernunft), zvířeti um (Verstand), tedy schopnost pomyslnou. Bůchner veden jsa hmotářstvím, jež jak praví Feuchtersleben, jest úplný nedostatek vzdělanosti filosofické, píše takto (Kraft und Stoff, S. 262): „Eine aus Vergleichen und Schlüssen hervorgegangene Ueberlegung leitet die Thiere in ihrem Handeln; der geistige Prozess, durch den dies geschieht, ist seinem Wesen nach vollkommen derselbe wie beim Menschen, wenn auch die Urtheilskraft dabei eine weit schwächere ist.“

Avšak zvířata činnost neprojevují pomyslnou. Neboť činnost pomyslná hlavně a podstatně záleží, jak na sobě pozorujeme, v pojímání obecných věcí. Poněvadž schopnost pomyslná jest neorganická a na hmotě nezávislá, skrze zjevy zevnější proniká k bytostem věci samým a poznává věci, jakými samy o sobě jsou bez proměnlivých, konkrétných, případných zjevů od hmoty pocházejících. Avšak zvířatům naprosto se nedostává poznatků obecných, k bytostem věci se vztahujících, jelikož chápají toliko jednotlivé věci konkrétné, jak právě na ústroji jejich působí. Zvířata účelně jednají instinktem, jenž jest jim od původce rozumného dán za měřítko zároveň s pudy životními; anebo dresurou od člověka rozumného provozovanou; neuvažují zpětně své činy, neučí se, nezapomínají, nepochybují, nemýlí se, nepokračují, nezdokonalují se tak, jako člověk. Taktéž vedena, určována jsou nutně poznáním nějakého dobra smyslným, aby po něm bažila; nutné však snažení není známkou pomyslnosti.

Základ života sensitivného ve zvířeti jest zároveň základem, od něhož pochází život vegetativný, a jest jeden. Neboť 1. zvíře ač se těší z činnosti vegetativné a sensitivné, přece jest jedno a jest jednou podstatou obojí činnosti prokazující. Avšak to býti by nemohlo, kdyby jeden a tentýž základ v něm nebyl pramenem obojího života. 2. Pravda té věty vyplývá, uvažujeme-li složení tělesné, které ve zvířeti tvoří jedno ústroji, ač z rozličných částí se-

stává. Odtud patrně, že ústroji jako nástroj odnáší se k jednomu toliko základu, v němž rozmanité schopnosti původ svůj mají. 3. Činnosti vegetativné ve zvířeti stupně vyššího dosahují, jelikož jimi se živi a plodí podstata, jenž není toliko vegetativná, nýbrž zároveň sensitivná. Z čehož patrně, že základ, od něhož ony síly a jiné síly téhož druhu pocházejí, není toliko vegetativný, nýbrž zároveň sensitivný. 4. Spatřujeme souvislost podivu hodnou mezi silami vegetativními a sensitivními v téměř ústroji; což by nemohlo býti, kdyby původ svůj měly v základech dvou. 5. Zhyne-li ve zvířeti život sensitivný, přestává v něm též vegetativný život.

Jestliže, jak bylo dříve dokázáno, smysl zvířat, kterým specificky tato se liší od bylin, jest schopnost organická, která nenáleží toliko k duši, nýbrž k duši spojené s ústrojem, a jestliže zvířata schopností pomyslnou opatřena nejsou, což také dokázáno, nutně vychází na jevo, že duše zvířat bytováním svým (existencí) není nezávislou na těle, že neostává (nesubsistuje) sama skrze sebe. Neboť z činnosti specifické souditi možno na přirozenost základu, z něhož vychází, jelikož jaká jest přirozenost, taková i činnost. Není-li tedy činnost zvířatům specificky příslušná nad smyslnost povýšena, a je-li smyslná mohutnost organická, t. j. na těle bytně závislá, jest závislá i duše, základ té činnosti, svým bytováním (ač ne svou bytostí, poněvadž jest jednoduchá) na těle aniž bez těla, sama skrze sebe, ostávati může. Je-li však bytování duše zvířecí na těle závislé, jest závislý na těle též její počátek a konec, tak že zároveň s tělem vzniká plozením a zároveň s tělem zaniká úmrtím.

V. O duši lidské.

O duši lidské samé o sobě metafysicky přemýšlejíce klademe si dvě otázky: 1. Co jest duše? 2. Odkud jest? Na třetí otázku: K jakému cíli se ubírá, odpovídá ethika. Předně tedy uvažujme, jaké má vlastnosti, a sice svou bytostí a svým bytováním. Tak si uděláme pojem o duši ze znaků, bytným vlastnostem jejím odpovídajících, určujíce rod nejvyšší (podstatu), rod nejbližší (jednoduchou) a rozdíl druhový (duchovou); k nim se druží znak, který odpovídá vlastnosti k bytování se odnášející, nesmrtelnost. Dokázati nám tedy jest, že duše lidská jest podstata jednoduchá, duchová, nesmrtelná.

VI. Je-li duše lidská podstata?

Že duše lidská jest něčím skutečným, pochybovati nelze; neboť je-li činnost života lidského, musí býti její základ; základem

však musí býti něco skutečného, poněvadž tomu, co není, nepřísluší činnost. Avšak vše skutečná jest buď podstata (substantia) anebo případek (accidens). Vysvětliti (ne vyměřiti) lze podstatu věci, která o sobě samé tak bytuje, že žádného podmětu nepotřebuje, k němuž by lnula, aby mohla bytovati, — případek věci, která o sobě samé nebytuje, nýbrž podmětu potřebuje, k němuž by lnula, aby mohla bytovati.

Je-li duše zvířecí podstatou, nelze podle obdoby pochybovati, že i duše lidská jest podstatou, a tou mnohem dokonalejší, poněvadž její život jest mnohem dokonalejší. Arci nejbližším základem činnosti lidské jest případek, t. j. schopnost, kterou činnost životní se prokazuje. Avšak základem života lidského prvotním, soustavným a specifickým jest duše lidská, ve které schopnosti mají svůj důvod věčný, která kromě toho touže trvá přes všechny modifikace, stavy v nás postupně povstávající. Neboť lidmi jsme od zvířat, bylin a kamenů se rozeznávajice proto, že máme duši lidskou, duši rozumnou; sebevědomí pak nám svědectví dává, že já, jenž nyní myslím a chci, jsem právě týmž, jenž jsem myslil a chtěl včera, před několika dny, před lety. Takový však základ života lidského prvotní, soustavný a specifický nemůže nebýti podstatou v tom smysle, jak svrchu jsme ji vyložili a od případku oddělili. Konečně já, jenž myslím, nemyslím tělem, nýbrž duší. Myšlenky tedy jsou v duši mé, která jest jejich podmětem. Je-li však tento podmět případkem, musí býti něco jemu podmětem; toto však nemůže býti případkem, poněvadž pokračovati bychom musili do nekonečna, což se přiči rozumu. Jest tedy podmětem myšlenky podstata, kterou jest duše sama.

Rozumu tedy odporuji, kdož podstatnost duše zamítají, buď že podstatou mají jedinou hmotu (hmotaři), anebo Boha (pantheisté či všebožci).*)

*) Herbart duši lidskou nazývá podstatou. Pravi zajisté Herbartovec Hartenstein: „Die Seele ist die erste Substanz, auf welche die Wissenschaft im Verlaufe ihrer Entwicklung führt.“ (Die Probl. und Grundlehren der allg. Metaphysik S. 453.) Ale co jest jemu podstata? Herbartovec Volkman odpovídá ve své psychologii (II. 266): „Den gänzlich unbekanntem, die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften zusammenhaltenden Grund ausser uns nennen wir die Substanz und glauben aus ihm und durch ihn die Dependenz der gleichzeitigen Empfindungen in uns erklären zu können; sie ist der uns gänzlich unbekanntem Träger der Eigenschaften, das äussere Postulat oder Correlat für die Synthese der Empfindungen in uns.“ Nevíme podle Herbarta, zdali bytuje pod-

VII. Je-li duše lidská jednoducha?

Logicky duše lidská jednoducha není, poněvadž pojem její ve svém obsahu drží více znaků než jeden. Aniz není metafysicky jednoducha, poněvadž její bytost nevyžaduje nutně sama sebou bytování, poněvadž její podstata jest podmínkem více schopnosti od podstaty věcně se různících, poněvadž jest rozdíl též mezi podstatou a její modifikacemi, či stavy. Zbývá toliko zkoumati, je-li fysicky jednoducha? Nezáleží-li 1. z bytných částí fysických, jako člověk z těla i duše, nebo bylina z látky a formy podstatné, 2. z částí celistvých, jako tělesa svými částmi tak rozložená, že části od sebe oddělené o sobě ostávají mohou?

1. Duše lidská jest podstata bytně jednoduchá, z bytných částí fysických nesestávající. Neboť

a. prvním jest základem života. Dejme tomu, že by duše byla složená, že by sestávala ze dvou částí *A*, *B*. Prvním tedy v nás života základem by bylo buď *A* buď *B*, buď *A* a *B*. Je-li buď *A* buď *B*, jedno z obou bude duší v míře plné a proto jednoduché. Pakli duší *A* a *B*, odporu se nevyhneme. Neboť obě i *A* i *B* jsou činným základem života anebo jedno jest činným, druhé trpným. Trpný však základ není duší, poněvadž duše podle své bytosti jest základem činnosti. Pakli jsou obě činnými, obě budou duší s vlastními činnostmi vniternými a nezávislými; a proto nebude jedna bytost živá, nýbrž dvě, jakož i dvojí sebevědomí. To však ve člověku jednom býti nemůže.

b. Poznává předměty jednoduché. Každá činnost projevuje povahu základu, z něhož pochází; povaha činnosti projevuje se z povahy předmětů, ku kterým se odnáší a kterými se zabývá. Avšak duše lidská poznává předměty jednoduché. Proto jest podle své povahy či přirozenosti jednoduchá.

c. Poznání pomyslné jest jedno. Jak sebevědomí dosvědčuje, myslím předmět, který jest ku př. cnost, spravedlnost, Bůh. Je-li

stata, kterou nazývá podle Kanta postulátem, požadavkem. A zdali Herbart duši lidskou nazvati může podstatou? Duše lidská podle Herbartova jest povahy bodu mathematického. Tak praví též Volkmanntamtěž (I. 73): „Als einfaches Wesen füllt der Träger der Vorstellungen keinen Raum aus; die Negation des Raumes aber ist der mathematische Punkt, als das Nichts im Raume, das unräumliche Element des Raumes.“ Avšak bod mathematický jest veličina, sama o sobě, bez podstaty uvažovaná. Kdo tedy nazývá duši lidskou podstatou a bodem mathematickým, ten sám sobě odporuje.

duše, kterou myslím takové předměty, fysicky složena z *A* a *B*, buď *A* a *B* jednotlivě, každé zvláště v míře plné předmět onen fysicky nesložený myslí anebo obě spolu a každé v míře neúplné. Jestliže každé zvláště a v míře plné, budou *A* i *B* dvě duše úplné a každá z nich jednoduchá; proto bude i dvoji poznání, což odporuje našemu sebevědomí, jež svědčí o jednotě poznání. Pakli obě spolu a každé v míře neúplné, poněvadž se jedná o předmět fysicky jednoduchý, částí nemající, nikterak se nepozná, co jest spravedlnost, ani od *A* ani od *B*, a proto ani *A* ani *B* není duši.

2. Duše lidská nesestává z částí celistvých, jako tělesa svými částmi tak rozložená, že částí od sebe oddělené o sobě ostávají mohou.

a. Kdyby tomu tak bylo, musila by býti tělesem. Neboť rozloženost částí jest ličností (quantitas), odnášející se k hmotě tělesa. Duše však tělesem nemůže býti, poněvadž z bytných částí fysických nesestává, jako těleso sestávati musí ze dvou soustavných částí, jedné určitelné, druhé určující, totiž hmoty první a formy podstatné, které nemohouce samy o sobě ostávati dohromady tvoří jednu podstatu jedinou, hmotu druhou. Duše má sice schopnosti také trpné; tyto však jsou její případy, kdežto sama jest základem činnosti. Jestliže z této příčiny, jakož i svrchu uvedené (1) z takových částí nesestává jako těleso, nemůže býti tělesem aniž ličností opatřena; proto nesestává z částí celistvých.

b. Podmět svými částmi rozložený sama sebe celého pojmouti nemůže, jako list svinutý nerozkládá se celý po sobě celém, nýbrž toliko jedna část jeho po druhé, aniž je-li přiložen podmět jeden k druhému podmětu, ač celý dotýká se celého, přece část jednoho nedotýká se leč částí druhého; aniž týmž způsobem má se k rozličným podmětům, poněvadž přesahuje on menší, většími však jest přesahován. Avšak podle svědectví svědomí našeho mysl lidská zpětnou (reflexivnou) činností buď ku předmětu myšlenému anebo k činu pomyslnému se vrací (zpětnost ontologická — zpětnost psychologická); neboť sama sebe poznává nejen z částí, nýbrž v celku, aniž chápe předmět myšlený toliko z částí; sama sebe celou sebou celou poznává, sebou celou chápe, celek i část, co jest svou ličností větší i co jest menší. Proto duše lidská z částí celistvých nesestává. *)

*) Herbart nazývá duši lidskou ein schlechthin einfaches Reale ohne inere Vielheit von qualitativen Bestimmungen und ohne alle Prädikate, welche

Slyšme námitky proti jednoduchosti duše lidské činěné:

1. Hmotaři namítají, že kdo duši nazývá podstatou jednoduchou, od hmoty rozdílnou, ten vnucuje věc jakousi neznámou, která pochopena býti nemůže; pročť prý jest nucen opisovati ji záporně a nazývati ji z částek ani bytných ani celistvých nezáležející, nedělitelnou, smyslu nepřístupnou atd., že tedy takovým slovům žádná věc pravdivá, jistá, pozitivná neodpovídá, nevyměříme-li duši látkou samou nekonečně zjemněnou.

Avšak hmotaři všecko měří obrazivostí smyslnou, která ovšem věci jednoduché, pokud jsou jednoduchými, nechápe, a cokoli síly obrazivosti oné přesahuje, to pravi že odporuje rozumu. (Büchner: „Der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes.“ Kraft und Stoff. Tak naučil mluvit hmotaře novověké Kant.) Ale rozumem věci uvažovati na člověka každého, zvláště na filosofa připadá, ne však obrazivostí smyslnou. A zajisté jednoduchost duše pochopiti se může zcela dobře rozumem, ano snáze, jasněji a jistěji než hmotnost tělesa, poněvadž známost této čerpáme ze zkušenosti smyslné, pomoci smyslů, známost oné ze zkušenosti vniterné sebevědomím; sami hmotaři pojem jednoduchosti mají, poněvadž by nemohli zapíratí bytování věci jednoduché, kdyby pojmu o ni neměli. Aniž jest pojem jednoduchosti co do smyslu záporný, poněvadž znamená větší dokonalost, menší závislost bytosti a bytování. Slova sama o sobě ráz mají do sebe smyslný, protože pohybováním ústrojí vznikají a první slova se tvoří k označení věci tělesných, od nichž poznání naše počíná; proto užívajice jich o věcech smyslům nepřístupných rozumíme jim buď tropicky anebo za-

sich auf Raum und Zeit beziehen. Nepřihlížeme-li k tomu, že celá metafysika Herbartova ve svém počátku, provedení a výsledku pochybena jest a jakkoli materialismu a idealismu chce uniknouti, přece k materialismu vede, jednoduchost duše lidské jest taková, že vylučuje všeliké mohutnosti, že se neliší od jednoduchosti reálů jiných; reál duševní jest středem uprostřed jistého množství jiných reálů, jejichž bytost právě tak jest nám neznáma jako bytost reálu duševního. Volkman, Herbartovec vykládá jednoduchost duše lidské: „Der Träger der Vorstellungen ist Ein Wesen, darum einfach; denn es gibt wohl Zusammensetzungen von Wesen, aber nicht zusammengesetzte Wesen; alles Zusammengesetzte ist bedingt gesetzt, das Wesen ist aber unbedingt gesetzt.“ Takový pojem bytosti, jakož i podmíněnosti a nepodmíněnosti pravdiv není.

píráme, co smyslného, tedy nedokonalého znamenají. Ostatně hmotari upírajíce nadsmyslnost' užívají sami slov, jejichž předměty nelze smyslem chápati.

2. Podstata jednoduchá tělo částmi rozložené zaujati nemůže; duše však lidská celé tělo lidské částmi rozložené zaujímá. Proto duše lidská podstatou není jednoduchou.

Avšak nemůže-li duše tělo zaujati tak, že by po částech přiměřených odpovídal podmět zaujímající podmětu zaujatému, může se diti zaujímání to působením podmětu zaujímajícího na podmět zaujatý. Podstata jednoduchá poněvadž z částí nesestává, místo držeti nemůže jako těla částmi rozložená, která v místě jsou tak, že jejich částí odpovídají částem místa. Proto klademe-li jednoduchost i bytnou i virtuálnou, jakou má bod matematický, zřejmě jest, že věc takové jednoduchosti nemůže zaujímati věc rozloženou ani bytostí ani působností. Avšak je-li věc bytostí svou jednoduchá, působností činnou však opatřena, nic jí nebrání působiti na tělo rozložené, pronikati je svou činností a je podrobiti svému vlivu. Tak o duši lidské možno mysliti, která jsouc bytostí svou jednoduchá silou působí na celé tělo, nejsouc podrobena tělu, ale spíše podrobuje tělo sobě, jako základu činnému podroben jest trpný.

3. Duše v těle bytující dotýká se rozloženého těla samého; avšak věci částmi rozložené dotýkati se může jenom věc částmi rozložená. Proto duše částmi je rozložená.

Avšak duše v těle bytující rozloženého těla samého se dotýká ne dotykem ličným (quantitativním), nýbrž působivým (virtuálním). Že duše jest podstata a že jest jednoduchá, již jsme dokázali; že pak jest v těle našem a že jí tělo jest oživováno a specifické bytosti nabývá, rozumu nelze netvrditi. Avšak duše částí nemá; nemůže tedy částmi dotýkati se těla dotykem ličným. Proto dotýká se těla udílejíc jemu bytost' těla lidského, opatřující je životem a zachovávající je bytující. Tento dotyk jest působivý, kterým ona celá dotýká se podmětu celého, jakož i ona celá dotýká se jednotlivých částí téhož podmětu, na který působí. Kterýž dotyk jednoduchosti nepřekáží, nýbrž jí předpokládá, poněvadž co jest ličné nebo rozložené, působiti nemůže tak, jako působí duše na celé tělo a zároveň na všechny části těla rozloženého jednotlivé aniž je všechny může specifikovati.

4. Duše lidská dotýká se dotykem ličným. Neboť čin duše nemožným se stává odporem těla, když ku př. velké závaží ruku

tiží. To však vysvětliti nutno tím, že tělo naší duše se dotýká dotykem ličným a taktéž duše těla.

Avšak nemožným se nestává čin duše bezprostředně, nýbrž prostředně, nepřímou, prostředkem tělesného ústrojí, ve kterém a s kterým provozuje duše onu těla činnost pohyblivou.

VIII. Je-li duše lidská podstata duchová?

Duchovost přísluší podstatě, která na hmotě jest nezávislá i svou činností specifickou i svou bytostí. Tato nezávislost jest buď úplná, i subjektivná i objektivná, pokud podstata bez hmoty provozuje své činnosti specifické nepotřebujíc činnosti smyslné, jejížto činy, představy smyslné, by sloužily příčinou nástrojnou ke tvoření činů pomyslných, myšlenek — buď neúplná, toliko subjektivná, pokud podstata bez hmoty provozuje své činnosti specifické potřebujíc činnosti smyslné, jejížto činy, představy smyslné jí slouží příčinou nástrojnou ke tvoření myšlenek. Duše však lidská, pokud jest spojena s tělem, činnosti smyslné potřebuje, která by jí svými činy sloužila za příčinu nástrojnou; proto závislá jest na hmotě objektivně. Avšak subjektivně, pokud uvažujeme, kdo na základě těch představ smyslných tvoří představy pomyslné, duše lidská na těle jest nezávislá, poněvadž ona sama ze sebe činnost tuto specifickou prokazuje. Ačkoli mohutnost vegetativná a sensitivná duše lidské závislé jsou na těle i subjektivně i objektivně, přece poněvadž činnost vegetativná a sensitivná jsou nižší a duši lidské společny s jinými živoky, kdežto činnost pomyslná, myšlení a chtění, specificky duši lidské přísluší, podle této jest nám určití bytost duše lidské a ji proto nazývati duchovou.

Kromě hmotářů, kteří veškeren život lidský, tedy také pomyslný závislým činí na hmotě a její silách lučebných a fysických s Ch. Wienerem volajice: „Der Geist ist nichts Anderes als eine Tätigkeits-Fähigkeit einer in bestimmter Weise zusammengesetzten Stoffmenge, — die Bewegungen des Geistes gehen nach ganz mechanischen Gesetzen vor sich — ein Gedanke ist ein gewisser Bewegungszustand des Gehirns, ein chemischer Zersetzungs Vorgang, ein Verbrennungsprozess, ein Glühen des Gehirns“ (Grundzüge der Weltordnung) — odporují duchovosti duše lidské, kdož s Cartesiem každou bytost jednoduchou považují za duchovou anebo duchovost od duševnosti rozeznávají ne věcně, nýbrž toliko logicky,

jako Herbart; *) taktéž odporuji duchovosti, byť i ji kladli, kdož podle Lockeho vývojem stupňovým vykládají vznik myšlenky z představ smyslných, jak čteme v mnohých logikách, abstrakci, reflexi, determinaci, kombinaci.

Dokažme duchovost duše lidské ze subjektivné nezávislosti její činnosti pomyslné na těle:

I. z činnosti poznávací. a) Ze sebevědomí.

Když já poznávám, co se ve mně děje, an pomyslně poznávám přednět smyslný (t. j. co v předmětu smyslném jest obecného, abstraktného, trvalého, nutného), když pak sebe poznávám z činnosti své činným v této činnosti, dále když já činný rozeznávám se od své činnosti, konečně když já odnáším činnost svou k sobě, jako účinek ke příčině. jest bytost' duše mé základem, od kterého poznání vychází a zároveň předmětem, k němuž poznání se vztahuje, tak že poznávající a poznáný jest tentýž. Z části tak jest, když poznání věci jest toliko zjevem poznávajícího, poněvadž zjev náleží bytosti. Avšak není-li zjev poznán, an se odnáší k bytosti, a není-li tedy zároveň poznána tato bytost', není poznávající poznán co do své bytosti, a jednota, která objektivně spojuje bytost' a její zjev, neshledává se v poznání, kterým zjev se chápe bez bytosti. Avšak sebevědomí také subjektivnou stránku této jednoty v sobě drží.

Tato jednota poznávajícího a poznáného v sebevědomí obsažená nemůže býti leč v základu duchovém, poněvadž vyžaduje

*) Volkmann, Herbartovec, praví ve své psychologii: „Seele und Geist kommt nicht die Bedeutung realer, sondern blos relativer Prädikate Eines und desselben Wesens zu; Seele und Geist drücken nur Verschiedenheiten in der Auffassung desselben aus, formale Verschiedenheiten. Die Seele ist der einfache Träger aller Vorstellungen, gedacht im Zusammensein mit anderen Wesen. Abstrahirt man in diesem Begriffe von dem Zusammensein des Vorstellungsträgers mit anderen Wesen und somit von der Bedingung des Entstehens neuer Vorstellungen und reflektirt man auf den Fortbestand der bereits gewonnenen Vorstellungen, so erhält man den Begriff des Geistes.“ — Z té příčiny Herbart nečiní rozdíl podstatný mezi duší lidskou a zvířecí: „Herbart, der mit vollstem Rechte hervorhob, dass man die grossen Unterschiede, die aus dem Mehr oder Weniger in Rücksicht des Vorrathes und der Verbindung der Vorstellungen entstehen müssen, wohl niemals ernstlich genug erwogen habe, führt die Begünstigung des menschlichen Vorstellungslebens vor dem thierischen lediglich auf somatische Vorzüge, namentlich in der Organisation der Hand- und der Sprachwerkzeuge zurück.“ (Volkmann Psychol. I. S. 99.)

dvoji vniternost' (immanenci). Jedna vniternost' jest našemu sebevědomí společna s každou činností poznávací, která záleží v tom, že nepůsobí na něco jiného, nýbrž v poznávajícím jest jej zdokonalujíc. Kromě toho jest v sebevědomí předmětem, který činnost poznávací působí a ku kterému činnost poznávací se odnáší, právě poznávající sám. Taková činnost vniterná nemůže býti v základu, jenž jenom v ústrojí býti a působiti může, poněvadž tento nepoznává, není-li ústrojí od předmětu dojata. Taková bytost na ústrojí závislá mohla by sama sebe poznati, kdyby tento dojem působila a kdyby, poněvadž býti nemůže leč v ústrojí a s ústrojím, toto samo na sebe působilo. To však jest nemožno. Neboť jedna věc tělesná od jiné věci tělesné dojata býti může, jakož i jinou dojímáti, ale sama sebe dojata nemůže, jenom tehdy, když jednou částí svou působí na jinou část svou; avšak duše lidská jest jednoduchá.

Lze namítati, že jako u těla, tak se věc má i u duše lidské, poněvadž duše jednotlivými silami, které nejsou její bytostí samou, na sebe působí. Avšak rozdíl jest znamenitý. Neboť duše lidská celou bytostí svou jest v každé ze svých sil, ač ne celou mohutností svou, kdežto v těle nejsou toliko rozdílny síly, ale také bytost sama jest rozdělena. Kromě toho má-li schopnost nehmotná vstoupiti do činnosti, není potřebí takového dojmu, bez něhož v orgánech se neděje poznání; dostačí, aby předmět pomyslný s mohutností byl spojen, a jenom tehdy jest změny potřebí, když předmět pomyslný ne sám sebou, nýbrž obrazem poznávajícím se spojuje s poznávajícím. Má-li tedy duše lidská v rozumu mohutnost nehmotnou a je-li tedy sama podle souvislosti, v jaké jest mohutnost k podmětu svému, bytostí nehmotnou, na hmotě nezávislou, snadno jest pochopiti, jak sama sobě zjevnou státi se může, jak jsouc předmětem pomyslným na rozum, s kterým a ve kterém jest, vliv působiti může, který změnu nepůsobě poznání přece působí. Kdyby nebyla duše lidská bytostí na hmotě nezávislou, mohla by toliko jedním orgánem působiti na druhý, nemohla by znamenati svou vlastní činnost ani sama sebe poznati.

Dále v sebevědomí jest obsažen vztah poznávajícího k poznávanému. Avšak žádná mohutnost na orgánech závislá znamenati nemůže vztahů, poněvadž předměty sice jednotlivé orgánů se dotýkají, nikoli však vztahy.

Konečně v sebevědomí odnáší se poznáný k poznávajícímu,

jako účinek k příčině. Žádnou však mohutností na ústrojí závislou nemůže býti příčina sama nazírána, nýbrž toliko nezávislou.

b) Z pomyslného poznání věcí smyslných mimo duši lidskou bytujících.

Poněvadž poznáváme netoliko představy smyslné, nýbrž i pomyslné, pojmy, musí náš základ poznávací na hmotě bytí nezávislý, jak svou činností tak i svou bytostí. Neboť pojmy nevznikají ze smyslných představ, obrazů obecných či obrysů (Gemeinbilder) tím, že konec činíme kolísání těchto určující pevně, co do obrysů náleží a co nikoli, nevznikají ustálením obsahu v obrysu, aniž pojmy jsou obrysy na tomto stupni určitém, obsahujícími jenom členy, jež si mysliti máme zapudice ostatní; nýbrž vznikají prvotně či přímo tím, že máje rozum představy smyslné příčinou účinnou a sice ústrojnou, která svou přítomností rozum určuje k prokazování činnosti, odmyslí, co jest jedinečného, konkrétního, miznoucího, případného, proniká k bytosti samé a chápe jedno, co ve více věcech bytí může, co jest obecné, abstraktné, trvalé, nutné; předměty pak pomyslně poznávati počíná nejprve pojmy nejobecnějšími, poněvadž počátek poznání nejméně jest určit, a končí pojmy nejurčitějšími, ale přece obecnými. Kdežto přímo poznáváme v předmětu, co jemu s jinými společno jest nebo bytí může, zpětně poznáváme, že co si o něm myslíme, s jinými jemu společno jest anebo bytí může; při poznání zpětném (reflexivním) rozum porovnává pojmy přímo a určitě poznané a abstrahováním vystupuje k pojmům méně určitým, vyšším, obecnějším. Také tvoření pojmů předpokládá duši lidskou na hmotě nezávislou; což abychom dokázali, volme dva pojmy, pojem bytí, kterým přímo pojmy tvořiti počínáme a kterým končíme zpět si vedouce, a pojem živoka.

Není pojmu, jenž by v nás přicházel bez nejvyššího pojmu bytí; tento však zjednodušením představ smyslných netvoříme. Ovšem myslíme předmět smyslný, ku př. strom, pojmem, a odstraňujeme-li z této představy, která jest pojmem, vlastnosti jednu po druhé, zbyvá nám nejjednodušší představa bytee, a to z té příčiny, že již základem byla pojmu, od něhož jsme vyšli. Pakli však předmět chápeme jediné představou smyslnou, bychom sebe více zjednodušovali obraz rozmanitý abstrahující barvu, tvrdost, podobu a t. d., nejjednodušší, co zbude, jest přece vždy něco

smyslného, totiž prázdná rozprostranost, ale nikdy pojem bytce, nejjednodušší myšlenka.

Zdaž ze smyslných představ o předmětech živých nabudeme, zůstávajice při smyslných předmětech, pojmu živoka, jenž v každém pomyslném chápání byliny, zvířete, člověka jest obsažen? Smyslem znamenáme pohyb, ale pohyb zevnější, pohyb, pokud bije do smyslu. Považujeme-li však, co se pohybuje, za něco živého, myslíme, že co se pohybuje, samo se pohybuje a odnášíme pohyb zevně se jevíci k jeho příčině, věci, ve které ta příčina jest. Zdaž jest nějaká představa smyslná o pohybu anebo některém jiném zjevu, jejíž zjednodušením a spracováním přijíti můžeme k pojmu toho, co samo se pohybuje? či nemusí duše lidská sáhnouti přes věci smyslné k věcem; jež smyslem postihnouti nelze?

Což platí nejen o věcech, jež o sobě ostávají. Také zjevy chápeme-li nejen smyslně, nýbrž i pomyslně, k podstatám odnáseti musíme, ku kterým zjevy lnou, které však podstaty smyslem nemožou býti postíženy. I tu sáhnouti musí duše lidská přes věci smyslné.

A to činiti může duše lidská jenom s tou podmínkou, je-li prosta hmoty; pak může pronikatí zjevem k bytosti buď sama v sobě (sebevědomím) anebo mimo sebe (pomyslným poznáním věci smyslům přístupných).

Avšak není potřebí souditi na duchovnost z jednotlivých pojmů, kterými věci si myslíme. Postačí uvažovati obecnost pojmů. Jenom tehdy může míti duše lidská pojmy obecné, je-li na hmotě nezávislá.

Pravda sice jest, že naše myšlení proto děje se pojmy obecnými, poněvadž nejsme bytostí toliko rozumové, nýbrž také smyslné; soudíme sice ze zjevů, že jim odpovídá určitá bytost, která jenom té věci náleží těmi zjevy zevně se prokazující; ale my ji samu nepostihujeme, nýbrž toliko pojmy obecnými, pojmy bytu, jednoty, podstaty, případnosti, schopnosti, činnosti, síly, příčiny, následku a t. d. přibírajice k nim zevnější zjevy jedinečné, poněvadž duše lidská spojená jsou s tělem potřebuje představ smyslných, aby postihla, co smyslům není přístupno. Možno sice obrys porovnatí s pojmem, pokud obrysem rozličné věci téhož druhu poznati lze, pokud obrys názorům více věci podoben jest aniž některému z nich zcela odpovídá. Avšak specificky liší se obrys od pojmu tím, že obrys trvá představou smyslnou, představou něčeho

jedinečného, že základem a podmětem má bytost' na orgánech hmotných a individuálních závislou. Co jest v obrysu, může být všecko též v jednotlivých představách, ale mohou být jednotlivé představy, ve kterých to všecko jiné jest. Avšak co jest v pojmu, nemůže se právě tak vyskytati ve stutečnosti, poněvadž obsah pojmu ve skutečnosti nabývá bližších určitosti; ale nemůže být předmětu skutečného, ve kterém by nebyly ony určitosti v pojmu obsažené. Poněvadž tedy pojem jsa obecný obsahuje, co patří k bytosti věci, znamená jeho obsah též, co jest nutno, co nepomiji, co slouží miznoucím zjevům základem, co k představám smyslným jest v poměru protivném. A proto pojem jsa obecný není smyslný, nýbrž pomyslný, odnáší se k základu, jenž nepůsobí v ústrojí a s ústrojím, nýbrž sám o sobě, na hmotě nejza závislým. Je-li tedy takový základ, duše lidská, přece v těle, musí tak v něm být, aby měla také trvání na těle nezávislé. Zkrátka zní celý důkaz: Má-li věc smyslná pochopena být pojmem, t. j. představou právě obecnou (ne toliko představou smyslnou,) musí být od hmoty abstrahována; takové osvobození od hmoty takovým základem diti se může, jenž sám svým působením a bytováním specifickým na hmotě nezávisí.

c) Z pomyslného poznání věci nadsmyslných.

Duše lidská chápe a pojmem myslí, co jest nadmyslné, ku př. pouhého ducha, cnost, moudrost, Boha, přerozmanité vztahy všech věcí vespolečné. Což také duchovost její předpokládá. Neboť abstrahováním duše lidská pojmu nabývá, jimiž mysliti se může, co jest duchového, co jest Božského, a jako ve věcech viditelných shledává být bytost' základem, jenž jest důvodem zjevu, tak chápe i celý svět viditelný a sebe samu z věcí nadsmyslných a zvláště z Boha. Proto ještě patrněji jeví se být rozum mohutností duchovou, hmoty prostou, na hmotě nezávislou. Ačkoli pojmy věci nadsmyslných vzaty jsou pomocí úsudků z poznání věcí smyslných a tvořeny z něho analogií a negací, poněvadž činnost pomyslná předpokládá činnost smyslnou, přece jsou takovými, že odpovídají předmětům, k nimž se odnášejí, že ty předměty rozeznávati můžeme od jiných, a slouží nám za důkaz, že základ činnosti, kterou si věci nadsmyslné myslíme, jest povýšen nade všecko, co jest tělesného, co na hmotě závisí a v ní jest ponořeno.

2. Z vůle.

V každé bytosti světa viditelného základem činnosti jest forma s látkou spojená; forma netoliko určuje bytí, nýbrž také činnost. Proto shledáváme ve všech věcech přírody viditelné jakési po činnosti určité bažení přirozené, jež ve smysle nepravém nazvati lze snažením. Avšak bytosti ku poznávání schopné od ostatních se různí tím, že ony nejen svou formou určeny jsou jako tyto, nýbrž i jiné věci způsobem nehmotným, formami poznávacími do sebe mohou přijímati. Pročež v těchto bytostech kromě onoho bažení přirozeného jest bažení vyšší, kterým kloníce se k tomu, co poznávají, pobádány jsou k činnosti rozmanité. Toto bažení, kterého podmínkou jest poznání, nazývá se pravým snažením. Vyšší však mohutností jest toto snažení než ono bažení nejen proto, že od něho vychází činnost rozmanitá, nýbrž zvláště proto, že činnost z něho vycházející měrou plnější přísluší bytci činnému. Neboť jestliže každý živok od nerostu se liší, že netoliko jest pohybován, nýbrž také sám ze sebe se pohybuje, živoci poznávající a snažící nejen k tomu se táhnou, co jejich přirozenosti odpovídá, nýbrž také v sobě samých mají, co jejich snahu probouzí, dobro poznané.

Člověk má, jak zkušenost učí, dvojí snaživost: nižší a vyšší, smyslnou a rozumnou. Dokázati možno, že jeho snaživost vyšší, vůle, vycházeti může jediné ze základu duchového.

a) Uvažujeme-li předměty, snaží se vůle naše nejen po věcech smyslných, nýbrž také po duchových, zvláště moudrosti a cnosti, které dříve poznáváme. Poznávati však věci nehmotné, duchové nemůže základ, jenž v ústroji působí; proto věci duchové nemohou býti předmětem snahy základu na hmotě závislému. Kromě toho nebudí všechny věci poznané naši snahu, nýbrž ty, jež přirozenosti poznávajícího jsou působivé poskytující mu požitek anebo nějak sloužící k jeho dokonalosti. Avšak po duchových dobrech, svrchu zmíněných snažíme se proto, že nás zdokonalují, že nám připravují rozkoši nejčistších. Takové snažení vycházeti nemůže ze základu, jenž svým působením a bytím na těle závisí, poněvadž takový základ znamená toliko dojmy, jimiž smyslné vlastnosti těles se dotýkají ústrojů.

Ani věci tělesné předmětem naší snaživosti vyšší nejsou, pokud se zjevují smyslům, nýbrž pokud v nich poznáváme, co jest obecné, pojmové, anebo jejich vztahy k věcem jiným, a sice k zá-

konům mravním; kteréž poznání v sobě drží pochopení dobra prostého, absolutního, t. j. Boha, pochopení moci, kterou Bůh nad námi provozuje, a Jeho milostnosti. Nemůže-li toto vše poznáno býti od duše, která na ústroji závisí, tím méně to předmětem býti může snažení smyslného. Proto duše lidská na těle nezávislou býti musí.

I rozsah snaživosti vyšší důkazem jest duchovosti. Kdežto smyslná snaživost omezena jest věcmi tělesnými, pokud tyto s přirozeností bytce smyslně snažícího se srovnávají, obor vůle tak jest široký a daleký jak obor poznání pomyslného. Nic není tak vzneseného a nic tak nízkého, nic tak vážného a nic tak malicherného, aby to člověk chtít nemohl. Neboť předmětem naší vůle není to neb ono dobro, nýbrž dobro obecné. A není dobrem jediné, co mravně dobrým jest, nýbrž vše, cokoli nějakým způsobem přispívá k blaženosti bytce. Mnohá tedy věc byt i zlem byla v některé příčině, dobrem jest anebo aspoň zdá se v jiné příčině. Nevěra bídu nevypravitelnou chystá, než lichotí pýše; křesťanské zapírání sebe oběti žádá mnohých a velikých, avšak ducha povznáší k dobrům věčným: řeč urážlivá srdce bližního raní, ale slouží nám k tomu, abychom svůj vtip ukázali.

Ale není na tom dosti, že dobro poznáváme a je chceme, nýbrž o dobru také poznáváme, že jest dobrem, a je proto chceme, že jest dobrem. To se neshledává u bytce, jehož duše na hmotě jest závislá. Neboť bytec tento u věci poznává vlastnosti, pro které jemu jsou dobrými, a rozeznává věci sladké od trpkých, ale nesoudí, že pro tyto vlastnosti věci jemu jsou dobrými. To činí bytec rozumný, jenž věci pro jejich vlastnosti vztahuje k sobě věda, že s jeho přirozeností se shodují. Rozum nepoznává pouze to neb ono, co dobrým jest, nýbrž také poznává, že a pokud dobrým jest; kteréž poznání podmínkou jest naší vůle.

Tato úvaha o předmětu naší vůle zřejmě svědčí o duchovosti duše naší.

b) Ze svobody vůle naší.

Specifický jest rozdíl mezi snažením smyslným, jež nemá bytec ve své moci, poněvadž poznal-li věc, která jeho přirozenosti odpovídá, po ní bažiti jest nucen, a mezi snažením rozumným, jež má duše lidská ve své moci, poněvadž věc poznanou chtít může a nechítí. Jestliže ono snažení náleží bytci, jehož duše jest v ústroji a v něm působí, musí snažení toto vycházeti od základu, jenž na hmotě není závislý.

Tato svoboda tím jest podmíněna, že předmětem vůle jest dobro vůbec. Člověk sice chtít nemůže, co naprosto a zcela zlem jest; ale jinak jest s věcmi, které v jedné příčině jsou dobré, v jiné však dobrými nejsou anebo nezdají se býti; poněvadž tu vůle sama sebe určuje. Určuje však se člověk chtící svobodně, an rozhoduje, zdali má nějakou věc chtít či nechťtí. A byť i věděl, že podle obecného pravidla buď mravnosti neb opatrnosti nějakou věc chtít nemá, může ji přece chtít, může rozhodnouti, že přese všechno uvažování rozumné přece dobré jest věc tu chtít, byť i dobrem bylo jediné zalíbení, které má člověk na svém jednání svévolném. Takové jednání svobodné žádá, aby člověk chtící o sobě věděl, své chtění a jednání předmětem činil své úvahy, aby poznával cíle, ku kterým míří, pravidla, která jej vedou k cíli, a vztahy rozmanité, jimiž věc se odnáší k němu samému, k cílům a pravidlům těm. Poněvadž toto poznání, uvažování a přemítání dítí se nemůže v duši na ústroji závislé, nemůže býti vůle svobodná, nevychází-li od duše na hmotě nezávislé, v sobě samé činnost prokazující.

U zvířat sice shledáváme jakési uvažování o věcech, jakož i že ne vždycky pocitem příjemnosti a nepříjemnosti určována jsou ke snaze, nýbrž také poznáním věci prospěšné a nutné. Avšak tato schopnost u jednotlivých druhů zvířat jednotlivými věcmi určitými omezena jest a všickni jedinci téhož druhu po všecky časy a na všech místech, co konají účelného, konají zcela způsobem týmže; proto nejsou vedena úvahou svobodnou a rozhodnutím po úvaze svobodné následujícím, nýbrž pudý bezděčnými instinktu podřízenými, jako bytci neživí vedeni jsou zákony, na kterých spočívá jejich činnost.

Konečně může vůle lidská odporovati každému vlivu přírody. Byť i dojmy příjemné nebo nepříjemné byly sebe silnější, člověk svobodně chtít může něco jiného než k čemu jej ty dojmy pobádají, není-li bolestí nebo libostí zbaven úvahy, poněvadž pak nastává snažení smyslné. Státí však vůle může svobodou nade všemi silami přírody, vychází-li od duše na hmotě nezávislé. Neboť každá síla, která v ústroji působí a s ústrojím spojená jedním jest základem, zevnějšími vlivy může býti rušena anebo k činnosti nucena.

Tak-li rozumíme duchovosti duše lidské a takové-li jsou důkazy její, snadno jest vyvrátiti námitky:

1. Ačkoli Locke připouští, že duše lidská jest povahy duchové,

přece neshledává býti nemožným, aby bytec ryze hmotný myslil, poněvadž prý Bůh tak učiniti mohl.

Avšak shledali jsme, že duše, která na hmotě závisí svou činností a svým bytováním, nikterak mysliti nemůže, poněvadž činnost pomyslná nutně vyžaduje základ na hmotě nezávislý; nemůže-li duše zvířecí mysliti, nemůže takovou činnost žádná hmota, buď jakkákoli, jakkoli upravena, prokazovati. Co Locke považuje možným, jest logicky nemožno tak, jako *A* nemůže býti non-*B*, je-li *B*. Co však jest logicky nemožno, nikterak Bůh učiniti nemůže, nemá-li přestati tím, čím jest.

2. Voltaire praví: V látce jsou vlastnosti mnohé jednoduché, ku př. tíže, spojivost, přilnavost. Proč by tedy síla myslivá, jako vlastnost, nemohla býti v látce? Je-li tomu tak, veta jest po duchovosti duše lidské.

Ovšem pravda jest, že ve hmotě jsou síly, které samy o sobě jsou jednoduchy. Avšak toliko případně se rozkládají ve hmotě, pokud lnou ke svému podmětu, formě podstatné, která hmotě první uděluje určitosti, jednoty a činnosti, a se hmotou tvoří podstatu tělesnou, hmotu druhou. Druhá chyba jest, že Voltaire s jednoduchostí míší duchovost. Duchovost od nás dokázána byla ne z jednoduchosti, nýbrž z činností pomyslných: proti kterýmž důkazům nelze uváděti síly hmotné, které sice na hmotě závisejí při působení, ale také ukazují k základu jednoduchému, který sice ve hmotě jest, ale hmotou není, k formě podstatné.

3. Duše lidská myslíc závisí na těle. Neboť porušeno-li jest ústrojí, slábně anebo se ruší činnost její pomyslná.

Tak se děje případně a nepřímou; samo sebou a přímo se neděje tak. Případně, pokud duše lidská jest spojena s tělem a jest v poměrech přítomných; nepřímou, pokud objektivně jest závislá duše na těle. Závislost objektivná se nepopírá; tvrdí však a dokazuje se nezávislost subjektivná.

4. Duše lidská tělu přiměřena býti musí, poněvadž jest jeho formou, Proto není povahy duchové.

Přiměřenost duše k tělu nemusí záležeti leč v tom, aby hmota mohla býti formou zdokonalena, skutečností a působivostí opatřena, a aby forma hmotě to udělití mohla. Toto dílo koná duše lidská, jako každá forma druhu nižšího. Jestliže však kromě toho má ještě činnost pomyslnou, kdož by tvrditi mohl, že by nemohla míti kromě vlastností činnosti vegetativné a sensitivné odpovídajících

ještě jinou vlastnost činnosti pomyslné odpovídající, duchovost? Tak jediné pochopíme onen pořádek, který panuje v říši živoků mezi bylinami, zvířaty a lidmi.

IX. Je-li duše lidská nesmrtelná?

Nesmrtelnost duše lidské záleží v tom, že duše lidská smrti těla nepozbývá svého života specificky sobě příslušného, že tedy netoliko dále ustavičně bytuje, nýbrž i činnost pomyslnou vykonávati nepřestává, tak že život její po smrti těla jest pokračováním života před smrtí. Pročež nesmrtelnost duše lidské není toliko ideální, které člověk nabývá u potomstva svými skutky, jež v paměti se udržují, aniž monistická či splynulá, podle které duch individuální poji se po smrti těla s duchem všelidským, jenž pak na to dále se vyvinuje, aby posléze sám ve všejednom naprosto ovčdomělem se rozplynul. Pravá nesmrtelnost duše lidské, která v tomto pojednání toliko nesmrtelností nazývati se bude, jest skutečná, ne ideální, jest individuální, osobná, ne splynulá, monistická, dokázati ji lze právě vědecky přímo z bytosti (a priori, z dozvědu) a z života duše lidské (a posteriori, z přezvědu), a nepřimo; k těmto důkazům objektivním přistupuje důkaz subjektivní ze všeobecného mínění lidského.

V dějinách filosofie doznala nesmrtelnost rozličných osudů, jako každá pravda, která dokázati se nemůže mathematicky. Někteří filosofové ji zavrhuji, jiní ji špatně rozumějí, jiní ji považují za nedokázatelnou, jiní ji špatně dokazují; jiní však ji dobře rozumějí a dobře dokázati se snaží. — Hmotaři zavrhuji duši lidskou zavrhuji též nesmrtelnost její a hmotu tvrdí býti nejen nesmrtelnou, nýbrž také věčnou. — Místo nesmrtelnosti shledáváme metempsychosi (stěhování duši) u Pythagora, židovské filosofie kabalické, novověkých spiritistů; k metempsychosi připojil Plato praeexistenci. Podle Herbarta jest duše věčná: „als Wesen besteht der Träger der Vorstellungen, die Seele, fort frei von jeder Bedingung der Zeitdauer; die Negation aber der Zeit ist die Ewigkeit, als unendliche Dauer und somit Aufhebung aller Zeit“ (Volkman's Psychologie S. 73); u Herbarta jsou všechny reály věčné, nejen ty, které jsou podmínky představ (Träger der Vorstellungen).*)

*) „Die Seele ist an sich betrachtet nirgendwo und nirgendwann, obwohl ihr in der Zusammenfassung mit anderen Realen ein bestimmter Ort und ebenso

Podle Leibnitz e duše lidské jsou nesmrtelné, nejsou však po smrti tělesné bez těla, poněvadž duše úplně od těla oddělené zákonům přirozeným odporují. Ulrici se demnívá, že po smrti jest duše zbavena sebevědomí až po tu dobu, kdy opět s tělem jest spojena (Fichte's Zeitschrift f. Philos. 1861, S. 240). Averroes, arabský filosof, učil, že obecný rozum, jenž ve všech lidech jeden jest, ve své jednotě objektivně jest nesmrtelný. Filosofie monická učí nesmrtelnosti splynulé. — O Aristotelovi jest aspoň pochybno, zdali učil osobní nesmrtelnosti duše. Filosofové stoičtí o nesmrtelnosti se nesrovnávali. Dun Skotus toliko věřil v nesmrtelnost. Locke má za to, že nesmrtelnost nemožno dokázati. Kantovi jest nesmrtelnost pouze požadavkem rozumu praktického. — Cartesius nesmrtelnost dokazuje z jednoduchosti duše; Reidovi jest důvodem vniterný pud jakýsi, či obecný smysl. Ehrlich ve své metafysice nesmrtelnost považuje z důvodů filosofických za možnou, z důvodů ethických za nutnou, z důvodů theologických za skutečnou.

Mezi těmi, kteří nesmrtelnosti dobře rozumějí a dobře dokazují, jsou Zigliari (Summa philosophica, Lyon 1878), Liberatore (Institutiones philosophicae, Neapoli 1875), Kleutgen (Die Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878), Stöckl (Lehrbuch der Philosophie, Mainz 1876). Slyšme jejich důkazy:

A. Důkazy objektivné svědčí

a) a priori

1. o bytovaní duše lidské po smrti

a) z bytosti duše samé.

Duše sama sebou zaniknouti nemůže. Neboť v přírodě věci samostatné nezanikají tak, aby v niveč se obrátily, nýbrž podstata zanikající přestává býti, pokud přestává tím býti, čím posud byla. Začíná tedy v téže době tím býti, čím posud nebyla; tím způsobem

im Gegensatz des zeitlichen Wechsels ewige Dauer zugeschrieben werden muss. Unsterblichkeit der Seele versteht sich aus diesem Grunde von selbst, obwohl diese blosser Unverwüstlichkeit, welche die Seele mit der Monade jedes Steines und jeder Pflanze theilt, diesen Namen nicht verdienen würde. Die Gründe aber, welche die Aussicht auf eine Fortdauer mit individuell bestimmtem, jede Zukunft mit der Vergangenheit verknüpfendem, wenn auch möglicherweise mancherlei unbekanntem Modifikationen ausgesetztem Bewusstsein öffnen würden, selbst wenn sie nicht unabhängig von aller Methaphysik Inhalt

začíná bytost nová. Proto všeliké vznikání a zanikání jest v přírodě přetváření a vyžaduje, aby ve věcech vznikajících a zanikajících něco zbývalo. Je-li tomu tak, jenom tu podstata zaniknouti může, ve které co ji určuje, aby právě tou bytostí byla a ne jinou, rozdílné bylo od toho, co jest určeno. Neboť co určuje, se mění, co však jest určováno, trvá. Proto buď že základem bytostí přírodních jsou neproměnlivé atomy a forma záleží toliko ve spojení jejich, buď že co jest určováno, nazvati jest hmotou prvotní a co určuje, formou podstatnou, která se hmotou spojená tvoří hmotu druhou, jednu podstatu tělesnou: nemůže duše lidská zaniknouti; neboť nemůže záležeti ani ze spojených prvků hmotných ani z formy a hmoty.

Přetává-li věc tak, že v niveč se neobrací, zbývá z ní, co k ní se má tak, jak věčná možnost ke skutečnosti. To jest v těleších hmota; ale v duši, povahu duchovou mající, její bytost býti může něčím možným, bytování však něčím skutečným. Kdyby tedy duše lidská tak zanikla jako věci přírodní, musela by bytost ztratit bytování dále trvati; což rozumu se přičí.

Bytec tehdy zaniká, když jeho podstata se zruší; strom listí a kůry může býti zbaven, aniž zaniká; zaniká však, když podstata, která listí a kůru plodí, se zkaží. Ale i tu síla přírody ničící jest omezena, aby neobracela v niveč; co zničití nemůže, sloužití jí musí za podklad k novým výtvořům, poněvadž z ničeho nemůže tvořiti. Je-li však v bytci podstata sama prvním podkladem, nemůže tento přirozeným během ani zaniknouti ani z ničeho povstati. Tak se věc má s duší lidskou. Neboť kdyby v ní podkladu bylo, jenž by nebyl její bytostí, musil by se onen k této míti jako podmět hmotný.

Aniž v duši lidské forma jest součástí bytosti, nýbrž bytostí samou. Neboť v tom záleží povaha formy každé, že bytí i nebyla bytím věci samým, přece bytí od ní jest neodlučitelno, ne snad proto, že by nemohla přestati, ale proto že nemůže jako hmota

des religiösen Glaubens wäre, wurzeln zu tief in dem Gewebe der psychologischen Theorie, als dass die allgemeine Metaphysik . . . darüber sich irgend eine Andeutung erlauben dürfte.“ Tak praví Herbartovec, Hartenstein (Probleme und Grundlehren der allg. Metaphysik S. 453). — Podle Herbarta jest tedy pravá nesmrtnost duše předmětem víry a zkušební psychologie, ne metafysiky. Tak píše Herbartovec dor. Jos. Durdík v psychologii str. 133: „Děs, jenž nás obchází při jednoduché myšlence o možném zničení osobnosti naší, jest psychologický zdroj a nejzávažnější důvod víry v nesmrtnost.“

byti ztratiti, jež má, a jiné přijati. Neboť jelikož forma určuje bytí, tak že každá věc tím, čím jest, skrze formu jest, odporuje povaze formy, aby něčím jiným se stala. Spíše stává se věc proto jinou, že formy posavadní pozbývá. Proto bytost, která ničím není leč formou o sobě ostávající, nemůže zbavena býti svého bytování, leč kdyby docela zničena byla. Neboť má-li bytost taková pozbytí své formy přestati, musila by sama sebe pozbyti.

β. Z poměru k tělu.

Uváží-li kdo, že duše lidská jest sice formou těla životní, že však tělo jest jí přirozeným podmětem a že formy věci přirozených životní také jsou jednoduchy a přece zanikají, namítati může, že duše lidská, jako formy věci přírodních životní, úmrtím ústrojí tělesného nemůže nezaniknouti. Avšak na mysli podržme, že v přírodě jsou věcné změny, že se z něčeho nevytváří aniž v niveč obrací. Vzniká sice silami přirozenými jak při plození tak i při každé jiné změně věcné něco z něčeho, pokud co nebylo, v něčem jiném povstává majíc toto svým podmětem, aniž by něco jiného, z čehožby vzniklo, mělo hmotou; avšak nemá-li co tak vzniká, žádné bytování samostatné, potřebuje-li ke svému trvání podmětu, ve kterém by vzniklo a trvalo, není vznik takové věci stvořením ani její zaniknutí zničením. Proto mohou formy bytců přirozených, ač nese-stávají z částí, působením sil přirozených vznikati a zanikati. Avšak duše lidská, forma těla, jest bytcem o sobě ostávajícím a jakkoli jest jí tělo podmětem přirozeným, není svým bytováním na něm závislá. Jakož tedy taková bytost povahu duchovou do sebe mající a o sobě ostávající nemůže z něčeho utvořena býti silami přirozenými, tak i nemůže při úmrtí tělesném v niveč se obrátiti působením sil přirozených.

Forma bytce živého při smrti tělesné zaniká, poněvadž její bytování závisí na jisté vlastnosti těla, která podlehá odpornému vlivu sil hmotných. Tato závislost znamená omezenost, kterou v základu pomyslném, v duši lidské hledati nemůžeme. Vyžaduje sice duše lidská určitou vlastnost těla, aby v něm prokazovati mohla svou činnost životní, tak že je-li tato vlastnost zkažena, s tělem nemůže býti spojena; kdyby však odloučení od těla provázeno bylo zahynutím duše, musila by tato celou bytostí svou záviseti na oné vlastnosti těla a na silách hmotných, jež vlastnost tu mění. Ale v činnosti její pomyslné neshledáváme takovou omezenost; ne-

boť duši lidské předmětem poznání není tato neb ona pravda, nýbrž všeliká pravda, předmětem vůle není to neb ono dobro, nýbrž všeliké dobro. Mohutností však odpovídá bytost, ve které jsou založeny; proto z rozsahu a povýšenosti činnosti pomyslné, duši specificky přináležející, nutně soudíme, že také bytost duše vyššímu řádu přináleží než tělesné věci, a že nezávisí na vlastnosti těla, která vlivy hmotnými může býti zrušena.

Kdežto smysl dojmů zevnějšího předmětu přílišnými se otupuje anebo i zcela ruší, prospívá rozumu tím více, čím vyšší pravdy jemu se objevují. Z čehož souditi lze na jakousi nezničitelnost základu pomyslného. Závěr tento nabude ještě více váhy, uvážíme-li, že pocit po jistou míru stoupati může, kterou přestoupiti nesmí, nemá-li škoditi principu svému, kdežto rozum ač počíná pomyslnými věcmi předmětů smyslných a věci duchové a Božské zcela prozkoumati nemůže, povznáší se k věcem nadsmyslným, ba i nejvyšším, Božským, a čím výše stoupá, tím dokonalejším se stává, tím užitečnější jest principu. Tato vlastnost rozumu dokazuje, že i bytost, ve které rozum sídlí, nade všechno tělesné jest povznesena.

Ve všech bytcích, jež plozením vznikají a smrtí zanikají, síly zvolna se vyvíjejí po jistou míru; je-li této dosaženo, zvolna jich opět ubývá. Také člověk změně této podléhá v životě svém vegetativním a sensitivním, ale nikoli pomyslném. Vyvíjí se též život pomyslný zvolna; ale není mu vytčen cíl ani doba určena, aby od tud počínaje ve svých činnostech ochaboval; pravým opakem i když v těle stářím nebo chorobou oslabeném síl ubývá vegetativních a sensitivních, může a má život duchový stále se vyvíjeti, aby člověk co den prospíval moudrostí a cností. Stává se sice častěji, že činnost duchová slabostí nebo nemocí tělesnou se ruší; z toho však pouze následuje, že síly smyslné, kterých duch potřebuje, pokud jest v těle, slábnou, ne však zároveň mohutnost duchová. — Každá síla smyslná ve svém bytování a ve své působnosti na těle závisí, tak že se slabostí aneb porušením ústrojí spojena jest slabost aneb porušení síly smyslné, jakož i naopak posílněním aneb obnovením ústrojí vrací se síla smyslná, poněvadž v duši trvá mohutnost, k obnovení této síly; proto duše, ve které není jiné mohutnosti než aby síly smyslné, jakož i vegetativné, udělovala tělu, zničí-li se ústrojí, bytovati již více nemůže. Avšak v duši lidské spočívají síly, jejichž činnost nezávisí na těle, jejichž podmětem není duše s ústrojím spojená, nýbrž duše nehmotná, du-

chová; proto hynou-li smyslové, trvá v ní netoliko mohutnost k vyvinování těch sil, nýbrž trvají také síly vyvinuté, a jejich činnost roste. Co však platí o činnosti duše lidské, platí též o její bytosti.

γ. Z poměru k původu.

Původ duše lidské budiž kterýkoli, žádný nesmrtnosti nebrání.

Je-li duše lidská sama svým původem, její bytost taková jest, že sama sebe a svou činnost specifickou zničití nemůže, jak jsme slyšeli. Je-li hmota jejím původem, nemůže ji hmota zničití, poněvadž svou činností specifickou a proto i bytostí duše lidská na hmotě jest nezávislá.

Je-li jedna duše lidská druhé duše lidské původem, nemůže jedna druhou zničití, poněvadž obě jsou samostatny, obě svou vlastní činnost provozují silami svými. Působí sice jedna na druhou prostředky smyslovými, tedy na hmotě závislými, ale tyto jsouce na hmotě závislé nemohou duši zničití. A když činnost jedné duše specifická podlehá vlivu duše druhé a jim se poněkud ruší, přece není ten účinek takový, aby činnost nemohla opět nastati; obyčejněji se stává, že působení vlivu záleží také na duši, která tímto vlivem trpí. A trpí zajisté činnost, ne však duše sama. V nemocích, které duševními se nazývají a které vznikají nejbližce porušením ústrojí, nechuraví duše, nýbrž tělo; činnost však tělesného ústrojí činnosti pomyslné předeházející a ji provázející churavostí tělesnou nepořádně sice se děje, tak že zevnější činové takového nemocného jsou nepravidelny, ale duše sama ve své bytosti nechuraví aniž se ničí. Ani po smrti tělesné jedna druhou ničití nemůže, poněvadž obě jsou docela samostatny a týmiž mohutnostmi opatřeny, aniž ze zkušenosti máme vědomost nějakého prostředku jiného kromě smyslnosti, kterým by jedna druhé škoditi mohla.

Je-li původem duše lidské jiná bytost duchová, vlastnostmi a činnostmi nad onu vynikající, mohla by sice duši lidskou právě tak zničití jako ji učmila. Tu však třeba dokázati, že jako děti domky z karet vystavené fouknutím boří, tato bytost rozumná duše samy sebou nezničitelné podle rozmaru nahodilého v niveč přivádí, ačkoli mnohé příčiny její trvání další vyžadují; aniž jest příčiny rozumné, aby ji zahubila. A jestliže by duši lidskou ničila po smrti, proč by tak nemohla s ní naložiti před smrtí? A přece smrt tělesná v těle samém svůj má původ. A jestliže duši lidskou ona

bytosť tak učinila, že jí jest potřebí, aby od ní též byla zachována, které asi příčiny mohly by onu bytosť přimčti, aby duši lidskou v bytosti a činnosti udržovati přestala, když z mnohých příčin jest nutno, aby duše lidská dále trvala po smrti?

2. O činnosti duše lidské po smrti.

Duše od těla oddělena jsouc duchové činnosti své dále provozuje.

Bude-li trvati duše po smrti těla, nemůže býti zbavena činností pomyslné. Neboť jaké to jest bytování bez činnosti, která bytosti bytující přísluší? Ovšem činnost pomyslná, neorganická, duchová, pokud duše s tělem spojena, vyžaduje pomoci smyslného představování.

Ale tento poměr mezi činností pomyslnou a smyslnou jest pouze zevnější, ne vniterný aniž vyplývá z povahy činnosti pomyslné, nýbrž z přítonného stavu spojení. Poznání zajisté pomyslné, jež se zanáší věcmi činnosti organické nepřístupnými, samo sebou spojení duše s tělem nevyžaduje. Neboť podmět pomyslně poznávající jest jediná duše; předměty pomyslně poznané nic smyslného do sebe nemajice nemohou tělem býti určeny. Což patrněji vysvitá, uvažujeme-li poznání zpětné, kterým duše myslíc k sobě samé se vrací. Neboť předmět poznání zpětného neklade se zevně, aniž zevně přichází, nýbrž v duši samé dli a s ní se totožní. Není tedy příčiny, aby tuto činnost duše prokazovati nemohla jsouc oddělena od těla. Činnost tedy pomyslná smrtí tělesnou přestati nemusí. Přestává sice činnost vegetativná i sensitivná, poněvadž není předmětu, na němž by se prokazovala; avšak jestliže z počátku byla mohutnost toliko vegetativná v činnosti, později pak rozvinula se činnost sensitivná, až posléze pomyslná činnost nastala, proč bychom si nemohli mysliti, že po smrti činnou bude mohutnost pomyslná vybavující pomysly minulé a tvořící nové, tak aby mohutnost vegetativná i sensitivná byla bez činnosti? Ba i dokonalejší jest činnost pomyslná samojediná, než pokud v životě pozemském spojena jest s vegetativnou a sensitivnou; což víme ze zkušenosti, poněvadž čím méně hovíme smyslnosti, tím schopnějšími jsme k činnosti pomyslné. A jestliže tyto dvě mohutnosti po smrti tělesné dřímají, není nemožno, aby opět jedenkrát činnost svou nastoupily, když by duše byla opět spojena se svým tělem. Avšak zde přestává spekulace filosofická ustupující víře.

b) a posteriori.

Třemi pudy vrozenými řízen jest veškerý život lidský, které kdyby jako z důvodu nevyplývaly z jisté vlastnosti duše lidské, nesmrtelnosti, byly by nepochopitelné a zbytečné, ano i zjevně by odporovaly životu lidskému. V nesmrtelnosti duše má svůj základ trojí touha od přírody člověku vštěpená: po trvání, které konce nemá, po dokonalosti pravé, po blaženosti ryzé.

Že nám jest vštěpena od přirozenosti touha po trvání konce nemajícím, vysvítá z našeho sebevědomí. A zajisté touha tato srovnává se s naší přirozeností. Neboť jestliže každá věc k tomu míří, aby se zachovala, směr tento v bytostech mohutností poznávací opatřených odpovídati musí poznání samému. Avšak jediný člověk mezi všemi živoky trvání a živobytí chápe konce nemající. Pročež k němu člověk míří žádostí silnou, kdežto zvířata nemajíce rozumu a smyslem toliko poznávající po životě baží okolnostmi jedinými omezením, poněvadž takový život jediný chápou. Touha však, kterou přirozeně člověk po životě konce nemajícím se nese, marna není, poněvadž co jest od přirozenosti, zbytečně a bez příčiny se neděje. Člověk baží po dokonalosti pravé, aby vyvinul v míře plné a způsobem pravým mohutnost poznávací a snaživou, aby pravdu poznal a pravdou spravoval svůj život. Avšak podaří-li se člověku v životě pozemském pravdu celou poznati, t. j. aby nabyl poznatků všech, pokud člověku jest možno, aby své poznatky řádně upravil, urovnal a v jeden celek ladný sestavil? Život pozemský nestačí. A byť i postačil, byť i umírající mohl říci, že všecko ví, že poznatky jeho jsou i platny i správné, zdaž má nyní život opustiti, když by mohl se těšiti z pokladů pravdy? Sotva že pravdu poznal, měl by ji opět smrtí tělesnou docela pozbyti? Celý život po ní se sháněl a když ji našel, neměl by ji užívati? Proč by tedy byl člověk? Často však se stává, že člověk záhy umírá aniž předčasnou smrtí jest vinen. A tu by touha nejslechetnější se nesplnila? A jsou ještě jiné příčiny ze smyslné stránky pocházející, jež překážejí ukojiti onu touhu.

Ale dokonalost v tom také záleží, aby člověk podle pravdy poznané jednal, aby svobodná vůle předpisy rozumu o dobrém plnila. Předpokládá-li touha po dokonalosti theoretické nesmrtelnosti duše, tím více touha po dokonalosti praktické, ethické. Jak často slychati jest člověka nařikajícího, že stránka života smyslná

překáží dosíci dokonalosti ethické! Co jiného jest život pozemský než boj proti smyslnosti, která od dokonalosti ethické vzdaluje? Až do smrti panuje ten boj. A když člověk jsa vítězem nad smyslností umírá, když tedy jest v dobrém utvrzen, má snad nyní nebyti? nemá snad dále pokračovati? Sotva že došel cíle, již má opět od něho se vzdáliti? Nyní teprv jsa zbaven překážek od smyslnosti pocházejících mohl by oddati se dobru; zda si možno mysliti, že dále duše lidská nežije, aby konala úlohu nejšlechetnější, aby požívala měrou plnou, po čem horoucně toužila v životě pozemském?

Avšak prokazovati činnost rozumnou a ethickou jest naší povinností. A tu se stává, že ze svobodné vůle jedni ji plní, druzí zanedbávají. Pročež oni nabývají zásluhy, tito viny; oněm se má dostati odměny, těmto trestu.

Toť žádá nevyhnutelně ethika rozumná. Poněvadž v životě pozemském odměna i trest, jakož i soud potomstva jest netoliko nedostatečný, nýbrž i ukazuje k vyššímu pramenu odměny a trestu, a poněvadž za života pozemského lidé nedocházejí patřičné odměny a patřičného trestu, jest potřebí, aby po smrti spravedlnosti bylo vyhověno.

Konečně přirozeně vštěpena jest touha po blaženosti. Mravnost sice žádá, aby člověk zalíbení maje na nejvyšším dobru, jednal; avšak pohnutka vedlejší, touha po blaženosti, není vyloučena, neruší-li onu hlavní pohnutku, a jest přirozená. Dosažení nejvyššího dobra zcela přirozeně provázeno jest požíváním blaženosti, jak se přesvědčiti můžeme chápajíce nějaký předmět právě krásný; co však se nepřičí ani dobru dosaženému, ani nám dosahujícím, po tom bažiti můžeme aniž násili činíme přirozenosti. Avšak této blaženosti člověk nedosahuje v životě pozemském tak, jak si přeje a jak jest záhodno, zvláště uvážíme-li, že mnohý se zříká k vůli dokonalosti a mravnosti rozkoši smyslných, a že mnohý také smrt' podstoupí tělesnou k vůli nejvyššímu dobru. Aniž stránka života lidského tělesná dovoluje, abychom požívali blaženosti pravé, jak si přejeme a jak jest záhodno. Co jiného tedy zbývá, než abychom po smrti tělesné i dále žili.

K těmto důkazům a priori a aposteriori přímým druží se důkaz nepřímý. Hrob nesmrtelnosti od materialistů a pantheistů kopaný jest hrobem mravnosti; pak není obětavosti, pak vládne sobectví, smyslné rozkošnictví, pak hyne společnost; buď omrzelost' buď zoufalost' koncem jest života pozemského.

B. Důkaz subjektivný. Důkaz o nesmrtnosti subjektivný čerpati lze ze všeobecného přesvědčení pokolení lidského, o kterém svědectví dává Cicero *Quaest. Tusc.* I. 15, Seneca *Epist.* 117, „*Système de la nature*“, ethnografové věku nového, ku př. Remusat, Grimm, Lüken. Těm, kdož zapírají nesmrtnost buď z příčin materialistických buď pantheistických, nepodařilo se jmenovati národ, být i sebe surovější, jenž by nebyl přesvědčen o nesmrtnosti. A přece vyskytují se jednotlivci, kteří lidu namluviti chtějí a jednotlivým namlouvají, že není duše nesmrtná; jejich namahání s očekávaným výsledkem se mine. A přece nesmrtnost duše náruživostem nelichotí, ano spíše jim odporuje. Tak hluboko jest zakotveno přesvědčení ono; tak snadno může člověk, užívá-li rozumu nepředpojatě, k tomu přesvědčení přijíti.

X. Odkud jest duše lidská?

Ve filosofii Herbartově otázku tu marně hledáme; ano spíše podle Herbarta bez původu jest duše lidská, sama jest svým původem, poněvadž jest netoliko nesmrtná, nýbrž také věčná; existenci Boží klade Herbart toliko z příčin teleologických, poznání bytosti Boží činí předmětem víry. Tato bezpůvodnost duše vysvitá z definice, kterou činí Herbart nedokázatelným základem své metafysiky: „*Der Begriff des Seins ist der Begriff der absoluten Position; das Reale ist das unbedingt Gesetzte.*“ Všecky bytosti, ku kterým také duše náleží, jsou podle Herbarta absolutně položeny, tak že není bytosti, která by nebyla podmíněně, relativně položena. Tato věta Herbartova základní jest pouhou domněnkou, která důkazu potřebuje sama sebou na jevo nevycházejíc, jak Herbart tvrdí, aniž dokázati se může; spíše lze dokázati ze zkušenosti samozřejmé, kterou Herbart svým skepticismem znetvořil a v pouhé zdání proměnil, že jsou bytosti relativně; metafysika pak dokazuje, že jest jedna bytost absolutná. Proto nelze souhlasiti s Herbartem o bezpůvodnosti duše lidské.

Tázati však se můžeme, kterak vznikly duše prvních lidí a kterak vznikají duše lidí pozdějších. Pantheismus, důslední Darwinovci, traducianismus hrubý a jemný, generatianismus a creatianismus nám odpověď dávají; zkoumejme tato mínění, jedno po druhém.

XI. Je-li mínění pantheistické pravdivo?

Všebožství neuznávajíc Boha osobního, nýbrž jej považujíc totožným se vším mírem praví, že duše lidská vzniká ze samé podstaty Boží buď výronem nebo vývojem. Takového mínění byli Pythagoras, Eleaté, Stoikové, Novoplatonikové (Plotin), Scotus Erigena, Filozofové arabští (Avicenna), Giordano Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel.

Postavíme-li pravý pojem Boha vedle pravého pojmu duše, seznáme mínění toto nepravdivým.

1. Bytost' Boží věčná jest aniž něco z ní z nova počíná; duše však lidské před těly nebyly. — 2. Bůh žádné věci formou býti nemůže; duše však lidská formou jest těla. — 3. Věc, ze které něco se stává, tomu jest zárodkem, co z ní se stává. V bytosti však Boží není zárodku k něčemu, poněvadž Bůh jest prostý čin. — 4. Věc, ze které stává se něco, nějakým způsobem se mění; avšak Bůh naprosto jest nezměnitelný. — 5. V duši patrně se vyskytá změna ve vědomí a cnosti, v nevědomosti a nepravosti; Bůh takovým změnám naprosto nijak nepodlehá. — 6. Bůh jest prostý čin, ve kterém není žádné zárodečnosti; avšak v duši lidské jest mohutnost, kterou ze smyslných představ duše abstrahuje věci pomyslné, a skrze kterou nepozbývajíc bytí své stává se ideálně těmi věcmi pomyslnými. — 7. Bůh jest naprosto nedělitelný, tak že nemůže býti část' bytosti Jeho duši lidskou, není-li celá. Avšak bytost' Boží nemůže býti leč jedna, aniž mají všickni lidé dohromady jednu duši. Proto nemůže býti duše lidská z bytosti Boží.

Také podstatnost a jedinečnost duše lidské tomu mínění pantheistickému odporuje.

XII. Je-li mínění důsledných Darwinovců pravdivo?

Důslední Darwinovci tvrdí, že člověk pochází z opice. Abychom posoudili toto mínění, uvažme, v čem záleží Darwinova theorie descendenění či transmutační; pak rozeberme důvody oněch Darwinovců důsledných.

Přečetni botanikové a zoologové (Cuvier, P. de Candolle, de Blainville, Flourens, Milne Edwards, de Quatrefages, Deshayes, Forbes, Owen, Murchison, Agassiz, Joh. Müller, Rudolf a Ondř. Wagnerové, K. E. Bär, Burmeister, H. Hoff-

mann, O. Heér a jiní) učí objektivné jednotě a nezměnitelnosti druhu vykládající, že druhové bytců organických jistými vlastnostmi jsou určeni, které se vyskytují ve všech jedincích k témuž druhu náležejících a dědičně na potomky přecházejí, že skupiny jedinců téhož druhu vlastnostmi vedlejšími mezi sebou se srovnávajících a od jiných jedinců téhož druhu se lišících tvoří odrodky, že u plemene vyskytují se zvláštnosti odrodku dědičně přecházející a stálosti nabyvši. Mnozí však mají za to, že druh není pojem objektivný, jako není odrodek, že druhové tak zvaní právě tak mohli povstati jako odrodkové. K těmto náleží Ch. Darwin, jenž všecka zvířata odvozuje ze 4 nebo 5 praforem, jakož i byliny, a domnívá se, že snad i tento počet se zmenší, že snad jedna praforma jest původem bytců organických. Darwin vycházejce od výsledků pěstování umělého, jež vysvětliti lze odtud, že jedincové téhož druhu více nebo méně jsou rozmanití rozmanitostí na životních podmínkách jedincových, výživě, okolí a pod. věcech závislou a že netoliko obecné vlastnosti druhové, nýbrž i aspoň ve případech mnohých vlastnosti jedincové dědičně přecházejí na potomky, analogicky soudí o přírodě. Země prý dostatečného prostoru a dostatečné výživy neposkytuje bylinám a zvířatům, jež se rodí; z velké části jim jest zahynouti. Jest tedy mezi jedinci téhož druhu, poněvadž nemohou všickni naleztí, čehož jest potřebí k živobytí, boj o život. Tu ovšem výhody požívají, kteří mají zvláštnosti jedinečné, jimiž jest jim možno naleztí výživu potřebnou, vzdorovati vlivům povětrnosti, ponebí a t. d., ubrániti se nepřítelům a t. d. Takoví jedincové obyčejně déle žijí než jedincové té výhody postrádající a snáze, někdy i jedini se plemeni. Jejich přednosti jedincové podle zákona svrchu uvedeného dědičně přecházejí aspoň z části na jejich potomky, kteří opět v boji o život výhody požívají. Děje-li se toto dědění vlastnosti výhodné mnohokrát po sobě, vzmáhá se tato a konečně v potomstvu tak utkví, že se utvoří plemeno neb odrodek, který tak bytně se liší od původní formy, jako odrodek pěstováním zahradnickovým červeně kvetoucí od původních bylin bíle kvetoucích. Poněvadž vespolek působí na sebe části ústrojně, mění se obyčejně jedna část tak, že i ostatní části změny doznávají. Společné působení příčin přirozených, kterými se tvoří odrodky nové, dokonalejší, nazývá Darwin podle umělého pěstování lidského „natural selection,“ přirozeným výběrem, přirozeným pěstováním. Tím, že se množí malé změny v mnohých tisících pokolení,

a tím, že zvláštnosti tak nabyté se dědí, odchyluje se nový tvor čím dále tím více od tvaru původního, až konečně z odrodka vzniká, co nazýváme novým druhem, a když uplyne doba ještě delší, povstane nový rod. Tak v době mnoha milionů let zvolna vznikly z prvních organismů jednotlivých rozmanité tvary, jež řadíme v druhy, rody, třídy a t. d.

Mnozí stoupenci Darwinovi soustavu jeho dovršili vykládajíce, že člověk vznikl přirozeným pěstováním z opice. K těm náleží Huxley, Lyell, Schleiden, Rolle, Büchner, Schaaffhausen, Oscar Schmidt, F. Unger, K. Vogt, Häckel, od něhož sestaven rodokmen všech bytců organických od monerů počínající a člověkem, ssavcem nejdokonalejším končící.

V somatologii jest rozdíl mezi člověkem a opicí obecně uznán. Burmeister: „Der Mensch unterscheidet sich von den Affen seinem Körperbau nach durch die grössere Entwicklung des Gehirns, durch den zum aufrechten Gang bestimmten Bau des Knochengerüsts, durch die stärkere Entwicklung des Beckens und durch die auffallende typische Differenz in der Anlage der beiden Extremitäten.“ Huxley: „Die Verschiedenheiten zwischen dem Schädel eines Menschen und dem eines Gorilla sind in der That ungeheuer. Die Unterschiede zwischen dem Menschen und selbst dem höchsten Affen sind gross und bedeutend: jeder einzelne Knochen des Gorilla trägt Zeichen an sich, durch welche er leicht von dem entsprechenden Knochen des Menschen unterschieden werden kann.“ (Z německého překladu vyňato.) Waitz: „Die Behaarung und Haarstellung, die Körperlänge von 3 Fuss, die weit grössere Beschränkung im Klima und in der Nahrung, die Lebensdauer von nur 30 Jahren sind fernere wichtige Unterschiede des Affen vom Menschen. Das langsame Wachsthum, die lange Kindheit und späte Entwicklung zur Pubertät, der Mangel einer bestimmten Brunstzeit und ausgedehnter Instinkte überhaupt, die Menstruation, eine grosse Reihe von Krankheiten, das Vermögen der Sprache, des Lachens und Weins sind weitere physiologische Merkmale des Menschen, die ihn ebenso fest von den Affen scheiden, als sie in die gesammte Entwicklung seines Lebens auf's Tiefste eingreifen.“ Huxley však porovnával také gorilla s opicemi nižšími tvrdí, že ve příčině anatomické gorilla mnohem více se liší od nižších opic než od člověka, že tedy podle theorie Darwinovy člověk vzniknouti mohl z opice: „Wird aber der Mensch durch keine grössere Schei-

dewand von den Thieren getrennt, als diese von einander, dann scheint mir auch zu folgen, dass wenn irgend ein natürlicher Causalvorgang (t. j. Darwinovo pěstování přirozené) nachgewiesen werden kann, durch welchen die Gattungen und Familien von Thieren entstanden sind, dieser Causalvorgang auch völlig hinreicht, die Entstehung des Menschen zu erklären . . , und kein vernünftiger Grund vorhanden sein würde daran zu zweifeln, dass der Mensch durch allmähliche Modification eines menschenähnlichen Affen oder als eine Abzweigung desselben ursprünglichen Stammes wie jene Affen entstanden sei.“ (Z něm. překladu vyňato.)

Druhým důvodem Darwinovců rozhodných jsou lidé s malou hlavou, kteří od narození v blbém stavu se nalezájí a vzezření mají opičí. Mikrokefalii považuje K. Vogt za přechodní tvar z opice ke člověku: „Diese Kopfbildung führt in ihren wesentlichen Charakteren auf den Stamm zurück, von welchem aus die Menschengattung sich entwickelt hat, auf den gemeinschaftlichen Urstamm der Primaten, von welchem wir ebenso gut wie die Affen entsprungen sind . . . Wenn es möglich ist, dass der Mensch durch Hemmung seiner Bildung und Entwicklung dem Affen näher gebracht werden und zum Affen herabsinken kann, so ist auch die Möglichkeit nicht zu bestreiten, dass in gleicher Weise der Affe durch Weiterführung seiner Ausbildung sich dem Menschen anähern kann.“

Třetím důvodem jsou nejstarší lebky lidské v Engisu a Neanderthalu nalezené, jež někteří Darwinovci považují za tvary přechodné.

Čtvrtým důvodem jest, že prý život lidský od života zvířecího se liší pouze rozdílem stupňovým.

Proti theorii Darwinově lze namítnouti toto :

1. Potomkové téhož druhu sice od svých rodičů obyčejně se liší ve věcech méně důležitých a tyto změny pěstováním umělým mohou býti zvětšeny; avšak tyto změny, jak ze zkušenosti víme, v jistých mezích se udržují při pěstování umělém, tak že příčiněním lidským povstati mohou nové odrody, ale nikoli nové druhy. Darwin máje za to, že proměňování jest neomezené, odporuje zkušenosti z pěstování umělého nabyté a stálosti, jakou byliny a zvířata podržela a podržují neustále po všechny doby paměti lidské své vlastnosti charakteristické. Vymlouvá-li se Darwin, že krátký čas života lidského nestačí k utvoření nových druhů mnoho tisíc let vyžadujícím, odpovídá H. Hoffmann: „Indem die Trans-

mutationshypothese . . . eine Umwandlung in das Unendliche annimmt, geräth sie in Widerspruch mit positiven Thatsachen unseres empirischen Wissens und versteckt sich vergeblich, um diese Schwäche zu verdecken, hinter Aeonen, ganz ebenso wie die Hypothese von der Autogonie sich ebenso willkürlich und ebenso unexakt hinter die Urzeit und die einst anders gewesenen Verhältnisse zurückzieht.“

2. Vznikají-li druhové tím, že nepatrné proměny se dědí a se vzcházejí, měli bychom, poněvadž tyto se berou směry přerozmanitými, nalezení směrů tvarů bylinných a zvířecích nepravidelný a pestrý. Avšak ve skutečnosti, nepřihlížíme-li k výminkám poměrně skrovným, naši druhové bylinní a zvířecí od sebe se liší rysy určitými a patrnými. Této námitce vyhýbá se Darwin řka, že nové odrodky vývojem nesmírně váhavým se tvoří a že tedy tvary prostřední a původní, jež pěstováním přirozeným jsou přemoženy, nalezení nemůžeme v přítomné floře a fauně, nýbrž mezi zkamenělinami. Ale i ve vrstvách zkameněliny obsahujících nalezáme v pravdě jenom druhy ostrými rysy od sebe se lišící a nikoli nesčetné tvary prostřední, jež theorie Darwinova předpokládá. Podotýká-li Darwin, že naše známost o bytcích organických, kteří zanikli, jest nedokonalá, nedostatečná, nemůže oslabiti váhu výzkumů dosavadních, poněvadž nelze si mysliti, že by posud známi byli toliko druhové čisti a významní a tvarové přechodní že nám posud zůstali neznámi. Proto praví Göppert: „Darwin's Transmutationstheorie hat von der fossilen Flora keine Stütze zu erwarten, ebenso wenig wie von der fossilen Fauna, wie Reuss meiner Meinung nach auf höchst überzeugende Weise jüngst nachgewiesen hat.“

3. Výzkumy palaeontologie o nejstarších ústrojích theorii Darwinově odporují. V nejstarších vrstvách, silurských nenalezáme jednoduché tvary zkamenělé, kterými podle Darwina počal život organický, nýbrž faunu již značně rozmanitou a částečně velice sústrojněnou; byť i tam skoro docela scházeli obratlovci, přece měkkýši svým ústrojím celým, zvláště pak dokonalým ústrojím dýchacím a oběhem krve drží místo poměrně vysoké a obratlovcům blízké, a trilobiti docela vymřeli, jejichž druhové přečetní v silurských vrstvách se vyskytují, ke koryšším náležejí, kteří mezi členovci jsou nejdokonalejší. Na tuto námitku odpovídá Darwin, že pod vrstvami silurskými snad jsou vrstvy s ústrojnými tvary

jednoduššími, které nejsou posud objeveny, že snad byly vrstvy, jejichž zkameněliny jsou zničeny; to však jest domněnka, postavená proti skutečným výzkumům a těmito nikterak odůvodněná.

4. Nelze si mysliti, že pěstování přirozené tak velice působí, jako umělé. Maji-li u zvířat zvláštnosti jedincové se děditi a vzmahati, musí se vyskytovat u samce a samice; člověk, pěstovatel zvířat takové rodiče voliti může, ale v přírodě volba tato podle Darvina jest ponechána náhodě, od které očekávati nelze, že by pravidelně po všecka pokolení setkávali se jedincové stejného druhu, kteří by plozením proměnu zvětšovali, a ne takovi, kteří by k tomu nebyli schopni. Což tím méně očekávati jest, poněvadž nelze dokázati, že by neustále dědičně přecházely jedincové zvláštnosti; některé se docela nedědí, jiné nepřecházejí na všechny potomky, jiné opět vymizí, sejdou-li se zvířata jimi opatřená s těmi, jež mají tvar nezměnný. A byť i náhoda všechny podmínky připravila, jež člověk rozumný, uměle pěstující klade svou činností, a byť i tak nastati mohly změny ústrojů aneb částí tělesných již bytujících ve tvaru, velikosti, barvě, nelze za to míti, že povolným vývojem, po mnohá pokolení trvajícím vzniknouti může nový organ, který rodičové prvotní neměli, ku př. oko. A jest věru podivno, jakými náhodami, jak slepými silami bez cíle a plánu působícími Haeckel podle theorie Darwinovy původ oka vykládá.

Nelze sice zapírati, že výzkumy a rozpravy, které Darwin svou theorii způsobil, velice prospějí vědám přírodním co do určování druhů; ale tvrditi lze, že nemá theorie Darwinova té váhy, jakou jí Darwin a jeho stoupenci připisují.

Tedy základ, na kterém důslední Darwinovci původ člověka vykládají, není pravdiv. Zkoumejme nyní ony čtyři důvody.

ad 1. O lebce a mozku pravý opak tvrdí mnozí učenci, zvláště Acby a Th. Bischoff. Onen své zkoušky četné a důkladné končí těmito slovy (Die Schädelformen, S. 77, 82): „Aus allem ergiebt sich, dass der Gesamtunterschied des Menschen von dem nächsten Affen beträchtlicher ist, als derjenige der Affen unter einander, und wir stehen deshalb keinen Augenblick an zu behaupten, dass der menschliche Typus des Hirnschädels auf das Allerbestimmteste von dem afflichen sich unterscheidet und dass namentlich die sog. Anthropomorphen (d. i. die dem Menschen ähnlichsten Affen) sich in jeder Beziehung ungleich inniger an die natürlichen Verwandten und selbst an die niedrigeren Säugethiere

als an den Menschen anlehnen . . . Selbst die niedrigsten Menschenschädel stehen den höchsten Affenschädeln in jeder Hinsicht so fern und schliessen sich so eng an ihre höheren Verwandten an, dass es von rein morphologischem Standpunkte aus besser wäre, auf den immerhin gehässigen Ausdruck der Affenähnlichkeit zu verzichten.“ — Tentýž A e b y o lebkách opičích a lidských: „Im jugendlichen Zustande findet eine geringe Annäherung statt; diese aber reicht lange nicht aus um den Satz, dass der menschliche Schädel von dem afflichen sich scharf abgrenze, umzustossen, da beide gleich in der ersten Anlage durchaus von einander verschiedenen sind; zu allen Zeiten ist die Lücke zwischen Mensch und Affe ungleich grösser als diejenige zwischen diesem und den übrigen Thieren.“ (S. 83, 87) — Th. B i s c h o f f výsledky svého bádání takto zavírá (Die Grosshirnwindungen S. 102): „Die Gehirne des Menschen, Orang, Schimpanse, Gorilla stehen sich trotz aller wichtigen Verschiedenheiten doch sehr nahe. Wenn man aber das Gehirn eines Menschen mit dem eines Orang, das Gehirn dieses mit dem eines Schimpanse, dieses mit dem eines Gorilla, dieses mit dem eines Ateles und sofort eines Hylobates, Simnopithekus . . . der Reihe nach vergleicht, so wird man nirgends einen grössern oder auch nur ähnlich grossen Sprung in der Entwicklung der Windungen der Gehirne zweier neben einander stehenden Glieder dieser Reihe finden, als er sich zwischen dem Gehirn des Menschen und des Orang oder Schimpanse findet. Die Kluft zwischen der Entwicklung der Grosshirnwindungen des Menschen und derjenigen des Orang oder Schimpanse lässt sich nicht ausfüllen durch die Hinweisung auf die Kluft zwischen dem Orang oder Schimpanse und dem Lemur. Letztere ist ausgefüllt durch die zwischen beiden liegenden Arten der Affen; die Ausfüllung der erstern muss noch gefunden werden.“ — Konečně i z této příčiny nemá pravdu Huxley, když tvrdí, že člověk bližším jest anthropoidům, než tito nižším opicím. Neboť mezi opicemi člověku podobnými není žádná člověku nejbližší ve všech příčinách, nýbrž každá ve příčině jiné. Tak praví sám H ä c k e l (Nat. Schöpfungsgesch. S. 498): „Der Orang steht dem Menschen am nächsten in Bezug auf die Gehirnbildung, der Schimpanse durch wichtige Eigenthümlichkeiten der Schädelbildung, der Gorilla hinsichtlich der Ausbildung der Füsse und Hände und der Gibbon endlich in der Bildung des Brustkastens.“

ad 2. K. Vogt se klame chtěje prázdnou mezeru, která dělí opici od černocho, vyplniti mikrokefaly. Neboť on sám pravi, že tito blbci všeci pošli z rodičů zdravých a měli též bratry nebo sestry zdravé; jsou to tedy tvary nepravidelné, ve kterých člověk neklesá, jak se domnívá Vogt, k opici, nýbrž k opici svým tělem se stává podobným, kdežto není příkladu, aby naopak opice se přiblížila k typu lidskému. A eby zavrhuje důsledky, které Vogt z mikrokefalie činí (S. 87): „Wir bestreiten auf das Bestimmteste, dass es in der heutigen Schöpfung irgendwo normale Formen gebe, die als eine Übergangsstufe von Mensch und Affe betrachtet werden dürften. Allerdings scheinen die Mikrokephalen in vieler Hinsicht den menschlichen Typus mit dem thierischen zu verschmelzen. Aber die Berechtigung, normale Formenreihen durch pathologische zu vervollständigen, ist nur eine bedingte. Die fertige Form allein gibt keinen Massstab für ihre morphologische Bedeutung; wir müssen auf die Art und Weise zurückgehen, wie sie entstanden ist. Wird der menschliche Hirnschädel irgendwie in seinem Wachstum behindert, so muss er eine Form annehmen, die derjenigen des Affen ähnlich ist; etwas anderes ist gar nicht denkbar. Nichtsdestoweniger dürfen beide nicht ohne weiters einander an die Seite setzen und sofort an eine Umkehr des Menschentypus zum Affentypus denken. Jeder Typus besteht darin, dass das Wachstum gewisse Grenzen nicht überschreitet, obgleich äusserlich keine Beschränkung wahrzunehmen ist. Damit kann nun aber eine notorische Hemmung des Wachstums (wie sie bei den Mikrokephalen vorliegt) keineswegs zusammengestellt werden . . . Allerdings sind die Formen des Affen- und Mikrokephalenschädels sich oft so ähnlich, als man nur wünschen kann; aber nichtsdestoweniger kann der Typus ihrer Entstehung ein durchaus verschiedener und nichts unrichtiger sein, als im Mikrokephalen ein Umschlagen des Menschentypus in den Affentypus anzunehmen. Solches ist nur dann gestattet, wenn an die Stelle der typischen Entstehung des Menschenschädels diejenige des Affenschädels tritt; sonst ist es eine einfache Hemmungsbildung, welche trotz der scheinbaren Uebereinstimmung typisch dem Affenschädel auch nicht um Einen Schritt näher steht als der normale Menschenschädel.“

ad 3. Jako nemáme nyní prostředních tvarů mezi člověkem a opicí, tak i nenalezáme ze starších dob památky o vymřelých tvarech takových. Huxley sám, ač jest Darwinovcem důsledným

a původ člověka v opici nalezá, přiznává, že není jich, a těší se tou nadějí, že ve vrstvách posud neprozkoumaných naleznou palaeontologové ještě nenarození zkamenělé kosti opice, která jest člověku podobnější, anebo člověka, který jest opici podobnější, než shledáváme na kostech posud známých. O lebce v Engisu nalezené praví též Huxley, že jest to dobrá lebka prostřední, kterou mohl míti filosof anebo divoch, která mohla náležeti Evropanu anebo obyvateli Austrálie. Lyell, důsledný Darwinovec, z lebky Neanderthalské souditi nemůže na lidský původ z opice, jak sám vyznává; Huxley ji nepovažuje za tvar mezi člověkem a opicí prostřední; A e by ji považuje za tvar patologický, chorobný, abnormní; podobně se vyjádřil anatom Hyrtl.

ad 4. Že duševní život lidský rozdílem specifickým se liší od života zvířecího, již jsem dokázal. Podivno jest, že mnozí přírodopyskycové duševní život lidský odvozuji od zvířecího; zdá se, jako by neznali dostatečně psychologii anebo podle své neustupnosti bílé nazývali černým. Pročež nemají pravdu důslední Darwinovci o původu lidském.

XIII. Je-li traducianismus pravdiv?

Traducianismus učí, že člověk celého splozuje člověka. Podle traducianismu hrubého není duše lidská podstatně rozličná od duše zvířecí, pročež s touto stejný původ sdílí, ze semene tělesného. Tak tvrdí Tertullian, Apollinaristé, Luciferiáni, hmotníci všech časů.

Minění toto se přiči duchové povaze duše lidské již dříve dokázané. Neboť se připisuje vznik celého člověka, i duše i těla, semenu, příčině účinnivé. Pročež símě jest podmětem buď duše anebo síly, která duši vzniku dává. Avšak připustíme-li buď to buď ono, duše lidská svým bytováním na semenu hmotném závisí aniž svým působením síly hmotné překonati může. Což vede k hmotnosti a duchovost duše lidské hubí. — Taktéž se nesrovnává s nesmrtností. — Neboť jestliže duše svým vznikem a tedy také svým bytováním a působením na silách hmotných závisí, zaniknutím hmoty zaniknouti musí také duše, jako se děje duši zvířecí.

Od traducianismu hrubého liší se traducianismus jemný, že onen pokládá símě lidské podmětem a příčinou účinnivou duše lidské, jako zrno obilní, tento praví býti símě lidské nástrojem, kterým

duše plodícího vlévá do plozeného duši, která pochází od duše plodícího, tak že tělo vzniká z těla, duše z duše. Jest prý v duši símě netělesné, které buď tajnou jakousi cestou a neviditelnou z otce přechází anebo v semenu tělesném se skrývá. Toto mínění, jež odporné nebylo Alexandru Halskému, Richardu Middletonskému, Petru Aureolu, pouhou jest domněnkou, která nedá se dokázati, ba i vede k hinotařství odporujíc jednoduchosti duše, jakož i duchovosti a nesmrtelnosti.

Traducianismus mírnější vykládá, Vlach Rosmini, jenž tvrdí, že člověk plodí, jako zvíře, s tělem duši sensitivnou, Bůh však ji činí rozumnou, duchovou. To však býti nemůže. Neboť jedno jest bytí duše, poněvadž jest jednoduchá; proto pocházeli duše sensitivná od rodičů, musí býti zároveň rozumnou. Dále co Bůh přičiňuje, jest buď něco samostatného anebo něco případného; v první příčině jsou dvě duše v těle lidském, v druhé příčině případně se liší člověk od zvířete a s duši právě tak zahyne jako zvíře. Jest tedy tento traducianismus trojí nepravdiv.

XIV. Je-li generacianismus pravdiv?

Nedostatek traducianismu z duše ploditelovy vykládajícího původ duše plozencovy, ale způsob tohoto děje neznajícího chce doplniti Frohschammer, an tvrdí, že duše lidská vzniká činností rodičů stvořitelskou, od Boha jim udělenou. V tom záleží generacianismus.

To však nemožno. Neboť činnost stvořitelská, kterou z něčeho něco povstává, přísluší Bohu jedinému, Jenž jest nezávislý jak svým bytváním, tak svým působením. Proto nemůže ta činnost náležeti tvorů. Musili by tedy rodičové býti obdařeni všemohoucností Boží, aby duši svého ditka z něčeho stvořili. Aníž Bůh může udělití moc stvořitelskou, všemohoucnost rodičům; metafysicky jest nemožno, aby tvor prokazoval činnost stvořitelskou, která bytosti neobmezené přísluší, aby tvor se stal stvořitelem, byt i v jediném tvoření duše; toť odporuje prvnímu zákonu logickému o protikladu. A co jest metafysicky nemožno, není možno ani Bohu, poněvadž by sám Sobě odporoval, sám Svou bytost ničil. Kromě toho činnost stvořitelská onomu působiteli přísluší, jehož moc účinnivá souvisí s vůlí rozumnou; neboť tak se stává, že jiný podmět své činnosti nevyhledává, leč ten, který rozumem dříve byl pojat. Avšak u rodičů nikterak neshledáváme, aby napřed pře-

mýšleli, jakou duši stvořiti by měli; vždyť ani o tom nevědí, že, jak Frohschammer tvrdí, mají moc stvořitelskou. Z čehož vyplývá, že mínění Frohschammerovo jest nepravdivo.

XV. Proč jest creatianismus pravdiv?

Creatianismus tvrdí, že duše prvních rodičů ze stvořitelské činnosti Boží vyšly a že taktéž jednotlivé duše všechny od Boha jsou stvořeny z ničeho.

Jednotlivé duše lidské z ničeho jsou tvořeny. Tato pravda vysvítá 1. nepřímou. Proti realismu Herbartovu bylo dokázáno, že duše lidská není sama od sebe; proti pantheismu, že nevychází ze samé podstaty Boží; proti důslednému darwinismu, že nemá původ svůj v duši zvířecí; proti traducianismu, že nepřechází z rodičů ani semenem tělesným ani netělesným. Co tedy jiného zbývá, než aby z ničeho byla stvořena? — 2. Přímou lze dokázat takto. Vznik nějaké věci jest počátek jejího bytování. Týmž způsobem přísluší nějakému podmětu vzniknouti, jakým bytovati. O té však věci praví se vlastně že bytuje, co samo v sobě ostává, ne v jiné věci, poněvadž co v jiné věci ostává, přináleží více této věci než sobě. Z čehož jde, že jedině podstaty, poněvadž samy ostávají, vlastně bytují. Pročež formy o sobě neostávající, byť i podstatné, nevznikají o sobě, nýbrž o sobě vzniká věc složená, která sestává z hmoty první a formy podstatné; ale formám o sobě ostávajícím přísluší o sobě vzniknouti. Duše však lidská jest formou o sobě ostávající. Proto jí přísluší o sobě vzniknouti jako bytovati o sobě. O sobě však vzniká, co nevzniká z něčeho, co by bylo látkou, t. j. co jest z ničeho uděláno. Jednotlivé však duše lidské jsou takové přirozenosti; proto jednotlivé duše lidské z ničeho jsou tvořeny.

Tvořeny však jsou z ničeho od Boha, jak vysvítá z důkazu proti Frohschammerovi vedeného. Jedinému Bohu přísluší tvořiti z ničeho, ne však bytosti omezené. — Kromě toho původ přiměřen bytí musí k tomu cíli, k němuž věc přirozeností svou míří. Avšak cíl duše lidské v tom záleží, aby poznáním a láskou obzvláště a přede vším k Bohu samému mířila, ne toliko k věcem omezeným. Pročež i v Bohu samém hledati musíme pravý původ duše lidské. Pocházeti však nemůže ani z Boha výronem nebo vývojem pantheistickým, ani od Boha způsobem materialistickým, tedy pouze stvořením z ničeho.

Namítá se proti creatianismu:

1. Duše lidská sensitivná téhož jest rodu jako duše zvířecí, jelikož i člověk i zvíře jsou živočichové. Co však jest rodu téhož, má týž způsob vzniku. Pročež jako duše zvířat vzniká plozením rodičů, tak i lidská duše sensitivná. Ale lidská duše sensitivná svou podstatou neliší se od duše rozumné. Duše tedy lidská rozumná od rodičů pochází plozením.

Námítka tato jest lichá. Neboť jakkoli lidská duše sensitivná se zvířecí se shoduje ve příčině rodu, liší se ve příčině druhu tím, že jest rozumná; rozumnost vlastností duše lidské jest bytnou a konstitutivnou a činí duši lidskou tím, čím jest; rozumností však duše lidská povznesena jest nad tělesnost i ve svém bytování i v činnosti; proto jako zahynutím těla nehyne, tak plozením těla se neplodí.

2. Výsledek dvou činů, jež od dvou činitelů pocházejí, nemůže býti jeden. Ale člověk jest v pravdě bytec jeden. Proto může pocházeti toliko z jednoho činu a jednoho činitele nejbližšího; nemůže tedy původ svůj míti zároveň v Bohu (svou duši) a v rodičích (svým tělem).

Avšak rozdílných činitelů činy v jednom účinku nekončí, jsou-li činitelé nespořádání; pakli jsou spořádání, musí býti výsledek jeden. Tak zajisté se děje v přírodě obecně; svorně působí dva činitelé, z nichž jeden jest prvním, druhý pak druhým. Proč by nemohlo býti taktéž u Boha a člověka? Tělo vzniká semenem ploditele člověka, prvního činitele a hlavního, jakož i působením Boha, činitele druhého, kdežto činnost Boha, činitele prvního a jediného, tvoří duši, které člověk splozením těla připravil jakousi půdu. Proč by činnost Boží a lidská nemohly svorně působiti k jednomu účinku? Vždyť činnost člověka ploditi chtějícího řízena jest zákony od Boha danými.

3. Kdyby rodiče neplodili duši, neplodili by člověka, jenž záleží nejen z těla, nýbrž i z duše. To by ovšem pravdivo bylo, kdyby rodiče svou činností tělo nesplodili tak dokonalé, aby duše s ním mohla býti spojena. Ale působení rodičů ve příčině těla jest úplné a dokonalé přispívajíc v pravdě k utvoření celku složeného; rodiče pak se nazývají rodiči celého člověka, jako ten, jenž člověka zavraždil, nazývá se vrahem celého člověka, jakkoli nezničil duši, nýbrž pouze tělo lidské.

Nemůže tedy tato námítka vyvrátiti učení creatianismu.

4. Kdyby Bůh tvořil jednotlivé duše, často by pomáhal člověku smilstvím nebo cizoložstvím hřešícímu. Bůh však k hříchu pomáhati nemůže; proto netvoří duše jednotlivé.

Námitka tato s pravdou se nesrovnává. Neboť ve skutku smilném neb cizoložném co jest podle přírody, dobré jest, a k tomu Bůh člověku pomáhá jsa činitelem při tvoření těla druhým, při tvoření duše prvním; avšak zlá jest v tom skutku žádost a rozkoš nezřízená, ku které Bůh člověku nepomáhá. Aniž lze vinití, abych příkladu užil, přírodu, jestliže jejími silami obilí, rukou zlodějskou naseté, dává úrodu.

Bytuje tedy lidská duše, podstata jednoduchá, duchová, nesmrtelná, od Boha jednotlivě z ničeho stvořená.



O B S A H.

	Strana.
I. Může-li člověk poznati, že má duši a jaká tato jest? .	3
II. V čem záleží život obecný?	6
III. Kolikery jest život?	17
IV. O duši zvířecí	18
V. O duši lidské	22
VI. Je-li duše lidská podstata?	22
VII. Je-li duše lidská jednoducha?	24
VIII. Je-li duše lidská podstata duchová?	28
IX. Je-li duše lidská nesmrtelná?	38
X. Odkud jest duše lidská?	47
XI. Je-li mínění pantheistické pravdivo?	48
XII. Je-li mínění důsledných Darwinovců pravdivo?	48
XIII. Je-li traducianismus pravdiv?	56
XIV. Je-li generatianismus pravdiv?	57
XV. Proč jest creatianismus pravdiv?	58

S povolením kníž.-arcib. konsistoře v Olomúci a bisk. konsistoře v Brně
vyšlo nakladatelstvím F. Slavíka v Olomouci dílo:

Život milého Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista

a Jeho blahoslavené Matky

M A R I E

ku poučení a vzdělání rodin katolických dle něm. vydání od L. C. Busingera přemnohými hodnostáři církevními schváleného a vřele odporučeného
upravil

Dr. Jiří Láska,

první kaplan při probošt. chrámu Páně sv. Mauricia v Olomouci.

Vydání I. písmem švabachským. | Vydání II. písmem latinským.
25 sešitů po 30 kr. r. m., celkem zl. 7.50.

Život Pánů obsahuje 6 dílů, z nichž zvláště první přípravní dobu na Spasitele zaslibeného obšírněji pojednává, abychom seznali, jak Bůh ve svém milosrdenství a lásce v národu vyvoleném podivným řízením veškeren život tohoto přislíbeného Messiaše jako v zrcadle ukazoval; tudíž zahrnuje

- I. díl: **Čas společného připravování na Vykupitele od stvoření světa až do doby nadvlády římské nad Židy.** (Kapitol sedm a padesát.)
- II. díl: **Bezprostřední příprava na příští Spasitele.** (Kapitol dvacetero.) **Životopisy osob bezprostředně k Ježíši Kristu náležejících.** (Sv. Emerenciana — sv. Anna — Joachim — Maria — Josef.)
- III. díl: **Narození, dětství a mládí Vykupitelovo.** (Kapitol sedmnáct.)
- IV. díl: **O veřejném působení Ježíšově.** (Kapitol tři a padesát.)
- V. díl: **Umučení a smrt Ježíšova.** (Kapitol dvacet.)
- VI. díl: **Oslavení Ježíšovo a zázračné jeho trvání v Cirkvi svaté.** (Kapitol šestnáct.)

A jako hojností látky zde snešené kniha řečená přispívati má k spasitelnému poučení a utvrzení ve víře pravé, tak také valně prospějí k zbožnosti a rozjímání hojné obrazy, které dílo toto počtem asi 575 kromě 9 krásných příloh ve výšce 4^o na papíře mědotiskovém, a sice: „**Papež Leo XIII.**“ — „**Kdo jest jako Bůh**“ — „**Zvěstování Panny Marie**“ — „**Maria s Božským dítětem Ježíšem**“ — „**Podivné lovení ryb**“ — „**Proměnění Krista Pána a pacholík náměsíční**“ — „**Snímání Ježíše Krista s kříže**“ — „**Položení Ježíše Krista do hrobu**“ — „**Mucenická smrt sv. Petra**“,“ zlobí; tím dostanou rodiny zbožné pravý poklad duchovního poučení a vzdělání do rukou svých, čímž láska k Bohu a k Spasiteli v srdcích se rozhojní a úcta k Matce Páně se rozšíří a upevní, aby takto obnovením zbožného smýšlení, pobožnosti a mravu život rodinný pookřál a potomstvu v původní ryzosti se zachoval.

„**Život Ježíše.**“ skvostné to dílo v 6 oddílech, vyšlo písmem latinským a švabachským v 25 sešitech ve velkém 4^o, sešit za levnou cenu 30 kr. r. m., a lze je dostati úplně po 7 zl. 50 kr., v skvostné vazbě po 9 zl. 50 kr.

Co mimořádné prémie k dílu „Život Ježíše“ dodá nakladatelství ctěným odběratelům podle nákresů nejznamenitějších umělců vyhotovené olejové obrazy (nikoli olejové barvotisky),

Ecce Homo

dle Carlo Dolce,

velikosti 18/24“ v barokových zlatých rámcích 25/31“, jež se v obchodech uměleckých po 25 zl. prodávají, za velmi levnou cenu zl. 4.— r. m. za jeden obraz a 50 kr. r. m. za bednu.

Taktéž lze dostati **bohatě pozlacené, skvostné desky** k dílu „Život Ježíše“, černé, červené, hnědé a zelené, a dodá tytéž nakladatelství ctěným odběratelům po 1 zl. 50 kr. r. m.

Madonna

dle Trevisana,

Dále vyšla týmž nakladatelstvím následující vkusně upravená díla:

Illustrovaný

Zvěrolékař domácí

pro hospodáře a majitele dobytka.

Vypsání léčby domácích zvířat

jakož i poučení o jejich zevnějšku, o porodnictví, o kování atd.

a o nemocech všech domácích zvířat

spolu s navedením, jak je ošetřovati se slušným zřetelem k léčbě homeopatické. Se zvláštním dodatkem o hlavních vadách.

Zároveň příruční kniha pro zvěrolékaře, kterou napsal **Vilem Zipperlen**, professor zvěrolékařství v Hohenheimu.

V jazyce českém upravil zkušený znalec.

Se 320ti vyobrazeními od H. Fleiřhauera a Julia Šnorra.

Cena brož. zl. 3.20 kr., váz. zl. 3.80 kr.

Vyš. c. k. mistodržitelské předsednictví pro Moravu v Brně;

Vys. ústřední výbor c. k. mor.-slez. společnosti pro pěstování orby, přírodo- a zeměvědy v Brně;

Vys. c. k. mistodržitelství pro Čechy v Praze;

Vys. předsednictví zemědělské rady pro království České v Praze;

proskoumaly důkladně předložené dílo, odporučivše totéž vřele s ohledem na bohatý a důležitý obsah v zájmu domácího chovu dobytka jak c. k. okresními hejtmanskými tak také úředními novinami všem kruhům hospodářským.

Taktéž zmínilo se i veškeré hospodářské a národní časopisectvo o jmenovaném díle chvalně, pojednavše o něm velmi příznivě a odporučivše totéž nejvřeleji.

Na domácí zemi.

Sbírka národních pověstí z minulosti vlasti naší.

Vydané ve 4 svazcích po 60 kr. r. m.

Sv. I.: **Kuneš z Drahotuš** (Vyhaslá pokolení). Sv. II.: **Růže olomúcká.**

Sv. III.: **Rastislav, kníže moravský.** Sv. IV.: **Hrad Rabštýn.**

Kromě jiných historických obrazů.