

VĚNUJE SPISOVATEL.

KRASOVĚDA A OBECNÁ AESTHETIKA.
APOLOGIE FILOSOFIE KŘEŠŤANSKÉ.
LOGIKA KRITICKÁ ČILI NOETIKA.
METAFYSIKA O PŘÍRODĚ.

NAPSAL

PH. PROF. DR. EUGEN KADEŘÁVEK.

— — —

V PRAZE.

TISKEM KNIHTISKÁRNY DRUŽSTVA VLAST A KNIHTISKÁRNY V. KOTRBY.
NÁKLADEM SPISOVATELOVÝM.

1910.

Se svolením nejdůst. kn. arcib. Ordinariatu Praž.
24. července 1908 čís. 9883, a 21. května 1909
č. 6412 a nejdůst. představených řehole
praemonstrátské.

Dávaje do tisku svým nákladem *Krasovědu a obecnou aesthetiku*, *Apologii filosofie křesťanské*, *Logiku kritickou čili noetiku*, *Metafysiku o přírodě*, s vděčností připomínám, že mi třetinou nákladu přispěli čtyři šlechetní a štědrí mecenáši: Bůh budiž jejich odplatitelem.

Kdo by ještě lépe poznati chtěl krasovědu a obecnou aesthetiku, odpovídající filosofii křesťanské a víře katolické, tomu doporučuji dvě aesthetiky, jež mi velice posloužily: Aesthetik von J. Jungmann S. J., Allgemeine Aesthetik von G. Gietmann S. J.

Tisk Krasovědy, Aesthetiky obecné, Apologie filosofie křesťanské a Logiky kritické převzala knihtiskárna družstva Vlast, tisk Metafysiky o přírodě tiskárna p. V. Kotrby.

O Narození Panny Marie, Stolice moudrosti 1909.

Spisovatel.

KRASOVĚDA.

OBSAH :

Aesthetika nevhodným názvem krasovědy	9
Co jest krasověda, o čem jedná a jakou jest vědou	9
O kráse obecné. Slovně budiž vyměřena krása	10
Krása jakým přívlastkem bytce	11
Objektivní stránka krásy. V čem záleží krása základně . .	11
Subjektivní stránka krásy. V čem záleží krása formálně .	12
Krása nadsmyslnou vlastností věcí, jediným rozumem poznatelnou	12
Důsledek. Krása věcí netělesných dokonalejší než tělesných	14
Kterak se děje rozumové poznání krásy	16
Ukojení této rozumové činnosti	17
Důsledek. Jaký jest poměr mezi pravdou a krásou	17
Kterak se má krása k dobrotě. Pravdivé a dobré	18
Co jest dobrota	18
Co jest láska	20
Co jest rozkoš	21
Krása podle své přirozenosti předmětem a důvodem lásky vlastní	22
I. Důkaz ze zřejmosti zevnější	22
II. Důkaz ze zřejmosti vnitřní	24
A. Ze skutečné srovnalosti věcí krásné s duchem rozumným	24
a) O bytostech duchových	24
b) O věcech tělesných	25
c) O celém člověku	26
B. Ze skutečné srovnalosti věcí krásné s bytností Boží . .	27
Věcná definice krásy	28
Kterým bytcům přísluší krása. Rozdělení věcí krásných .	28
Krása nestvořená a krása stvořená	29
Kdo požívá krásy	32
Původ, vzor a účel krásy	33
Nepravdivé názory o kráse	34
Ohyzdnost	37



Aesthetika nevhodným názvem krasovědy.

Již od pradávna bylo vědecky o kráse jednáno, než krasověď jako samostatné nauce filosofické stanovil teprv v 18. stol. zvláštní název Al. G. Baumgarten, jenž ji nazval aesthetikou. Baumgarten považuje krásu za dokonalost smyslně zřejmou, a proto jest mu aesthetika nejen vědou o kráse, ale i naukou o poznání smyslném; a poněvadž poznání smyslné čítím (aisthesis) se děje, vzal Baumgarten od úkonu toho název pro celou nauku. Avšak krása se chápe ne smyslem, ale nadsmyslnou mohutností poznávací, rozumem, ne smyslnou snaživostí, ale nadsmyslnou snaživostí, vůlí, a jest vlastností netoliko věcí tělesných, smyslu přístupných, ale také věcí netělesných, smyslu nepřístupných, a to měrou dokonalejší. Proto jest aesthetika názvem krasovědy nevhodným. Podržíme tedy název: krasověda, po řecku kallegologie. Než slovo aesthetika tak zdomácnělo, že užívati jeho může i ten, kdo s významem nesouhlasí, a sice při dílech krásného umění, smyslům přístupných.

Co jest krasověda, o čem jedná a jakou jest vědou?

Krasověda jest, jak učí slovní definice, na počátku jediná možná, věda o kráse, a sice o kráse nejprve obecné, pokud jest vlastností všech věcí krásných, a o kráse, pokud se jeví v lidském umění, jež se zove krásným. Dělí se tedy krasověda na první část o kráse obecné, krasovědu ve smysle užším, a na druhou část o lidském umění krásném, aesthetiku.

Krasověda ve smysle užším jest vědou, ne sice filosofickou, částí filosofické soustavy, ale přece vědou, na filosofii založenou, jelikož vycházejíc od zkušenosti pátrá po důvodech zkušenosti a sice po důvodech nejprve bližších, pak nejvyšších, na kterých spočívá krása, jelikož souvisí s naukami filosofickými: ontologií, kosmologií, psychologií, theologií přirozenou a etikou a jelikož se vyskytuje také v historii filosofie. Proto není vědou čiře empirickou. Proto není krasověda jedna jako druhá, ale řídí se

podle soustavy filosofické. Proto jest jenom jedna krasověda pravá a pravdivá, jako jest jenom jedna filosofická pravá a pravdivá soustava. A jelikož jest jediná filosofie křesťanská pravá a pravdivá, jest pravou a pravdivou krasověda, která spočívá na filosofii křesťanské. Takovou krasovědu zde rozvineme a přesvědčíme se o její pravdě, jakož i o nepravdě krasovědy, která spočívá na jiných základech.

Jako filosofie, tak i krasověda jest věda přirozená, jelikož vychází od krásy přirozené, jaká se jeví ve věcech přírodních a ve člověku, přirozenosti své odpovídajícím. Než je také krása nadpřirozená, jakou nám představuje náboženství křesťanské; této krásy nemůže si nevšímati krasověda, poněvadž přirozená krása jest podkladem krásy nadpřirozené, poněvadž ona se spojuje s touto a na vyšší stupeň dokonalosti se povznáší, poněvadž krása nadpřirozená jest vrcholem krásy, bez něhož krása přirozená jest kusá.

O kráse obecné. Slovně budiž vyměřena krása.

Dříve než věda počne bádati, musí vyložití předmět svůj definicí, která na počátku nemůže býti jiná, leč slovní, čerpaná z etymologie slova, předmět ten označujícího, ze synonym a z obecného užívání.

Jelikož krásný původně znamenalo červený a jelikož červená barva znamená radost, jest krása vlastností věcí, která činí člověku radost. Proto se říká: Krásné každému milo. Co však činí člověku radost, jest jeho lásky hodno. Podle jiného výkladu znamená krásný: světlý, zářivý, sličný, ozdobný; což by svědčilo o dokonalosti, kterou věc krásná opatřena jest.

Ještě více vysvítá krása ze synonym, která jsou: pěknost, hezkost, sličnost, lepest, ztepilost, spanilost, ušlechtilost, slušnost, vnada, půvab, něha. Odtud soudíme, že krása se nepoznává smyslem, nýbrž mohutností nadsmyslnou, rozumem, a že jest předmětem také vůle, která má na ní zalíbení nadsmyslné.

Slova krásy užíváme o mnohých věcech, ku kterým náleží na př.: tvář, postava, kámen, krajina, růže, řeč, kniha, píseň, ctnost, duše. Krásný páv perím, člověk učením. Krásný jest člověk v moudrosti. Odtud soudíme, že krásné jsou netoliko věci přírodní, ale také díla lidská, netoliko věci tělesné, ale také netělesné.

Na této zkušenosti všelidské, každému přístupné postavíme krasovědu. Výměr slovní bude nahrazen věcným, vědeckým.

Krása jakým přívlastkem bytce?

Každý bytec, kterýmžto slovem se označuje obecně to, co jest, těší se z bytnosti, t. j. z toho, skrze co jest bytec bytcem, právě takovým, jakým jest. Z bytnosti bytce vyplývají přívlastky, jež nejsou od bytce různé, ale jsou určitějšími projevy jeho, a jež se zovou přesahnými, odnášejíce se ku všem rodům bytců, všechny rody přesahující, samy však rodem nejsou. Přívlastky jsou čtyry. První přísluší bytci, o sobě uváženému: jednota, nerozdělenost; ostatní tři odnášejí se k mohutnostem nadsmyslným, a sice k mohutnosti poznávací: pravda, ku snaživé: dobrota, ku poznávací a snaživé pospolu: krása.

Krása jest nevyhnutelný doplněk přívlastků bytce. Neboť 1. pravda a dobrota bytce vyžadují, aby něčím byly spojeny, jelikož se odnášejí ona k mohutnosti poznávací, tato k mohutnosti snaživé téže bytnosti. Pravdivo jest, čehož poznání ukájí mohutnost poznávací; dobré jest, čehož dosažení ukájí mohutnost snaživou. Pojítkem jest krásno, to, čehož poznání ukájí mohutnost snaživou. 2. První přívlastek bytce, jednota, musí býti spojen s druhým a třetím přívlastkem téhož bytce, pravdou a dobrotou. Pojítkem jest krásno, t. j. jedno poznané a zálibu plodící.

Je tedy krása, čtvrtý přívlastek, jednota bytce poznaná a zálibu plodící.

Z tohoto prvního výměru krásy vyvinou se další výměry věčné.

Objektivná stránka krásy. V čem záleží krása základně?

Základ krásy, jenž jest v bytci samém, je tento:

1. Bytec jest specificky a individualně dokonalý, t. j. má svou bytnost příslušnou.

2. Bytec jest ve své bytnosti jednotný, buď jednoduchý anebo tak složený, že jeho části jsou mezi sebou souladny a tvoří jednotný celek.

3. Bytec jest pravdiv, t. j. schopen, aby v bytnosti, rozumem obdařený, přispěl ku vzniku myšlenky o své bytnosti a jednotě.

4. Bytec jest sám v sobě vnitřně dobrý, t. j. schopen, aby v bytnosti, nadsmyslnou snaživostí obdařený, onu myšlenku vytvořivší, přispěl ku vzniku nezištné a nesobecké záliby na poznané bytnosti a jednotě samé.

K nevyhnutelné objektivnosti přistupuje nevyhnutelná subjektivnost.

Subjektivná stránka krásy. V čem záleží krása formálně?

Krásu, v bytci základně obsaženou, dokonává se formálně v bytosti, rozumem a vůlí obdařené, nikoli ve zvířeti, jež toliko smyslně poznává, toliko smyslně se snaží, jež poznává toliko zjevy, ne bytnost samu, jež směřuje k tomu, co jest jemu prospěšno k zachování sebe, ne k dobrotě samé o sobě.

Rozumem se chápe bytnost bytce sama, bytnost vnitřná; toto poznání samo působí ve vůli čisté nesobecké zalíbení. V tomto zalíbení záleží požívání krásy, v bytci objektivně, základně obsažené. Poznání jest příčinou, zalíbení účinkem; vnitřná bytnost jednotná, k vůli se odnášející, tedy vnitřná dobrota určuje cenu čili hodnotu požívání krásy.

Krásu tedy každému bytci příslušnou, krásu všeobecnou, jest vnitřná dobrota, skrze kterou bytec probuzuje ve vůli rozumné bytosti, ji rozumem poznávši, čisté zalíbení.

Tento výměr budiž ve svých jednotlivých částech blíže vysvětlen a dokázán.

Krásu nadmyslnou vlastností věcí, jediným rozumem poznatelnou.

Že krásu jest nadmyslnou vlastností věcí, jediným rozumem poznatelnou, vysvětluje ze tří důkazů:

1. Že třemi nižšími smysly: čichem, chutí a hmatem neznamenujeme krásy, o tom není pochyby. Ale krásnými nazýváme tělesa, jež zrakem vidíme nebo sluchem slyšíme, na př. duhu, píseň. Přece však nepoznáváme krásy samé ani zrakem ani sluchem. Neboť kdyby zrak byl schopen poznati krásu tělesa, musili bychom krásný zpěv netoliko slyšeti, ale také něco z něho viděti, totiž jeho krásu; kdyby sluch byl schopen poznati krásu tělesné věci, musili bychom duhu netoliko zrakem viděti, ale také něco z ní slyšeti, totiž její krásu. Také by musil slepý poznati krásu duhy, jelikož se těší ze sluchu, a hluchý by musil poznati krásu zpěvu, jelikož se těší ze zraku. Proto nemůže býti krásu věcí tělesné poznána žádným z pěti smyslů zevnějších.

2. Jsou-li na domě dvě okna nestejné velikosti vedle sebe v jedné čáře, pokládáme to za ohyzdné, požadavkům krasochuti odporové. Pakli jsou však nad sebou, a sice menší nad větším, ohyzdnosti tu není ani porušení krasochuti. Jsou-li tři okna nad sebou, žádáme, nemá-li býti krasochuti ublíženo, aby byla buď všechna stejná anebo aby velikost prostředního byla k velikosti dolního v témže poměru, v jakém velikost horního jest k velikosti

středního. Může-li poznání těchto poměrů, stejnosti anebo úměrnosti býti činností toliko nižší, smyslné mohutnosti poznávací? Jsou-li při tělesných předmětech krásných tyto požadavky nevyhnutelný: pořádek, soulad, úměrnost, srovnalost, pravidelnost, požadavky, rozumem, ne smyslem poznatelné, zdaž jest možno, aby krása, na těchto požadavcích nezbytně závislá, byla smyslu přístupnou?

3. Krásnými nazývají lidé všude a vždycky netoliko barvy, květiny, figury, postavy, krajiny, zpěv, hudbu, člověka, ale také myšlenku, mathematickou větu, teorii, vědeckou soustavu, ctnost, spravedlnost, zapírání sebe, věrnost, duši lidskou. A chceme-li krásu duše lidské vynikající označiti, řekneme, že jest krásná jako anděl, pouhý duch, těla nemající. Vyskytuje se tedy krása ve věcech netoliko tělesných, ale také duchových. Avšak zda-li jest duch schopen vlastnosti, smyslem pochopitelných? Zdali můžeme si mysliti podstatu duchovou podmětem hmotných vlastností? Kdyby takovým podmětem byla, přestala by býti neviditelnou, duchovou, smyslnému poznání nepřístupnou. Proto musíme říci, že krása náleží ku nadsmyslným vlastnostem věci, že jí neznamenaají ani zvířata, ani lidské oko nebo ucho, ani vnitřný smysl, jakým jest fantasmie, smyslná soudnost, že ji poznává bytost, rozumem obdařená, tedy člověk jako bytost rozumná. Krásné věci jsou přístupny smyslu, ale ne jejich krása.

Praví zajisté sv. Augustin: »Jsou mnohé krásné věci, jež jsou viditelné, ale krása t. j. vlastnost, skrze kterou jsou krásné, jest naprosto neviditelnou. Taktéž jsou mnohé věci účelné, jež jsou viditelné, ale jejich účelnost sama, ve které se nám jeví prozřetelnost Boží, není smyslu přístupna.« Podobně čteme u Cicerona de offic. 1. 4. 14.: »Krásy, vnady, souladu také věci viditelných neznamenaají žádná jiná bytost smyslem opatřená, leč člověk.« A proč? Poněvadž jest rozumem obdařen.

Proti větě těmito třemi důvody dokázané lze namítnouti:

1. Sluší-li krása věcem tělesným a duchovým, sluší oněm ve smyslu vlastním, těmto ve smyslu přeneseném. Tento rozdíl nutí tvrditi, že krása věcí tělesných se chápe smyslem, krása věcí duchových rozumem.

Avšak neprávem se mluví o smyslu vlastním a přeneseném. Neboť obojím věcem sluší krása ve smyslu vlastním: vnitřná dobrota, skrze kterou bytec probuzuje ve vůli rozumné bytosti. Ji rozumem poznává, čistě zalíbení. Jestliže však smysl jest v obou případech vlastní, sluší, jak uslyšíme, krása věcem duchovým dokonaleji, než věcem tělesným.

2. Zvířata jsou vnímavá pro účinky hudby. Avšak zvířata se těší jenom ze smyslu, ne také z rozumu, a hudba jest umění krásné. Proto chápou zvířata krásu smyslem.

Avšak jest sice pravda, že jsou zvířata pro účinky hudby vnímavá. Ale tyto účinky nejsou sprostředkovány tím, že zvířata

krásu hudby poznávají. Neboť zvířata jsou opatřena sluchem, aby znamenala zvuky a tony, jež pro život jejich, pro zachování a vedení života jak jednotlivců, tak celého druhu jsou důležité. Uznamenání jistých zvuků a tónů probouzí ve smyslné soudnosti zvířete jisté představy o věcech, jež jsou životu jeho buď prospěšny buď škodlivy; těmto představám smyslné soudnosti odpovídají ve smyslné snaživosti příslušné snažnosti, smyslné city: žádost, rozkoš, radost, anebo odpor, bolest, strach atd. Tu věru o nějakém poznání krásy není stopy.

Důsledek. Krása věcí netělesných dokonalejší než tělesných.

Krása věcí tělesných jest nad míru pomijitelná. Jaro jest mezi ročními počasími nejspolehlivější a nejkratší. Nejkrásnější věnce vadnou nejrychleji, květy brzy opadají, nejjemnější ovoce podlehá rychlé hnilobě, nejdokonalejší ústroj jest podroben snadnému poškození, slavík netluče ani tři měsíce v roce. Nejkrásnější zjevy přírodní trvají krátkou chvíli. Pomijitelným jest také člověk, pokud náleží řádu tělesnému a jeho zákonům jest podroben. Této pomijitelnosti postrádá krása věcí netělesných, na př. krása ctnosti, kterou může člověk podržeti dlouho, ano navždy.

Tělesná podstata má sice mnohé nadsmyslné vlastnosti společny s podstatou duchovou: jsoucnost, bytnost, jednotu, pravdu, dobrotu, ale netěší se z nich tak dokonale, jako podstata duchová, jednoduchá, která převyšuje svou přirozeností podstatu tělesnou, složenou. Totéž platí o kráse tělesné a duchové, která úzce souvisí s podstatou tělesnou a duchovou. Podstata tedy duchová musí býti podle své přirozenosti měrou vyšší a dokonalejší vnímavá pro krásu než podstata tělesná; krása musí tedy v duchu býti schopna takové dokonalosti, jaké podstata tělesná dojiti nemůže podle své přirozenosti.

Každý tvor rozumný náleží dvojímu řádu: fysickému a ethickému. Fysická stránka života jeho jest určována nutnými zákony, na jeho vlivu nezávislymi, jež jsou výrazem myšlenky moudrosti Boží; ethická však stránka jest jeho vlastní dílo, nepřihlížíme-li k milosti Boží, a záleží v tom, že vůle rozumného tvora svobodně se podrobuje vůli Stvořitelově, že konečný duch, sebe svobodně určující, se srovnává s příkazy zákona věčného, Božího. K tomu právě jest hlavně a přede vším duch tvora rozumného povolán, aby jeho veškeré snažení a užívání všech mohutností se řídilo vůlí Stvořitele, ducha nekonečného, dobra nejvyšší dokonalosti. Ethická stránka má se k fysické, jako květ a ovoce k zárodku. Proto je-li stvořený duch rozumný v řádu fysickém krásný, jest daleko krásnější v řádu ethickém.

Tak smýšlejí o mnohem vyšší kráse ducha rozumného a ethické stránky jeho života mudrci pohanští a křesťanští.

Slyšme mudrce pohanské.

Plato učí v *Politiku*, že věci netělesné, smyslům nepřístupné a toliko rozumně poznatelné, převyšují všechny ostatní věci cenou, důležitostí, krásou. — V úvodu rozmluvy *Protagoras* praví *Sokrates* příteli, že viděl muže, cizince z *Abdery*, který jest mnohem krásnější, než *Alkibiades*. Přítel se diví řka: A tento cizinec byl tak krásný, že jsi při něm zapomněl na syna *Kliniova*? Načež odpověděl *Sokrates*: Kterak by nebyla nejvyšší krása tam, kde jest nevyšší moudrost? — V rozmluvě *Theaitetos* praví *Sokrates* ku *Theaitetovi*, jenž byl ohyzdného zevnějšku: Jsi skutečně krásný, nejsi nikterak ohyzdný, jak o Tobě pravil *Theodoros*. Neboť kdo rozumně umí mluvit, jest krásný a dobrý. — V rozmluvě *Symposion* praví *Diotima*, moudrá paní z *Mantineje*, k *Sokratovi*: Kdo chce správně smýšlet, musí krásu, jaká sluší duši, pokládati za výbornější než krásu těla. A proto pozoruje-li, že má někdo duši šlechetnou v těle ohyzdném, musí jemu věnovati svou přízeň a lásku. — Ve *Phaidru* modlí se *Sokrates* takto: Dobrý Páne a ostatní bozi tohoto místa, učíte, aby moje duše byla krásnou a můj zevnějšek se shodoval s nitrem, abych moudrého pokládal bohatým.

Cicero de offic. 1. 27. 95: Ethická krása jest s ctností totožná a liší se od ní toliko v naší myšlence. — Tamtéž 96: Krásné jest, co se srovnává s vysokou důstojností lidskou a s výbornostmi jeho přirozenosti, kterými se různí od ostatních živočichů. — De fin. 3. 22. 75: Právem se zove mudrc krásným; neboť rysy ducha jsou krásnější, než rysy těla.

Seneca stoik píše *Luciliovi*: Kdybychom viděti mohli duši dobrého, jak krásnou, úcty hodnou, skvělou by se nám jevila ve své důstojnosti a vnadě! Nebylo by nikoho, jehož srdce by nehořelo vroucí láskou k ní.

Plotin novoplatonik když vypočetl množství krásných věcí, k řádu tělesnému a duchovému náležejících, pokračuje: Krása duše jest všeliká ctnost. Duše jest krásnější, než všechny věci dříve jmenované.

Slyšme mudrce křesťanské.

Clemens z Alexandrie píše: Kdo chce býti krásným, ať zdobí, co jest ve člověku nejkrásnější, duši, aby jí každého dne krásy přibývalo. — Tretkami ošemetného umění nemají ženy svůj obličej natírat; chceme je učiti umění jinému, rozumnému, kterým by sebe zdobily. Nejvyšší krása jest vnitřná, jak jsme často pravili, jižto Duch sv. duši zdobí, svou září jí udíleje, aby se skvěla spravedlností, moudrostí, vytrvalostí, ovládnáním sebe, láskou ke všemu, co jest dobré, stydlivostí. V srdci tedy mají své skvosty nositi, krásou člověka vnitřného sebe odporoučeti. Neboť v duši jediné má krása a ohyzdnost své sídlo; proto jediný ctnostný jest právě krásný a dobrý.

Řehoř Nazianský napsal: Jiné ženy se pyšní krásou, jež jest dílem buď přírody buď umění. Ale matka má znala jedinou toliko krásu, krásu duševní, touhu, aby ve svém srdci obraz Boží buď zachovala aneb obnovila; líčením a jinými způsoby sebe zdobiti pokládala za zvyklost hereček. Také má sestra nemilovala fintění; bez okrasy zevnější býti bylo jí krásou.

Podobně smýšlejí Ambrož, Augustin, Jan Zlatoústý, Bernard a jiní mudrci křesťanští, kteří takovou cenu přivlastňují kráse netělesné, že tato krása netoliko daleko převyšuje krásu tělesnou, ale také škody žádné nebere, je-li spojena s ohyždností tělesnou. Také nás učí, že krása netělesná sluší nejen člověku, s těla a duše sestávajícímu, ale také pouhému duchu.

Jestliže pohanští mudrci měli na zřeteli netělesnou krásu přirozenou, mluví mudrci křesťanští o netělesné kráse nadpřirozené, křesťanské, přirozenou předpokládající a nesmírně převyšující, z milosti Boží duši lidskou zdobící. Touto krásou nadpřirozenou svrchovaně se stkvělo člověčenství Syna Božího, Ježíše Krista, jak tvrdí učenci křesťanští.

Kterak se děje rozumové poznání krásy?

Zjevy krásných těles chápou v příjemných pocitech naši smyslové zevnější, zvláště zrak a sluch, jakož i vnitřný smysl povšechný. Od zjevů abstrahuje rozum náš, proniká k bytnosti tělesa, která ve zjevech se prokazuje, a shledává ji dokonalou, t. j. ideji své odpovídající, a jednotnou, t. j. s částí souladně v jeden celek složenou. Avšak v dokonalosti a jednotě záleží základně krása. Krásu přivlastňujeme hlavně bytnosti tělesa, přidruženě jeho vlastnostem, jež se její.

Jsou však zjevy na př. myšlenka, výkon ctnosti, o kterých rozum náš nemůže souditi, že vycházejí z bytnosti číře tělesné; podmíněny jsou podstatou netělesnou. Ku poznání jejímu veden jest rozum náš nutným zákonem příčinnosti. Zjevů právě lidských, kterých zvíře postrádá, jest podmínkou duše povahy duchové. Odpovídají-li tyto zjevy zákonům a činí-li pospolu souladný celek, poznáváme, že duše, ze které vycházejí, jest dokonalá a fysicky jednoduchá, tedy krásná. Tuto krásu přivlastňuje přidruženě těmto zjevům.

Od krásy tvorů přicházíme nutným zákonem logickým k její podmínce, kráse tvůrce, Boha, bytosti naprosto dokonalé a naprosto jednoduché, ku kráse svrchované.

Toto poznání rozumové spočívá na zkušenosti přirozené. Kromě ní jest však také zkušenost nadpřirozená, které se nám dostalo zjevením Božím nadpřirozeným a kterou si osvojujeme vírou. Tato víra nás učí, že jsou také pouzí duchové, kterým pro jejich dokonalost a jednoduchost přísluší krása; dále vede

člověka, aby nabyl krásy nadpřirozené: posléze nám odkrývá krásu Boží měrou větší než zkušenost přirozená.

Ukojení této rozumové činnosti.

Jestliže rozum náš poznal krásu nějakého bytce, která jest založena v jeho bytnosti, t. j. v dokonalosti a jednotě, jest ukojena jeho činnost, jejíž cílem jest poznání bytnosti. Ukojení však činnosti rozumové jest provázeno rozkoší, libým dojmem snáživosti. Proto jest nám říci, že krása, rozumem poznána, plodí rozkoš.

Tuto pravdu, obecně známou ze zkušenosti samozřejmé, uznávají mudrcové. Stoikové učili, že krása svou přirozeností rozkoš plodí, tak že se ji nikdy nenasytíme. Novoplatonik Maximus Tyrský píše: Kdykoli vyslovíš krásu, vyslovil jsi zároveň rozkoš; neboť krása nebyla by krásou, kdyby nebyla předmětem značné rozkoše. Podobně soudí sv. Augustin, sv. Tomáš Akv., Leibnitz, Lotze a jiní.

Rozkoš, kterou jest provázeno poznání krásy samo, není smyslná, ale jest nadmyslná, duchová, jelikož poznání jest rozumové, tedy nadmyslné, duchové. Tento dojem nadmyslný může býti spojen s dojmem smyslným, jako jest u člověka spojeno poznání rozumové s poznáním smyslným. Ale hlavní dojem jest nadmyslný, vedlejší pak smyslný, a hlavní může býti bez vedlejšího.

D ů s l e d e k.

Jaký jest poměr mezi pravdou a krásou?

Jelikož rozum lidský, který poznává krásu, k tomu jest jedině určen přirozeně, aby se zabýval pravdou objektivnou, srovnalostí mezi věcí a myšlenkou, podle které původce ji učinil tak, že o ní dává svědectví, a aby se domáhal pravdy subjektivně, srovnalosti mezi věcí a myšlenkou poznávajícího: musí krása býti pravdou a pravda býti krásou. Než jest přece rozdíl mezi nimi při věčné totožnosti, rozdíl virtualný, jenž záleží v tom, že při kráse máme zřetel k rozkoši, kterou plodí její poznání, kteréhožto zřetele při pravdě nemáme.

Odtud následuje, že krása a nepravda se naprosto vylučují. Krásné není nepravdivé a nepravdivé není krásné.

Ku poměru krásy k rozumu, jenž vysvětluje počátek požívání krásy, přistupuje nutně její poměr k vůli, jež po dobrém se snaží.

Kterak se má krása k dobrotě?

Pravdivé a dobré.

Co jest základně pravdivé, jest i základně dobré, co jest činností rozumu formalně pravdivé, jest prostřednictvím rozumu a činností vůle formalně dobré. Proto jest pravdivé a dobré věcně totožno. Než k této věcné totožnosti přistupuje rozdíl virtualný; neboť totéž jest pravdivé, pokud se vztahuje k rozumu, a dobré, pokud se vztahuje k vůli.

Než krásné jest věcně totožno s pravdivým a virtualně rozdílné od pravdivého.

Tedy jest krásné věcně totožno s dobrým a virtualně rozdílné od dobrého.

Abychom této totožnosti a tomuto rozdílu řádně porozuměli, uvažujme pojem dobrého a 2 pojmy s ním souvislé: pojem lásky a pojem rozkoše. Výsledků této úvahy užijeme ku poznání krásy.

Jestliže úvaha o poměru krásy ku pravdě nám vysvětlila první zřídlo krásy, vysvětlí nám úvaha o poměru krásy k dobrotě její dovršení, její plnost a dokonalost.

Co jest dobrota?

Každému člověku jest přirozeně vštěpeno, aby sebe miloval, t. j. aby chtěl svou jsoucnost, bytnost, dokonalost a blaženost; z této samolásky vychází nutně všeliká snaha po věcech, jež jsou mimo člověka, jež jeho samolásce odpovídají, ji podporují a k dosažení jejího cíle přispívají, t. j. jež jsou dobré. Je tedy dobrota věci vlastnost, skrze kterou jest věc schopna, aby se stala předmětem snahy.

Než má-li býti věc takovou, musí se nějak srovnávati s přirozeností člověka sebe milujícího, se snažícího. Je tedy dobrota věci její srovnalost s jinou bytostí, skrze kterou věc jest schopna, aby se stala předmětem snahy této jiné bytosti; tato srovnalost jest skutečná, jelikož neskutečná nemůže snaze dáti trvalého a určitého vzniku.

Proto se snaží člověk po věcech, ve kterých znamená rysy své bytnosti, po věcech, které jsou jemu podobny. Proto miluje každá bytost to, co jí jest podobno, jelikož samoláska se stává láskou ku předmětu snahy. Všecko raduje se z toho, co jest mu rovno; proto jest člověk člověku nejmilejší. Rovnost jest láska. Bůh přivádí rovného k rovnému. Tento názor sdílí s Písmem sv. a s mudrci řeckými Cicero a Boëthius.

Samo sebou se rozumí, že člověk jeden věnuje lásku, předmětu snahy náležející, člověku druhému, sobě rovnému. Než také věci neosobní, čirě tělesné jsou této lásky po jistou míru účastnými, jelikož mezi jejich bytností a bytností tvora rozumného jest, ne sice rovnost, ale podobnost analogická, a jelikož jsouce díla původce rozumného projevují stopy jeho dokonalosti, tak že jim člověk tvor rozumný jistou lásku věnovati může a má.

Odtud vyplývá užší výměr dobroty, jelikož zde mluvíme o srovnalosti věcí s duchem rozumným.

Posléze sluší podotknouti, že zde míníme dobrotu věci vnitřnou čili naprostou, která přísluší věci samé o sobě, nemajice zření k účinku, od věci vycházejícímu, anebo k něčemu jinému, co by od věci samé bylo rozdílné a mimo její bytnost trvalo.

Je tedy vnitřná dobrota věci její skutečná srovnalost s duchem rozumným, skrze kterou věc jest schopna býti předmětem jeho snažení.

Co udílí věci vnitřnou dobrotu, pro kterou může býti věc předmětem snahy ducha rozumného? Na kterých vlastnostech záleží srovnalost věci s duchem rozumným?

Slyšme nejprve vlastnosti duše lidské.

1. Duše lidská jest podstata živá, činná, jež ze sebe, ze svého nitra pohybuje sebe samu a tělo jí náležející; působí svobodně, podle své vůle.

2. Duše lidská jest podstata nezničitelná; chová v sobě samé tušení o své nesmrtelnosti a o svém povolání k ustavičnému trvání.

3. Duše lidská jest podstata povahy duchové, duchově viditelná a jiné věci duchově viditelnými činící, duchovým světlem ozářená a ozařující, sama v sobě jasná a ze sebe duchové světlo udílející tomu, co jest samo v sobě temno. Jest, jak se říká latině, intelligibilis et intelligens.

4. Duše lidské duchovost jeví se zvláště v rozumnosti, která záleží v tom, že duše lidská při prvním vývoji své intelligence nutně si tvoří základní pojmy a základní věty, aby jimi a podle nich všechno myslila a chápala, aby na jejich základě všechny ostatní pravdy poznávala, jež náležejí řádu fysickému a ethickému.

S těmito vlastnostmi duše lidské se srovnává:

1. všechno, v čem se prokazuje život, činnost, pohyb, svoboda.

2. všechno, co ve své látce, svém tvaru a své vnitřné úpravě svědectví dává o pevnosti, trvalosti a stálosti;

3. všechno, co se jeví světlým a jasným, ozářeným a ozařujícím;

4. všechno, v čem na jevo vycházejí podstatné normy řádu fysického anebo zákony řádu ethického.

Touto srovnalostí skutečnou, jež přísluší věci samé o sobě lišíc se od mohoucné, jak uslyšíme, dostává se věcem vnitřné dobroty.

Od vnitřní dobroty liší se dobrota věci zevnější čili vztažná, skrze kterou věc jest schopna býti předmětem snažení a která záleží v příjemnosti anebo v užitečnosti.

Uvažme nejprve příjemnost.

Všestranné zdokonalení naší přirozenosti, které jest přirozeným a nezbytným předmětem našeho snažení, naší lásky, naší žádosti, jest plná blaženost, jaké jsme schopni. Neboť zdokonalení bytosti záleží v dokonalé, ničím nerušené činnosti všech její mohutností; avšak z dokonalé činnosti každé mohutnosti vyplývá rozkoš mohutnosti odpovídající; tedy z plné a volné činnosti všech našich mohutností vyplývá celá náplň všeliké rozkoše, které jsme schopni, t. j. dokonalá blaženost naše. Směřuje-li však naše snažení nutně a vždycky k naší blaženosti, jež záleží v nerušené činnosti všech našich mohutností, musí přirozeně se obrátiti ke každé věci, jež se nám představuje jako příhodný předmět některé mohutnosti naší, jež se nám jeví rozkošnou, příjemnou.

Uvažme nyní užitečnost.

Věci mezi sebou souvisejí poměrem příčinným jako příčiny a účinky, tak že jedna jest schopna učiniti, zachovati, zdokonaliti druhou. Pozorujeme-li, že jedna věc ku věci druhé, která jest předmětem našeho snažení buď pro svou dobrotu vnitřnou anebo pro svou příjemnost, jest v poměru příčinném a schopna, aby jí nějak prospěla: musí naše snažení přirozeně k oné věci se obrátiti, jelikož může k tomu sloužiti, aby tato věc druhá byla dosažena. Ona věc prvá jest užitečná a zove se prostředkem, tato věc druhá účelem.

Věci příjemné anebo užitečné přísluší dobrota zevnější, vztažná, t. j. vlastnost věci, skrze kterou jest schopna, aby jiné bytosti zjedнала účinek jí příhodný, pro který by se stala této bytosti předmětem snažení, anebo mohoucná srovnalost věci s jinou bytostí, skrze kterou jest schopna státi se této bytosti předmětem snažení.

Co jest láska.

Láska, obecně pochopená, člověku jako člověku příslušná, jest všeliká lidská činnost snaživá, poznáním rozumovým podmíněná, nadmyslnou snaživostí prokázaná. Je-li člověk milující sám předmětem a cílem svého snažení, má lásku k sobě, samolásku; přirozeně a nutně miluje sebe každý člověk chtěje svou dokonalost, svou blaženost; ze samolásky vycházejí, jako z kořene, podmínky a poslední důvod, všecky ostatní činnosti snaživé. Je-li jiná bytost předmětem a cílem snažení člověka milujícího, má tento člověk lásku k jiné bytosti, lásku v užším smysle pochopenou. A o této lásce budeme nyní mluviti.

Láska k jiné bytosti anebo krátce láska jest dvojí: vlastní a nevlastní.

Láska vlastní jest snažení rozumné bytosti, jehož vlastním předmětem a posledním cílem jest bytec, k němuž jest obráceno. Záleží v tom, jak praví Aristoteles, že jeden člověk to, o čem se domnívá, že jemu jest dobré, upřímně a účinnivě druhému přeje, a sice pokud a poněvadž to přispívá k dokonalosti a blaženosti druhého, ne však pokud a poněvadž toto přispívání jest prostředkem, kterým by první si pomohl ku svému blahu vlastnímu. Sv. Tomáš Akv. praví: Láska jest jenom tehdy vlastní, když snažení směřuje k tomu, co jinému jest dobré, a sice pokud a poněvadž jest jemu dobré. Odtud vysvítá, že přirozeným předmětem lásky vlastní jest, co jest dobré o sobě, co se odporoučí dobrotou vnitřnou.

Láska nevlastní jest snažení rozumné bytosti, jehož vlastním předmětem a posledním cílem není bytec, k němuž jest obráceno, nýbrž účinek, který ten bytec schopným se jeví milujícímu zjednati. Předmětem lásky nevlastní, jež jest vlastně samoláskou, jest dobrota zevnější.

Láska vlastní jest naprostá a vztažná. Naprostá se obrací k bytci osobnímu; vztažná se obrací přímo k bytci neosobnímu, jenž jest k bytci osobnímu v poměru ethické neb ontologické závislosti, nepřímě k bytci osobnímu, na němž bytec neosobní závisí.

Co jest rozkoš?

Magnet jednou a touže silou železo přitahuje a přitažené drží. Podobně souditi musíme o žádosti a rozkoši, dvou činech jedné a téže snaživosti. Jedním základním činem snaživosti jest láska, ze které vycházejí všechny ostatní snahy a city. Různost jejich má svým důvodem různost vztahů, ve kterých se má předmět lásky k nám. Sv. Tomáš Akv. píše: Poněvadž nějaký předmět milujeme, máme touhu po něm, pokud ho postrádáme; radujeme se, když jsme ho dosáhli; rmoutíme se, když ho dosáhnouti pro nějakou překážku nemůžeme; nenávidíme příčinu této překážky a hněváme se na ni. Podobně sv. Augustin: Láska jest touhou, baží-li po tom, co jest jejím předmětem; jest rozkoší, dosáhla-li svého předmětu a drží-li jej; jest bázní, štítí-li se toho, co jej vzdaluje; jest bolestí, vzdálen-li je tak, že ho nelze dosáhnouti. Nazývá tedy týž mudrc rozkoš majetkem toho, co jest milováno.

Je tedy rozkoš onen čin snaživosti, který vzniká, když bytost snaživá předmětu své lásky dosáhla a jej drží. Tohoto výměru se přidržíme.

Možno také nazvati rozkoš klidem snaživosti, ve kterém jest bytost snaživá ve stavu přirozenosti své plně odpovídajícím, anebo nerušenou, s přirozeností se srovnávající činnosti kterékoli mohutnosti. Poslední výměr jest nejširší a základem výměru prvého. Druhý výměr neliší se od prvního.

Rozkoš jest různá podle lásky nevlastní a vlastní a při lásce nevlastní podle užitečnosti a příjemnosti.

Jde-li o věc užitečnou, která se jeví prostředkem, příhodným ku dosažení cíle, na němž bytosti se snažící jest záleženo, dosáhla tato bytost předmětu své lásky a bude proto se radovati, rozkoše požívati, znamená-li, že prostředek patřičně působí k dosažení cíle, anebo doufá-li, že toto působení v pravý čas nastane.

Předmětu, jenž jest jako příjemný milován, dosáhla bytost se snažící a jej drží, je-li uchopen mohutností, k níž přirozeně se odnáší a pomáhá-li jí k činnosti přirozeně příhodné. Rozkoš tato jest rozličná podle mohutnosti; proto rozeznáváme rozkoše pomyslné čili intelektuální, smyslné a vegetativné. Rozkoš intelektuální vzniká, poznává-li náš rozum nějakou pravdu přiměřenou snadnosti a jasnosti. Rozkoš smyslnou působí přiměřená činnost některého z pěti zevnějších smyslů. Rozkoš vegetativná přistupuje ku přiměřené činnosti některého ústroje vegetativného.

Zvláště však láska vlastní jest příčinou rozkoše a té nejčistší, člověka nejhodnější. Jasné poznání vnitřní dobroty předmětu lásky jest psychologickým momentem, skrze který láska vlastní jest provázena rozkoší. Totéž platí o lásce naprosté a vztažné.

Vyšetřených pojmů dobroty, lásky a rozkoše užijme při kráse.

Krása podle své přirozenosti předmětem a důvodem lásky vlastní. I. Důkaz ze zřejmosti zevnější.

1. Vážné auktority pokládají krásné, dobré a lásky hodné za synonyma.

a) Staré přísloví řecké znělo, že krása plodí lásku. b) Za synonyma pokládají Řekové kalon a erasmion, Římané pulchrum a amabile. c) V Platonově Symposion čteme: Lásky hodné jest vždy také právě krásné. d) Stoická filosofie hlásala, že krása podle své přirozenosti nám zjednává rozkoš, vždy svou vlastní vnitřnou cenou naši lásku probouzí, tak že se jí nemůžeme nikdy nasytiti. e) Cicero píše: Není nic půvabnějšího, nic krásnějšího, nic lásky hodnějšího nad ctnost. — Kdyby ctnost člověku se objevila v postavě viditelné, pohnula by jej moci neodolatelnou, aby ji miloval. — f) Plotin píše: City, jež přirozeně v duši naší se ozývají, pozorujeme-li věci krásné, jsou: obdiv, sladké ustrnutí, touha, láska, radost, jež nás plně jímá.

Tyto city probouzejí také nadsmyslné věci skoro v srdcích všech, ale zvláště v těch, ve kterých láska k neviditelnému jest živější. *g)* V písmě sv. čteme (kn. Moudr.): Moudrost jsem miloval od svého mládí a vyvolil jsem si ji za nevěstu, láskou k ní hoře pro její krásu. *h)* Auktor spisu »O jménech Božích«: Všichni tihnou ku kráse a dobrotě, všichni jsou jí vábeni, všichni ji milují. *i)* Sv. Jan Zlatouústý praví na kazatelně: Ženo, chtěla bys býti krásnou? Já také; ale přeji si onu krásu, po které se ohlíží Bůh, kterou miluje Bůh. Od koho chceš býti milována, od Boha či od lidí? Zdobí-li tě krása duševní, bude Bůh tebe milovati; máš-li jenom tělesnou, bude Bůh tebe nenáviděti, a milovati tebe budou mužové nešlechtní, jelikož do ženy provdané se nezamiluje muž šlechtný. *k)* Sv. Tomáš Akv.: Jako nazírání okem tělesným probouzí lásku pozemskou, tak probouzí duchové nazírání krásy čili dobroty věci neviditelné lásku vyšší.

2. Vážné auktority tvrdí: Čím věc krásnější, tím jest lásky hodnější; co není krásné, nemůže býti předmětem lásky; Bůh jest nejkrásnější, proto největší lásky hoden.

a) Proclus, novoplatonik, píše: Dobrota naší duše vzbuzuje mnohem větší lásku, než viditelné věci krásné. Neboť co jest na nás krásnější nad ctnost a moudrost? a co jest ohyzdnější nad opak toho? *b)* Sv. Augustin praví na kazatelně: Mysleme si, že máš dva sluhy; jeden jest postavy ohyzdné, druhý krásné, ale onen jest věrný, tento nikoli. Řekni mi, kdo z obou jest ti milejší, a dokážeš, že miluješ, co jest neviditelno. A miluješ-li sluhu věrného, ač jest postavy ohyzdné, více než nevěrného, jenž jest postavy krásné, zdaž jsi soudil nerozumně a ohyzdnosti dal přednost před krásou? Nikoli, kráse jsi dal přednost před ohyzdností. Tázal jsi se oči tělesných, a co ti odpověděly? Tento jest krásný, onen ohyzdný. Ale ty jsi oči tělesných nedbal, zavrhl jsi jejich mínění a obrátil jsi své oko duchovní k věrnosti jednoho a nevěrnosti druhého; onen jevil se ti postavou ohyzdným, tento krásným; ale ty jsi pronesl soud a řekl: Co jest krásnější než věrnost, co jest ohyzdnější než nevěrnost? *c)* Sokrates praví v jedné rozmluvě Platonově: Nejkrásnější jest také vždy lásky nejhodnější. *d)* Básník Theognis píše: Lásky hodno jest vždy krásné; než co není krásné, to nemůže nikdo milovati. *e)* Sokrates praví v Platonově rozmluvě Symposium: Cokoli bohové učinili, učinili tak z lásky k tomu, co jest krásné; neboť ohyzdné není předmětem lásky. Je tedy každá láska láskou ke kráse. *f)* Novoplatonik Maximus: Zda se obrací láska k něčemu jinému než ku kráse? Nikdy. Neboť láskou by nebyla láska, jež má předmětem něco jiného než krásu. *g)* Auktor spisu »O jménech Božích«: Jako Bůh sám jest krásný a dobrý, tak udílí bytostem, jež stvořil, schopnost, aby milovaly krásu a dobrotu jako vlastní předmět lásky. Neboť k ničemu nesměruje láska jinak, než pokud jest krásné a dobré. *h)* Sv. Augustin praví, že milujeme starce

ohyzné postavy, je-li spravedliv, pro jeho spravedlnost, jakož i křesťanské mučenníky, ačkoli mučení a jeho následky jsou ohyzní. Okem tělesným nevidíme nic krásného, nic, co bychom milovali; ale okem duchovým vidíme krásu spravedlnosti, kterou milujeme. Není-li tedy krása duchová skutečná? Nevzněcuje-li krása duchová v nás lásku? Nevyniká-li krása duchová znamenitě nad krásu tělesnou? Není-li láska ku krásě duchové mnohem větší a výbornější než láska ku krásě tělesné? Tentýž mudrc praví ve svém spise o hudbě: Je-li pak možno, abychom milovali, co není krásným? Ovšem jsou lidé, kteří se zdají milovati věci ohyzné — Řekové je zovou saprofiloi; — než není, co milují, naprosto ohyzné, nýbrž krásné na stupni nízkém. Neboť patrné jest, že nikdo nemiluje věci, jejíž ohyznost probouzí ošklivost. *í)* Bůh, bytost svrchovaně krásná a proto lásky nejhodnější, jest veleben od mudrců pohanských, na př. od Plotina. *ķ)* Týž Bůh jest veleben v písmě sv., od sv. otců, od svatých církve katolické, a je také skutečně nejvroucněji milován pro krásu svrchovanou.

3. Vážné auktority uvedené míní lásku vlastní, jejíž předmětem a důvodem jest krása, nikoli lásku nevlastní.

II. Důkaz ze zřejmosti vnitřné.

A. Ze skutečné srovnalosti věci krásné s duchem rozumným.

a) O bytostech duchových.

Krása ducha lidského záleží ve ctnosti a moudrosti, poznání pravdy jest ozdobou jeho. Všecky jeho výbornosti ethické a intelektuální jeví se býti konkrétným uskutečněním věčných norem ethické a intelektuální činnosti, norem v každém duchu rozumném uložených, živým výrazem zákonů, ve kterých podstatně záleží rozumnost, ovocem semene od Stvořitele v srdci lidském zasetého, projevem záře, jež od Boha vycházejíc každého ducha rozumného osvětluje. Každý dobře ví a cítí, že jest ctnost a čin mravně dobrý rozumný, nepravost a hřích nerozumný. Proto jest skutečná a dokonalá srovnalost mezi krásou bytostí duchových a přirozeností rozumného ducha, který tuto krásu pozoruje. Proto právem píše Cicero, že krásné jest, co s vysokou důstojností člověka se srovnává a s přednostmi jeho přirozenosti, kterými se liší od ostatních živočichů.

b) O věcech tělesných.

Že krása věci tělesných jest předmětem a důvodem lásky vlastní, poněvadž skutečně se srovnávají s duchem rozumným, vysvítá nejen ze svědectví mudrců, na př. Plotina, Hieroklea, sv. Basilia Caesarejského, ale také z důvodů vnitřných.

Srovnávají se s naší duší, obecně s duchem rozumným všechny věci, ve kterých se jeví skutečnějšími podstatné normy přirozené jsoucnosti, zvláště pravidelnost, účelnost, pořádek, souměrnost, soulad, dokonalost, jednota ve množství rozmanitých částí, dále věci, ve kterých znamenáme život, působení živé síly, pevnost, trvalost, světlo, jasnost. To však platí o věcech tělesných, jak nyní uslyšíme.

a) Podoba těles svědčí o *pravidelnosti*, na zákonech založené; zákony však jsou výrazem myšlenek ducha rozumného, tedy účinkem jeho činnosti. Dále souvisí s pravidelností podoby *účelnost*; neboť je-li duch rozumný činným podle jistých zákonů, má vždy na zřeteli cíl, jehož chce dojít, jest vždy úmyslem řízen. Účelné jest rozumné; neúčelné jest nerozumné. Dalším prvkem krásy jest *pevnost*, jakou shledáváme ve krychli, hranolu, jehlanu, jest *úplnost a pohyb* koule, jest *pevnost a pohyb* koule, spočívající na krychli, a kužele, jest *volný pohyb*, život spojený s *účelností*, jest ohraničení těles *křivkami*.

S podobou těles souvisí jejich vnitřná zřízenost, ve které se jeví pořádek, účelnost, jednota v rozmanitosti, souměrnost, soulad, život, síla z nitra pohybující.

Posléze znamenáme v podobě a vnitřné zřízenosti těles analogie, symboly, obrazy krásných věcí nadsmyslného řádu, zvláště ethických předností ducha, pro které tělesa nám se líbí.

To vše znamená skutečnou srovnalost těles s duchem rozumným.

b) *Hmota* mnohých těles jest pro svou ryzost, nesmíšenost, pevnost, tvrdost symbolem příslušných vlastností duše lidské.

c) *Pohyb* těles jest buď projevem nebo symbolem života; tělesa pohybovaná připomínají nám ustavičnou činnost našeho ducha, jenž nemůže odpočívat.

d) *Barva* každá jest krásná, také bílá; krásné jest světlo nelomené. Světlo jest jaksi netělesné, duchové, ideální, jest ryze, čisté, jest jasné, zářivé, jemné, rychle se pohybující, proto jest obrazem vlastností duše lidské. Pravda se zove světlo; dobří lidé jsou dítkami světla; zlí lidé jsou dítkami temnosti; výkony ctnosti jsou díla světla, výkony nepravosti díla temnosti. O Bohu pak čteme: Bůh jest světlo a temnoty není v Něm. Barvám, různým zjevům a prvkům jednoho a téhož světla čistého přísluší tytéž vlastnosti, ovšem každé tak, jak vyžaduje její povaha;

proto jsou krásny, odpovídá-li každá své idej, svému místu ve stupnici barev. A jako světlo představuje ducha nad hmotu povýšeného, čistého, živého, opatřeného všemi výbornostmi ethickými a intelektuálními: tak opět jsou jednotlivé barvy symboly jednotlivých výborností duchových, ethických a intelektuálních. Tato srovnalost s duchem rozumným ještě více vyniká, jsou-li různé barvy na jednom předmětu spojeny.

Také *tony* jsou krásny čistotou, jasností, plností, pohybem; zvláště vynikají krásou různá spojení tonů, ve kterých se jeví přiměřenost a pořádek, jednota v rozmanitosti a množství, soulad, pohyb, život. Není-li tu důvodem krásy skutečná srovnalost s duchem rozumným?

Spočívá tedy krása věcí tělesných podstatně ve skutečné srovnalosti s duchem rozumným.

c) O celém člověku.

Jako krása bytostí duchových a tělesných, tak i celá krása člověka, v němž duše povahy duchové jednotně spojena je s tělem, objektivně záleží ve skutečné srovnalosti s duchem rozumným. Duše lidská, rozumem a svobodnou vůlí opatřená, jest krásná týmiž přednostmi, jakými pouhý duch; tělo lidské, pokud na něm se jeví činnost duše vegetativná a sensitivná, jest krásna dokonalostí, účelností a souladem údů a svěžestí životní barvy. Krása celého člověka záleží ve spojení, vespolečném pronikání a splynutí obojích předností; duše krásná se prokazuje v těle krásném, v krásných pohybech a zjevech tělesných.

Krása tedy celého člověka jest výsledkem tří činitelů. Neboť předpokládá v každé z obou částí, ze kterých člověk sestává, krásu, která jí přísluší; než kromě toho, jelikož člověk je bytost viditelná, musí krása duševní, nad tělesnou vyšší se jevit v zevnějšku tělesném, musí býti soulad mezi nitrem a zevnějškem. První dva prvky krásy bývají pravidelně a přirozeně provázeny třetím.

Krása člověka vnitřní má daleko větší cenu než zevnější; než k dokonalosti a úplnosti krásy lidské se vyžaduje také krása zevnější. Nevyskytuje se lidská krása vždy úplná, jelikož brzy postrádá krásu vnitřní krásy zevnější, brzy krása zevnější krásy vnitřní. Krása vnitřní bez zevnější stačí, aby člověku udělila cenu a hodnotu, jelikož jest dilem jeho svobodné vůle; krása však zevnější, které si člověk sám dáti nemůže, bez vnitřní ceny neudílí člověku pravé ceny a hodnoty a slouží k tomu, aby vnitřní ohyzdnost se stala ještě odpornější a ohyzdnější.

Jestliže krása bytostí duchových a krása věcí tělesných spočívají ve skutečné srovnalosti s duchem rozumným, musí také krása lidská, která v sobě drží krásu duchovou a krásu tělesnou, spočívat ve skutečné srovnalosti s duchem rozumným.

B. Ze skutečné srovnalosti věci krásné s bytností Boží.

Stručně zní tento důkaz takto :

Všecko, v čem se jeví skutečná srovnalost s bytností Boží, jest duchu rozumnému přirozeně předmětem jeho lásky vlastní. Avšak věci krásné jsou jako krásné ve skutečné srovnalosti s bytností Boží. Tedy jsou věci krásné jako krásné předmětem lásky vlastní.

Rozvíňme tento důkaz.

Duch rozumný jest jako rozumný a svobodnou vůli mající, obrazem Božím. Nemohou tedy býti v rozumném tvorů jiné zákony poznání a chtění, než zákony moudrosti Boží a zákony chtění Božího. Než Bůh miluje Sebe nutně jako absolutní dobro a miluje touže nutností k vůli Sobě bytnosti všech věcí, jež Jemu jsou podobny, jež chovají v sobě aspoň stopu srovnalosti s Ním, stopu napodobení Jeho neskonale dokonalosti. Týž zákon řídí přirozeně také chtění rozumných tvorů, kteří, pokud Boha poznávají jako absolutně dobrého, neskonale dokonalého, Jej milovati musí, jakož i každou věc, ve které poznávají aspoň stopu srovnalosti s Ním, stopu napodobení Jeho neskonale dokonalosti. Ovšem tato nutnost nevylučuje protipřirozené, hříšné odvrácení se tvora od Boha.

Proto všecko, v čem se jeví skutečná srovnalost s bytností Boží, jest duchu rozumnému přirozeně předmětem jeho lásky vlastní.

Dokažme nyní dolejší návěšt.

Vnitřná dobrota věcí od Boha stvořených záleží ve skutečné srovnalosti jejich s bytností Boží. Avšak krása spočívá na vnitřné dobrotě.

Proto věci krásné jsou jako krásné ve skutečné srovnalosti s bytností Boží, ve srovnalosti, jež není pathestická, jelikož Bůh jest stvořitelem.

Tedy jsou věci krásné jako krásné předmětem lásky vlastní.

Že všeliká krása záleží ve srovnalosti s bytností Boží, učí mudrci pohanští a křesťanští na př. :

Plotin : Právem se tvrdí, že duše stává se dobrou a krásnou, baží-li po podobnosti k Bohu ; neboť Bůh jest prazřídlo všeliké krásy. — Viditelné věci jsou krásné obrazy, stopy, stíny krásy Boží. —

Proclus : V každé věci krásné, i nejnižší jeví se obraz krásy Boží.

Plato v rozmluvě Phaidon : Jest krása, jež jest krásnou sama o sobě a sama od sebe. Kromě této praprásy jsou také jiné věci krásné, a sice skrze účastenství na ní.

Sv. Jan Zlatoústý: Duše stává se krásnou, srovnává-li se s vůlí Boží.

Origenes: Duše lidská jest neobyčejně, podivu hodně krásná. Neboť Bůh pravil, když ji stvořiti zamýšlel: Učíňme člověka podle obrazu a podobenství Svého. Co jest krásnější nad ten obraz, podivu hodnější nad tu krásu?

Sv. Řehoř Nyssenský: Bůh upravil přirozenost lidskou tak, aby se srovnávala s praprásou, svým vzorem, krásou Boží.

Věcná definice krásy.

Když jsme uvážili všecko, co se vztahuje ku krásě, nazveme krásou věci jejich *vnitřnou dobrotu, skrze kterou rozumem jasně poznanou a vlastní láskou milovanou, věci, s duchem rozumným se srovnávající, jsou způsobilé duchu rozumnému byti předmětem rozkoše duchové*. Duchem rozumným se míní nejen pouhý duch, ale také lidská duše, povahu duchovou mající.

Výměr krásy jest podmíněn činnostmi nadsmyslných mohutností: rozumu a vůle. Není podmíněn žádnou třetí mohutností citovou, o které se dokazuje ve filosofii křesťanské, že jí není.

Výměr krásy jest dále objektivný a relativný. Objektivný jest proto, že krása má svůj základ v objektech, předmětech krásných; relativný jest proto, že krása se vztahuje k duchu rozumnému, na něm závisíc, že formálně se dokonává v duchu rozumném. Toto formální dokonání nezávisí naprosto na stvořeném duchu rozumném. I kdyby stvořený duch rozumný nebyl, přece by byla krása věcí stvořených, jelikož je nestvořený duch rozumný, Bůh, jejich stvořitel, zná a na nich zalíbení má.

Z výměru krásy vyplývají prvky krásy, jelikož v něm jest řeč o věcech, jež s duchem rozumným se srovnávají. A byly také skutečně, dříve než jsme dospěli k výměru věcnému, jmenovány vlastnosti ducha rozumného, kterým odpovídají prvky krásy.

Kterým bytům přísluší krása?

Rozdělení věcí krásných.

Pojem krásy jest transcendentní, jelikož platí o všem, co jest, co jest dokonalé, co jest jedno, co jest pravdivo, co jest dobro. Jsou-li pojmy: bytec, dokonalé, jedno, pravdivo, dobro transcendentní, musí také pojem krásného, jenž je všecky v sobě drží, býti transcendentní. Proto všecko, co jest, co jest dokonalé, jedno, pravdivo, dobro, jest krásno. Než v užším smysle zove se

krásným, co vyniká svou bytností, dokonalostí, jednotou, pravdou a dobrotou. Také ozřejmí rozsah věcí krásných jasněji výkladem protivy krásy, ohyzdnosti.

Mezi věcmi krásnými panuje jistý pořádek, který vyšetříme rozeznávajice krásu takto:

1. Podle původu jest krása a) nestvořená čili seboucí čili Božská a krása stvořená čili neseboucí čili krása tvorů. Pro nesmírnou důležitost bude o tomto rozdělení zvláště pojednáno. b) Přírodní, jejížto původem nejbližším jest příroda, a umělecká, jejížto původem nejbližším jest umění lidské. Duha — socha. c) Přirozená, jejížto původem nejvyšším jest přirozené zjevení Boží, a nadpřirozená, jejížto původem nejvyšším jest nadpřirozené zjevení Boží. Východ slunce — smrt právě křesťanská. O této dvojí kráse uslyšíme.

2. Podle jednoty jednoduchosti nebo složenosti jest krása duchová a tělová, čili nehmotná a hmotná; pouhý duch — těleso. Krása člověka záleží ve spojení krásy duchové a tělové. Duchová jest vyšší než tělová.

3. Podle stupně dokonalosti jest krása naprosto dokonalá a vztažně dokonalá: Bůh — tvor. O této dvojí kráse uslyšíme.

4. Podle tříd tvorů jest krása nerostu, rostliny, zvířete, člověka, pouhého ducha. V této stupnici dokonalost a proto i krása stoupá.

5 Podle činů tvorů jest krása činů fysických, rozumových, morálních: severní zář, desatero důkazů o jsoucnosti Boží, zachování panenské čistoty sv. Anežky. V této stupnici krása stoupá.

6. Podle způsobu poznání jest krása smyslná buď slyšitelná: zpěv, nebo viditelná: postava slona, a krása nadsmyslná, jejíž poznání neděje se smyslem: ctnost. Tato jest vyšší než ona.

Krása nestvořená a krása stvořená.

Že jest a jaká jest krása nestvořená, Boží, o tom nelze pochybovati. Neboť metafysicky, s jistotou naprostou jest dokázáno, že jest Bůh, že Bůh jest bytost podstatná, svrchovaně dokonalá, naprosto jednoduchá, naprosto pravdivá, naprosto dobrá, že Bůh jest nejvyšší původce všeho, co jest. Je tedy Bůh krásný a sice svrchovaně, naprosto, podstatně krásný, krása sama, od sebe. skrze sebe a ze sebe krásný, je také nejvyšší původce všeliké krásy. Přísluší také kráse Boží známka, ve výměru krásy shledaná: skutečná srovnalost bytnosti Boží s rozumným duchem, skrze kterou jest Bůh způsobilý býti jemu předmětem rozkoše. Neboť Bůh jest svrchovaně dokonalý pravzor, nejmocnější a nejmoudřejší tvůrce, nejvyšší a nejbláženější účel všech duchů rozumných. Proto píše sv. Basil Veliký: Co jest podivu hodnější, než krása Boží, co utěšenější, než mysliti na slávu Boží? Která

žádost se rovná touze, kterou Bůh probouzí v duších dokonale čistých? Nevýslovná jest zář krásy Boží, kterou nazírá oko duchové, ne oko tělesné.

Krásu Boží nelze porovnat s krásou tvorů Božích; neboť bytost nekonečná nemůže býti měřena měrami konečnými, bytost sama sebou krásná nemůže býti měřena bytostmi, jež od ní mají netoliko krásu, ale také jsoucnost, bytost, jež jest krása sama, nemůže býti měřena bytostmi, jež nejsou krása sama, ale mají větší nebo menší účastenství na kráse stvořené. Ale tvory krásné můžeme vřaditi do stupnice podle účastenství většího nebo menšího na kráse stvořené anebo podle vnitřné dobroty, která tvorům náleží; proto můžeme říci: čím větší vnitřná добрota nějakého tvora, tím větší jest jeho krása.

Než poněvadž krása jako krása záleží ve skutečné srovnalosti s bytností Boží a jelikož Bůh jest krása sama, musí každý tvor Boží, mimo Boha bytující, potud býti krásným, pokud má stvořené účastenství na Boží nestvořené kráse a dobrotě, pokud jest Bohu podoben.

Proto musí 1. krása bytosti rozumné daleko vynikati nad krásu bytosti, rozumu postrádající, bytosti tělesné.

2. Krása pouhého ducha dobrého musí vynikati nad krásu člověka, mezi pouhým duchem dobrým a bytostí tělesnou umístěného, pokud nepřihlížíme k nadpřirozenému stavu, v němž se vyskytuje člověk z pouhé milosti Boží. Neprávem tedy nazývají Schiller a jiní člověka nejvyšším idealem krásy; neboť Bůh jest nekonečná krása nestvořená sama a pouhý duch jest člověka krásnějším. Člověčenství Syna Božího září krásou nevyrovnatelnou.

7. Krása mužova vyniká nad krásu ženinu, máme-li na zřeteli u muže a ženy veškerou bytnost lidskou a mluvíme-li obecně. Neprávem kladou Schiller, Göthe a jiní krásu ženinu nad mužovu. Výjimkou rovná se krásou žena mužovi. Panna Maria převyšuje z milosti Boží krásou všechny tvory, i pouhé duchy.

4. Krása řádu animalného vyniká nad krásu řádu vegetativného.

5. Krása řádu vegetativného vyniká nad krásu řádu anorganického.

Bůh zjevuje Svou krásu ve tvorstvu trojím způsobem: ve světě, v církvi katolické a v nebesích.

1. Bůh zjevuje Svou krásu, mocnost a moudrost, spravedlnost a dobrotivost v celé přírodě a jejím zachování, ve světě, souboru přirozeného řádu, a v jeho dějinách. Mojžiš napsal podle řeckého textu: A viděl Bůh všechno, cožkoli učinil, a bylo velice krásné. Řekové nazývali svět pro jeho krásu kosmos a Římané mundus. Platon napsal v rozmluvě Timaios: Původce světa byl dobrý; než dobrý jest dalek všeliké závisti. Proto chtěl, aby všechno bylo jemu co nejpodobnější. Nebylo možno, aby Bůh nevýslovně dobrý něco jiného učinil, než nejkrásnější. Proto stvořil ve světě dílo nesmírné krásy a dobroty. V Engelově

publikaci »Der Traum des Galilei« mluví ku Galileovi duch Koperníkův takto: Hranice tvých smyslů nejsou hranicemi světa, ačkoli z neuvěřitelných vzdáleností množství sluncí k tobě světlo vysílá; ještě mnohá jiná slunce září v nekonečném etheru, tebou nepozorovaná. Kdekoli jsou dráhy možné, tu krouží tělesa světová. A všude panuje i v nejmenším atomu nezrušitelný pořádek; zákony upravují harmonii okouzující.« Krásu světa, jejíž původce jest Bůh, líčí také Göthe ve Faustu (Prolog im Himmel). Než není potřeba dalších dokladů; kdo má zdravý rozum a čisté srdce, cítí více, než básníci dovedou slovy vyjádřiti. Než nestačí pozorovati jednotlivé části světa. Chceme-li si učiniti dokonalý obraz o kráse světa, musíme si představití svět jako celek, v prostoru a čase rozložený, od Boha všemohoucího a nejmoudřejšího netoliko stvořený, ale také zachovávaný a řízený. Není však viditelný svět toliko dílem lásky Boží, ale také památkem trestající spravedlnosti Boží, jelikož následky prvotního hříchu postihly také naši zemi. Toužebně tedy, jak dí sv. Pavel, dychtí příroda po dni, kdy zjevnými se stanou synové Boží. Neboť také ona podlehla nechtic marnosti, ale tak, že jest jí souzeno, aby jednou vysvobozena byla ze služebnosti porušení; ale posaváde lká příroda a jaksi pracuje ku porodu. Než i tento stav přírody svědčí o kráse Boží, ku které náleží spravedlnost a slitování. Posléze krása světa není sama sobě účelem, jelikož nás povznáší ku poznání a požívání krásy Boží.

2. Nad krásu světa, přirozeně od Boha zjevenou, vyniká krása viditelné církve Kristovy, katolické, jež jest z děl Božích časných nejdokonalejší, nejznamenitější, nejkrásnější. Král všech králů, Syn Boží, jí Sobě zasloužil za cenu svého života, jí Svou krví zjednal náplň krásy nadpřirozené; cokoli jest pod nebem dobrého, velikého, lásky hodného, to vše v jejím lůně uložil, její čistým rukoum udělil. Opatřena jsouc pokladem nadpřirozeného poznání a nebeských milostí, svátostmi, kněžstvím a požehnáním, jsouc nepřemožitelná silou Boží, nesmrtelná duchem Boha věčného, neměnitelná ve světě stálým změnám podrobeném, jsouc strážcem práva, mravu a pravdy, panovnicí v říši duchů, majíc v ruce olivu míru a odpuštění, kolem skrání palmu mučnickou, lilii panenskou a vavřín posvátné moudrosti — jeví se býti důstojnou nevěstou ženicha mezi syny lidskými nejkrásnějšího, královnou na pravici krále, oděnou rouchy zlatem protkanými a pestrými, krásnou jako měsíc, jasnou jako slunce, oplývající čistou láskou Boží a všelikou ctností, královnou, jejíž krásu miluje král. Jest sice hlavní stránka jejího života v oboru neviditelném, jsou sice její ozdoby a perly, její zlato a nádhera oděvu povahy čistě duchové, jelikož pravá krása sídlí jenom v říši duchů. Přece však jest církev Boží tělo, sestávající z viditelných členů, chrám vystavený z viditelných kamenů, společnost lidí. Jako krása člověka, jež jest podle výtečnejší stránky krásou duchovou,

eviditelnou, jeví se v jeho zevnějšku, tak i krása církve; jako rása člověka jest přístupna lidskému poznání, tak i krása církve.

3. Zjevení a požívání krásy Boží dochází nejvyššího stupně v nebesích. Kde se mění víra v nazírání a naděje v majetek, kde trvá jediná láska, tam počíná vyvoleným, spravedlivým synům Božím plné požívání krásy Boží, v němž záleží hlavně koruna jejich blaženosti. Otvírá se tedy v oslavě nebeské před zrakem rozumného ducha nesmírná hloubka moudrosti a vědomosti Boží; odkrývají se před ním tajemstva nejsvětější Trojice Boží, tajemstva spravedlnosti a prozřetelnosti Boží, poklady dobrotivosti a lásky Boží, podivuhodné cesty milosrdenství Božího, jež ničím nedá se vyčerpati; obklíčuje jej jasné nekonečné moře svatosti Boží, jež převyšuje všeliké pomýšlení, a s ničím nedá se porovnat; vidí duchové a přímo nestvořený rozum Boží a v něm svůj vlastní pravzor, normy svého vlastního myšlení, věčné zákony svého vlastního snažení, nevýslovné bohatství všech výborností rozumových. A s tímto rozumem nestvořeným vyskytuje se duch lidský v nejdokonalejší srovnalosti; tento rozum nestvořený jest jeho nejvyšší dobro, jež míti jest jeho jediný cíl, jehož nekonečnost vyplňuje celý rozsah jeho snažení; proto není možno, aby duch lidský nebyl dojat láskou nejvroucnější. A tento veliký Duch Boží není k duchu lidskému cizí, jelikož jej miluje; o této lásce Boží ví s plnou jistotou. A tak jest mezi Duchem Božím a duchem lidským láska vzájemná, přátelská, která záleží v tom, že výbornosti Boží jsou výbornostmi ducha lidského u větší ještě míře, že nejvyšší dobro ducha jest jeho dobro. A Toho, jenž jest nejvyšší dobro ducha lidského, k Němuž duch lidský chová neodolatelnou lásku mocně přitažlivou, Toho nazírá duch lidský, ne v obraze, ale v Jeho vlastní bytnosti přímo a nejjasněji. Odtud patrně vysvítá, že takové poznání Boha, taková láska k Bohu naplňuje ducha lidského nevýslovnou radostí a rozkoší, nad kterou nelze si ani mysliti větší. Takové zjevení krásy Boží, při kterém Bůh stvořitel zůstává stvořitelem, od lidského ducha naprosto různým, které tedy není ani dost málo pantheistické, jest na stupni nejvyšším.

Kdo požívá krásy?

Zvíře sice znamená smyslem tělesa krásná, ale jejich krásy ani nepoznává ani nepožívá, jelikož nemá nadmyslné mohutnosti ani poznávací ani snaživé. Jenom kdo jest duchem nebo má duši povahy duchové, kdo myslí a chce, ten krásy požívá, tedy: člověk, pouhý duch stvořený a pouhý duch dobrý nestvořený.

Člověk jsa přirozenosti smyslně duchové bezprostředně požívá krásy tělesné, prostředně krásy duchové. Pouhý duch dobrý stvořený požívá podle své přirozenosti krásy duchové; než ku pravdě

se podobá, že ač nemá smyslů, přece požívá krásy tělesné, jelikož pouhý duch vyniká nad člověka, jelikož tvor vynikající má všechny dokonalosti tvora, nad kterého vyniká, kromě dokonalosti sobě specificky příslušných, a jelikož požívati krásy tělesné jest dokonalost. Pouhý duch stvořený, dobrovolně z dobrého zlým se stavší, ač má nadsmyslnou mohutnost poznávací a snaživou, přece krásy nepožívá, jelikož jich zle užívá. Pouhý duch nestvořený, Bůh požívá veškeré krásy nejdokonaleji, jelikož nejdokonaleji všechno poznává a na všem dobrém má zalíbení nejdokonalejší; požívá krásy stvořené a Své krásy svrchované, kterou má od Sebe a kterou jest On sám.

Člověk dokonalý požívá krásy dokonale, nedokonalý, nemravný nedokonale. Nedokonalost odnáší se ku smyslům, ku přirozenému světlu rozumu, ku nadpřirozenému, vírou katolickou nabytému světlu rozumu, k vůli. Zvláště jmenovati sluší jako nedokonalosti: neznabožství, nepřátelství proti víře katolické, nemravnost pohlavní. Člověk může požívati také své vlastní krásy, ale musí ji odnášeti k Bohu.

Původ, vzor a účel krásy.

Jelikož jest Bůh, jako stvořitel všemohoucí, nejmoudřejší a nejdobrotivější, původcem bytců, jejich dokonalosti, jednoty, pravdy a dobroty, jest i původcem jejich krásy přirozené a nadpřirozené, kterou i zachovává. Stvořil Bůh krásu, vědom a svobodou podle Svých idejí nestejně a rozmanitě, jednotně a souladně.

Vzorem krásy stvořené jest krása Boha stvořitele sama, jež může býti způsoby nesčetnými, měrou nekonečnou napodobena, ale nikdy nemůže býti vyčerpána.

Účelem krásy stvořené nejvyšším jest projevení krásy nestvořené, jež se stalo svobodně, jehož Bůh sám pro sebe nepotřebuje, jež slouží k zevnější oslavě Boží; účelem nejbližším jest udělení krásy tvorům, účastenství tvorů na kráse Boží, rozkoš tvorů rozumných, ve které záleží jejich požívání krásy, blaženost. Krása věcí stvořených není sama sobě účelem: proto má od ní tvor rozumný postupovati ku kráse nestvořené, Boží, ve které nalézá svou rozkoš, blaženost nejvyšší a plně uspokojující.

Přidružené účastenství na vytváření krásy stvořené má tvorstvo. Neboť tvor, rozumu postrádající nutně podle zákonů, od Boha stanovených nutně působí, od Boha, příčiny první a spolupůsobící jest zachováván a podporován a tak krásu vytváří. Člověk pak ač v jisté příčině prokazuje působení tvora, rozumu postrádajícího, přece jako člověk, od Boha rozumem a svobodnou vůlí obdařený, rozumně a svobodně krásu svou a krásu jiných tvorů vytváří podle svých idejí, ideám Božím podobných, podle vzoru Božího, podle zákonů fysických, logických a ethických a

s pomocí Boží, a jako umělec napodobuje Boha, umělce svrchovaného. O umění lidském jedná aesthetika.

Nepravdivé názory o kráse.

Nepravdivé názory o kráse jsou tyto :

1. Sensualismus pokládá krásu za vlastnost jediným tělesům příslušnou, za vlastnost, ne nadsmyslnou, nýbrž číře smyslnou, toliko smysly poznatelnou, za vlastnost, která jest příčinou rozkoše smyslné, snad také vegetativné. Praví zajisté *Addison* : Krásné proto jediné se nám líbí, že jest mu rozplození jako účel vytčeno. *Burke* : Krása jest zvláštní vlastnost těles, jež způsobem mechanickým skrze smysly na duši působí, aby v ní vznikla náklonnost k určité osobě druhého pohlaví. Vznešeno jest, co pudu sebezachování odpovídá. *Home* : Krása není nic leč vlastnost předmětů okem poznatelných a má hlavně ten účel, aby osoby v životě pospolitém se spojovaly. *A. G. Baumgarten* : Krása věci jest její dokonalost smyslně poznatelná. *G. Bedřich Meier* : Dokonalost zovse se krásou, pokud jest smyslně poznána. Proto se praví : Vínó chutná krásně, květina voní krásně, hudba zní krásně, obličej má krásné vzezření. *Lemcke* : Krásná jest forma zjevu, jež odpovídá zákonům smyslného pudu, nám vrozeným. *Berg* se domnívá, že darwinismus platně přispěl k vědecké theorii o kráse, a zovse původně krásným, co probouzí touhu po spojení pohlavním.

Sensualismus jest vyvrácen tím, co jsme dříve dokázali : Krása přísluší věcem netoliko tělesným, ale také netělesným, těmto pak dokonaleji než oněm ; u člověka smyslné poznání tělesa krásného předchází, aby následovalo poznání nadsmyslné, rozumové jako právě lidské, krása pak tělesa sama jest nadsmyslnou vlastností jeho, jediným rozumem poznatelnou ; skrze krásu jest věc způsobilá býti duchu rozumnému předmětem rozkoše duchové ; vztah krásy k životu smyslnému a vegetativnému jest podřízený, vedlejší ; krása ostatně liší se od příjemnosti a užitečnosti. Sensualismus anebo epikureismus jest hrobem všeliké krásy, také nadpřirozené, křesťanské, a snižuje člověka pod zvíře ; jest totožný s materialismem.

2. Intellektualismus Toleta, Pallavicini-ho, Taparelli-ho učí, že krása věci zjednává duchu rozumnému, věc poznávajícímu, intelektuálnou rozkoš.

Než rozkoš intelektuálná, kterou jest při poznání věci krásné provázáno ukojení rozumové činnosti, není rozkoší kalleologickou samou, jelikož ku činnosti rozumové přistupuje činnost snaživosti nadsmyslné, která jest provázána rozkoší právě kalleologickou.

3. Stoupenci tří nadsmyslných mohutností tvrdí, že pravda jest předmětem rozumu, dobro předmětem vůle, krása předmětem mohutnosti citové.

Než máme jenom dvě mohutnosti: rozum pro pravdu, vůli pro dobro, požívání krásy jest výsledkem činnosti rozumu a vůle.

4. Naturalistovi, jenž neuznává nic kromě přírody, jest krásou toliko příroda, jenom co náleží ku přírodě, co bije do smyslů; proto jest naturalista sensualistou, materialistou. A poněvadž tělo lidské jest tělesem nejdokonalejším, a kromě těles naturalista nic neuznává, pokládá naturalista náhou postavu lidskou, a sice ženskou za nejvyšší ideal krásy. Naturalista jsa neznabohem, neuznává Boha, neuznává krásy Boží; jsa nepřítelem nesmrtnosti duše lidské, neuznává krásy záhrobní; jsa nepřítelem víry katolické, neuznává krásy nadpřirozené.

Než kromě krásy těles máme také krásu duše lidské, krásu pouhého ducha stvořeného, krásu Boží, kromě krásy přirozené také krásu nadpřirozenou, kromě krásy v životě pozemském také krásu v životě záhrobním. O nahotě těla lidského víme, že svádí ke hříchu.

5. Pantheista Schelling nazývá krásu totožností nekonečného a konečného, ideálního a věčného, nutnosti a svobody, totožností ve smyslném zjevu nazíranou; týž nazývá krásným toliko smyslného jedince, jenž se jeví čistým výrazem ideje, tak že v ideji není, co by smyslně se neprokazovalo, a nic smyslně se neproказuje, co by nebylo čistým výrazem ideje.

Než má sice pantheista pravdu, že Bůh jest krásný, ale neprávě bytnost Boží chápaje a poměr světa k Bohu bloudí, že Bůh jest krásný, pokud se vyvinuje a světem se stává. Bůh jest krásný sám o sobě, svrchovaně, sám od sebe, dokonale, nutnosti naprostou, skutečností naprostou, dostatečností naprostou. Krása bytostí stvořených jest konečná, vztažná, podmíněčná, částečně skutečná, na kráse Boží účastenství mající. Také jsme slyšeli, že není jenom smyslný jedinec krásný. O poměru mezi ideou a věcí krásnou uslyšíme.

6. Subjektivistický filosof Kant nazývá podmět krásným, ne předmět, jelikož prý předmět nabývá krásy odrazem, který naň vrhá podmět.

Než slyšeli jsme, že krása má stránku objektivnou a subjektivnou, jelikož jest v předmětu samém založená, jenž jest dokonalý, ve své bytnosti jednotný, pravdivý a vnitřně dobrý, jelikož formálně se dokonává v bytosti, rozumem a vůlí obdařen.

7. Formalismus jeví se nejprve v aesthetice Herbartovské, nauce o formách prostolibých, poměrech, ze kterých záliba nutně se vyrozuje, ve kterých jeden člen má se ke druhému.

Než formy nemají při kráse platnosti základní a naprosté. Hlavně a přede vším jest předmět krásným svými dokonalostmi, svým obsahem, svou vnitřnou dobrotou. Je-li bytost ve své vni-

trné dobrotě naprosto jednoduchá, jest naprosto krásná, všeliké formy prostá; pakli při své jednotě sestává z částí, znamenáme v ní formy, jež krasověda blíže vyšetřuje.

Petavius nazývá krásu věci její srovnalostí s dokonalým vzorem, jemuž má podle své povahy odpovídati.

Než výměr krásy má určit, co jest ve věci krásné; a tím jest dokonalost její, vnitřná dobrota její. Srovnalost se vzorem shledáváme při kráse stvořené; při kráse nestvořené není vzoru, jemuž by odpovídala.

Shaftesbury nazývá krásu jednotou v množství a rozmanitosti.

Než ve výměru krásy má býti určeno, co se těší z jednoty ve množství a rozmanitosti, čeho jest množství rozmanité. A pak jest bytost, která nemá v sobě žádného množství, žádné rozmanitosti, Bůh, bytost naprosto jednoduchá, naprosto krásná.

8. Čirý realismus všímá si při kráse holé skutečnosti, nepřihlížeje k hlubšímu významu, který se skrývá za zjevem skutečným, zanedbáváje idejí, které jsou nitrem skutečnosti a které záleží ve vztahu k duši rozumné, mravnosti a Bohu, přestáváje na povrchu.

Čirý realismus jest z nepravdy usvědčen naším výměrem krásy a způsobem, jakým jsme k tomuto výměru dospěli.

9. Mlhavý idealismus podkládá krásným zjevům ideje o Bohu, duši a světu, o kterých praví Kant, že nevíme, zdali jim odpovídají věci. Proto náleží ideje mlhavého idealismu k říši, která ve skutečnosti nebytuje; jsou to stíny, sny, pouhé a prázdné mlžiny, předměty fantasmie, nikoli také rozumu a vůle.

Než ideám o Bohu, duši lidské a světu, na kterých spočívá krasověda, přísluší pravda objektivná, jak dokazuje filosofie aristotelicko-thomická čili křesťanská.

10. Liberalismus krásu stvořenou, kromě které neuznává žádné jiné, nestvořené, zbavuje nejvyšší účelnosti, kterou tvor směřuje ke stvořiteli, jelikož prý krása stvořená jest sama sobě účelem.

Než filosofie křesťanská dokazuje, že cokoli je stvořeno, má Boha svým nejvyšším účelem, tedy také krása stvořená. V čem nejvyšší účel krásy záleží, bylo řečeno. Ostatně kdo zamítá nejvyšší účel krásy, musí zamítnouti také účely podřízené, účely tvorů krásných mezi sebou, účely krásných předmětů neosobních k osobám, tvorům rozumným.

11. Protiethicismus tvrdí, že zjev života, tvorem rozumným vedeného, může býti krásným, byť i nebyl ethickým, mravně dobrým.

Než krása jest vnitřná dobrota; proto nemůže býti čin mravně zlý krásným.

Ohyzdnost.

Protivou krásy jest ohyzdnost, kterou blíže označují synonyma: mrzkost, ohavnost, šerednost, ošklivost, hanebnost, hnusnost. Němci říkají: Hässlichkeit, t. j. vlastnost nenávisti hodná. Stupňů ohyzdnosti větší nebo menší jest více, jak víme ze zkušenosti.

Z protivy mezi krásou a ohyzdností vyplývá tento výměr: Ohyzdnost věci jest její vnitřná špatnost anebo na věci se vyskytující nedostatek skutečné srovnalosti s duchem rozumným, skrze který věc jest způsobila, býti duchu rozumnému předmětem nelibosti.

Kdežto krása jest podmíněna vyplněním všech požadavků, ve výměru naznačených, vzniká ohyzdnost již tehdy, když je-dnoho požadavku není šetřeno.

Je tedy věc ohyzdná:

1. je-li její bytost sama o sobě nedokonalá;
2. není-li v ní jednoty ani pořádku;
3. odporuje-li pravdě;
4. odporuje-li dobrotě;
5. odporuje-li povaze ducha rozumného;
6. není-li způsobila probuditi lásku vlastní;
7. není-li způsobila býti předmětem rozkoše duchové.

Mnohé nepravdivé názory o kráse činí z krásy ohyzdnost a z ohyzdnosti krásu. Ohyzdnost jest zajisté krása sensualistická, materialistická, naturalistická, atheistická, pantheistická, číře formalistická, číře realistická, mlhavě idealistická, liberalistická a protieticistická.

Mluvíme-li o kráse a ohyzdnosti nějaké věci, musíme býti opatrní. Kdo dostatečně nezná vnitřné dobroty věci, kdo míší krásu se smyslnou příjemností, ohyzdnost se smyslnou nepříjemností, může se klamati. Také nazývá mylně zvíře ohyzdným, kdo v jeho bytnosti nebo zjevu vidí výraz ohyzdnosti ethické, kdo hledá ve velbloudu dokonalost koně, v opici dokonalost lidskou. Také jest ku posouzení krásy a ohyzdnosti nezbytno znáti dobrotu a špatnost. Každá věc má vnitřnou dobrotu; ale porovnáme-li věc s druhem, k němuž náleží, má dobrotu buď dokonalou nebo nedokonalou, tak že jest v prvném případě naprosto dobrá, v druhém vztažně dobrá a vztažně špatná, proto také v prvném případě naprosto krásná, ve druhém vztažně krásná a vztažně ohyzdná. Jako není nic naprosto špatné, tak není nic naprosto ohyzdné. Posléze jako mluvíme o kráse ve smysle širším a užším, tak i o ohyzdnosti. Ohyzdnost ve smysle užším znamená větší špatnost, působí větší nelibost.

AESTHETIKA OBECNÁ.

OBSAH :

Co jest esthetika	5
Co jest umění	6
Psychologie podkladem umění	6
Vnitřný vztah umění k životu lidskému, Bohu a přírodě . .	12
Vztah umění ku mravnosti	14
Idea umělecká	15
Krása v umění krásném	17
Různé tvary krásy v umění krásném	17
Příčiny smyslně duchového účinku krásy umělecké . . .	20
Protiva krásy v umění	22
Účel umění krásného. Samoučelnost. Zásady kritiky díla krásného	23
Zákony krásného umění	30
Podmínky umělecké činnosti	37
Kterak se rozdělují umění	38
Obecná úvaha o uměních rozdělení druhého	39

Co jest aesthetika?

Kdežto jednajíce o kráse obecné, jsme zamítli název »aesthetika«, můžeme jeho užití, jednajíce o krásném umění lidském, jehož výtvořy působí nejprve na naše smysly, aby v době druhé byly rozumem poznány.

Aesthetika jest věda o krásných uměních, postavená na základech filosofických, filosoficky prohloubená. Není však žádnou metafysikou, ani filosofií o umění, jakou bludně si vymyslili pantheisté Schelling a Hegel, jelikož při svém předmětu smyslně názorném, výtvořu uměleckém trvajíc pátrá po posledních důvodech, jež vykládá filosofie křesťanská vůbec, metafysika pak zvláště. V aesthetice jest filosofie vůbec, metafysika pak zvláště upotřebena za účelem prohloubení. Vždyť ani kalleologie, obecná úvaha o kráse, o kterou se aesthetika opírá, není ani filosofií vůbec, ani metafysikou zvláště. A tak stojí aesthetika mezi vědou čistě zkušenou, jejíž předměty jsou lidská díla umělecká, a vědou filosofickou, jež pátrá po nejvyšších důvodech všeho, co jest.

Z té příčiny nechce a nemůže býti aesthetika technikou, která učí, kterak se má umělecké dílo vytvářeti, ani kritikou, která umělecké dílo posuzuje, ani dějepisem umění, který vykládá, kterak se skutečně dílo umělecké vytvářelo. Filosofické prohloubení krásných umění jest úlohou aesthetiky.

A takového prohloubení jest potřebí duchu lidskému, který nad zkušenost se povznáší k vyššímu hledišti, který pátrá po vyšších, ano i posledních důvodech krásného umění.

Je tedy pohrdání aesthetikou ničemné a škodlivé, pěstování pak její člověka důstojné a umělci prospěšné.

Aesthetika se dělí na obecnou a zvláštní; ona jedná o tom, co jest uměním společno, tato přihlíží k tomu, co jest jednotlivým uměním vlastní. Mluvíti budeme nyní o aesthetice obecné.

Co jest umění?

Umění, subjektivně pochopené, jest schopnost k výkonu, smyslům přístupnému, určitému záměru odpovídajícímu, správnými a rozumem poznanými pravidly řízenému. Objektivně pochopené, jest provedení takového výkonu. V užším smyslu dává objektivně umění svědectví o práci duchové; dílo umělecké jest rázu duchového, ač smyslům přístupno.

Umění se rozeznávají mechanická a svobodná. Jakkoli všechna vyžadují, aby umělec cvičil síly jak tělesné, tak duchové, přece jest poměr obojích sil při různých uměních různý. Mechanická umění vyžadují u větší míře práci tělesnou, svobodná duchovou. Umění natiračské jest mechanické, malířské však svobodné.

Mezi umění svobodná se počítá umění krásné, jehož cílem jest výkon smyslně duchový, ze znamenité hodnoty krasovědecké se těšící, a jež poskytuje prostředky, jimiž by vykonáno bylo dílo krásou vynikající. Nízký stupeň krásy nestačí, jelikož každé umění, také mechanické krásy nemůže si nevšímati po jistou míru. Ku kráse vynikající, o kterou pečuje umění krásné, náleží idea, ducha lidského vzdělávající, a její přiměřené provedení, smyslům a duchu se zamlouvající. Posléze umění krásné nemá na zřeteli užitek, jako jiné umění, jelikož výkon jeho má sám v sobě hodnotu a těší se z dobroty vnitřní, která probouzí lásku vlastní a připravuje rozkoš duchovou.

Psychologie podkladem umění.

Člověk umělec a jeho dílo umělecké mají podkladem psychologii.

Kromě mohutnosti vegetativné a pohybné, jichž jest potřebí ku všeliké činnosti, podmiňují činnost uměleckou smyslné a nadsmyslné mohutnosti poznávací a snaživé.

Smyslné mohutnosti poznávací jsou: a) patero zevnějších smyslů: hmat čili zevnější smysl pocitný, kterým poznáváme, pocítujeme jsoucnost a stav těles, mimo nás jsoucích, jejich odporem a teplotou, chuť, čich, sluch a zrak; b) patero vnitřních smyslů: vnitřný smysl pocitný, kterým poznáváme, pocítujeme jsoucnost a stav svého těla, zvláště pohyby svalové, smysl povšechný, ve kterém se sbíhají zevnější dojmy smyslné, fantasmie, kterou nejen dojmy zevnější se podržují a vybavují, ale také obrazy se tvoří, smyslná soudnost, která se jeví v instinktu, paměť smyslná; c) smyslná mohutnost snaživá.

Nadsmyslná mohutnost poznávací jest rozum, snaživá vůle.

Obraťme tyto mohutnosti k umění.

Nelze neuznati vztahu smyslné stránky přirozenosti lidské k umění; neboť jelikož jest člověk přirozenosti smyslně duchové, nepřestane nikdy při své činnosti nejušlechtilejší býti závislým na tělových orgánech, jež oživovati a jichž užívati duše má sobě uloženo. Všeliké přirozené poznání ducha lidského děje se prostřednictvím a pomocí smyslných mohutností; co jest nadsmyslné ve smyslném, obecné v tělesně jedinečném, jest prvním a nejvhodnějším předmětem poznání duchového. Proto musí umění, má-li působiti zalíbení aesthetické, pečovati o tormu smyslně půvabnou, smyslům přiměřenou, příjemnou; tak se usnadňuje znamenitě poznání nadsmyslného obsahu, jež i jinak nemůže postrádati pomoci smyslných mohutností, a duchový požitek se zvýší. Proto musí umění vycházeti od smyslného názoru, přivinouti se ku přírodě a skutečnosti a vytvářeti nejen, co jest přísně krásno, ale také co jest charakteristické, jedinečné, smyslně příjemné a půvabné.

Mezi mohutnostmi smyslnými nemají smyslové nižší: chuf a čich pro umění skoro žádné ceny, jelikož s mohutností vegetativnou zjednávají nejnutnějších podmínek životních; mohutnost pak pohybná slouží mohutnosti snaživé jako nástroj. Ale hmat schopen jest dokonalosti, která se blíží k umění. Sám sice o sobě slouží životu organickému, jako chuf a čich; ale jsou-li vyšší smyslové nedostateční, jest duchem lidským zdokonalován, tak že mu slouží ku poznání forem věcí a jistých vlastností jejich a ku dosažení vyšších poznatků. Od hmatu a vnitřního smyslu pociťového počíná duch lidský učiti se prostoru, kteréžto poznání jest základem umění výtvarných. Než dokonalého poznání prostoru dostává se duchu lidskému od zraku. Proto musí umělec dbáti zákonů, jimiž nazírání prostoru jest řízeno, jakož i klamů, jímž oko jest podrobno. A jako výtvarné umění spočívá na zákonech optických, tak opět nemůže theorie hudby postrádati znalosti výzkumů akustických. Zrak a sluch nejochotněji a nejvydatněji sloužíce duchu, jsou povznášeny k vyšší činnosti, tak že vedeny rozumem všimají si předmětů, ku kterým jest zvíře lhostejno. Nejsou však oba tyto vyšší smysly pro umění stejně důležité. Přednost přísluší před sluchem zraku, jenž duchu slouží k rozsáhlejšímu a určitéjšímu poznání věcí; neboť ačkoli ton vychází z nitra bytosti živé a nitro projevuje, přece nás poučuje zrak o formě, barvě a pohybu a odhaluje nám netoliko krásu, ale také činnost. Umění tedy výtvarné mluví srozumitelněji než hudba; jejich dojem jest sice slabší, ale ducha plnější, ačkoli hudba nedostatek, jímž trpí, nahrazuje s řečí se spojujíc. V řeči stává se ton nejlepším prostředkem sdílnosti, ne sice sám sebou, ale významem, který duchem jest s ním spojen. Proto převyšuje básnictví ostatní umění duchovou významností. Ještě jednu přednost, pro umění důležitou, má zrak před sluchem. Název chápeme předměty určitěji a živěji, než vypravováním; proto jsou mnohé věci, jež od vypravujícího slyšíme, snesitelný, kdežto by-

chom se od nich odvrátili, kdybychom je viděli. Proto nedovoluje Horác, aby Medea před očima diváků své dítky vraždila. Chybí tedy Shakespeare, jenž dovoluje Cornwalllovi na jevišti oslepit Glostera. Často však spojuje se v umění působení zraku s působením sluchu svorně a zdárně, a sice v umění dramatickém.

Uvažme nyní, kterak souvisejí smyslové vnitřní s uměním.

Vnitřním smyslem pocitným pocituje umělec pohyby svalové, kterých jest potřebí ku vytvoření díla uměleckého. Pocity svalové se druží k pohybům svalovým a vybavení oněch slouží ku výkonu těchto. Proto pocity svalové pomáhají umělcům při díle uměleckém. Také pocítujeme vnitřním smyslem pocitným stav buď příjemný nebo nepříjemný, ve kterém jest tělo naše následkem přiměřeného nebo nepřiměřeného života vegetativního a senzitivního. Dílo umělecké má působiti příjemný stav těla. Proto má zkoumati umělec, jaký stav v jeho těle působí jeho dílo; neboť ze sebe může souditi na toho, kdo jeho dílo pozoruje.

Smysl povšechný soustřeďuje dojmy současné nebo postupné v jeden celek. Toto spojení má býti při díle uměleckém souladné a příjemné. Proto má umělec sám na sobě zkoumati, zdali při jeho díle jest spojení takové; neboť ze sebe může souditi na toho, kdo jeho dílo pozoruje. Nesoulad nebo nepříjemnost budiž oprávněným a libě působícím přechodem k souladu a příjemnosti.

Nejdůležitější jest pro umění třetí smysl vnitřní, fantasie, která tvoří smyslné obrazy, aby v nich se jevila umělecká idea, jež jest povahy duchové, nadsmyslné. Fantasie uchovává zevnější dojmy a doplňuje smysl povšechný, jenž vždy vyžaduje skutečnou přítomnost věcí. Obnovuje-li toliko obrazy dříve přijaté, zove se reproduktivnou. Produktivná činnost její nezná mezí a jest podmínkou práce umělecké, která k ideji přičiňuje příslušnou tělesnou postavu, smyslům přístupnou. Ku činnosti jest fantasie pobádána buď mohutností snaživou, buď popudem fysickým nebo physiologickým, anebo vjemem nebo představou, jež podle zákonů sdružení představ souvisí s představou dřívější. Činnost fantasie jest podporována činností paměti.

Instinktivního poznání, jež se děje smyslnou soudností, nelze si nevšímati při umění. Jím soudí zvíře smyslně, ne logicky, o účelnosti jistých činností a bývá tímto soudem pobádáno (instinguitur) ku příslušným výkonům, i když není k tomu příjemně dojata. Na takovém instinktu jest založen jakýsi umělecký pud zvířat. Nelze zvířatům vlastniti pravé umění, jelikož účelnost a krása jejich děl nevychází z uvědomněného vztahu prostředků k účelu, nýbrž z obecného poznání, že jejich práce jest přirozeně přiměřena, a z přírodního pudu; rozum je vede, ne však jejich, poněvadž ho nemají, ale Stvořitelův. Bůh jest veliký umělec, jenž v životě zvířecím tvoří nástroji živými, jako člověk umělec nástroji neživými. Ani člověk nemůže se vymknouti z rukou Božského

umělce; při mnohých výkonech, jež se odnášejí k jeho blahu tělesnému a společenskému, instinktem jest veden rychleji a jistěji, než svým rozumem. Instinktové náklonnosti přirozené oznamují často již záhy budoucího mistra v umění.

Než je také instinkt nabytý, dovednost, cvikem a zvykem zjednaná, která jako pud přírodní působí, že síly rychleji a dokonaleji se prokazují. Bez instinktu přírodního a instinktu nabytého, zjednaného není umění možno. Ještě jiné náklonnosti, dílem vrozené, dílem nabyté, prospívají uměním, jako napodobovací pud přirozený, cvikem zdokonalený. Vrozená náklonnost k tomu, co jest přirozenosti lidské přiměřeno a podobno, stává se láskou ku kráse, která umění podporuje. Neméně důležitý jest pro umění pud, kterým člověk přednost dává věcem smyslům přístupným a jedinečným, smyslně znázorňuje věci nadsmyslné a po lidsku si představuje, co jest nad nebo pod člověkem. Než nesmí umělec takové náklonnosti ani přeceňovati ani podceňovati, aby se uvaroval cest bludných, umění škodlivých.

Jelikož instinkt přírodní jest člověku společný se zvířetem, jest život zvířecí příbuzný lidskému životu smyslnému. Proto může umělec personifikovati svět zvířecí. Ano jelikož v neživé přírodě se jeví moudrá pravidelnost, která se podobá vědomé účelnosti, může, co jest neživé, býti oduševněno a zlidštěno. Než nesmí z této umělecké fikce se státi filosofický pantheismus, který mluví o inteligenci zvířat a o absolutném, jež všechno, co jest, oduševňuje, a který umělce svádí na bludné, škodlivé cesty.

O paměti smyslné není třeba slov šířiti; je to pokladna bohatá, ze které umělec pro své dílo čerpá smyslné tvary; je třeba ji pěstiti a dokonaliti.

O smyslné snaživosti, jejížto předměty jsou smyslné, promluvíme později; spojena jsouc se snaživostí nadsmyslnou dává vzniku pohnutím mysli, affektům, citům, jež jsou v umění velice důležitý; o nich promluvíme.

Nyní uvažme mohutnosti duchové, rozum a vůli.

Rozum prokazuje na mohutnostech smyslných důležitý, mocný a všestranný vliv, kterého si nemůže umělec nevšímati. Obor jejich činností se šíří, jakost se zdokonaluje působením rozumu. Rozum smysly sobě podrobuje, aby jemu sloužily, jemu pomáhaly ku dosažení cíle nadsmyslného. V umění se spojují síly duchové a smyslné a o práci se dělí, než význam a podstata díla uměleckého má svým principem hlavním síly duchové.

Poznání sice duchové, rozumové předpokládá poznání smyslné a jest jím podmíněno; ale ve všech příčinách je převyšuje, jelikož chápe: obecné, netoliko jedinečné, nadsmyslné, netoliko hmotné. daleký obor přísné vědy, netoliko předměty tělových orgánů se dotýkající, říší možnosti a nemožnosti, netoliko skutečnost, příčiny, účely a vztahy věcí, netoliko jejich jsoucnost a působnost. Ano duch sebe a svou činnost chápe, a své myšlení činí předmětem svého myšlení. Neuznává-li umělec nehmotné povahy ducha a

podstatného rozdílu činnosti duchové od činnosti smyslné, klesá v oboru aestheticém do bludů theoretických a praktických. Materialismus, sensualismus a jednostranný formalismus umělecké theorie všímají si toliko toho, co jest v uměleckém dile smyslné a zevnější, opomíjejíce duši oživující, ideu; veškerá váha spočívá na smyslné kráse, na tělesnosti přírodě úplně odpovídající, na mase a krvi, ale zapomíná se na výraz duchový, na šlechtitý význam obličejce, na mravné a zbožné pohnutky zevnějšího činu; posléze jest nahota postavy tělesné nejkrásnější formou, láska pohlavní nejušlechtlejší pohnutkou, dráždění smyslů nejvyšším požitkem.

Duchu, po vyšších poznacích bažícímu, nestačí skutečnost smyslná, pokud jest taková; formu věcí musí pokládati za výraz hlubšího nitra, svět nazíraný za zrcadlo, v němž se odráží vyšší svět duchový. Je tedy ozářená skutečnost hlavním předmětem umění; holá pravda přírodní anebo pokažená příroda má cenu jenom za jistých podmínek. Sluší se tedy, aby umělec se snažil výjev nějaký z bohatého a rozsáhlého života duchového, mravního jednání a poměru náboženského vyjádřiti formami světa nazíraného přiměřeně aneb aspoň symbolicky. Věru nelze chváliti umělce, který veškeré nadání své a veškerou práci svou věnuje předmětům malicherným, všedním, z přírodního života smyslného vzatým.

O duchu lidském poskytuje filosofie křesťanská umělci názor pravdivý a proto také umění prospěšný. Avšak někteří aestheticové, oddáni jsouce pantheismu, předkládají umělci o ducinu lidském názor pantheistický, nepravdivý a proto umění škodlivý, jelikož pravda jest prospěšná, nepravda škodlivá. Pantheisté, o jejichž názorech dokazuje filosofie křesťanská, že odporují zdravému rozumu jsouce nad míru pošetilé, pokládají ducha za nejvyšší vývoj absolutného (absolutné středního rodu), jež (absolutné) teprv ve člověku přichází k plnému vědomí. Tento názor jest plně nepravdiv a pro umění zhoubný. Neboť nedokonalost ducha lidského, jeho počátečná nevědomost a způsob, jakým dospívá ku poznání, předpokládají ducha co do poznání neomezeného, nekonečného, nad duchem lidským povýšeného, od něhož duch lidský mohutnost obdržel, kterou by si zjednal poznání po jistou míru. Při tom jest duch lidský závislým na smyslném světě, na nižším stupni, než jest duch lidský, postaveném, aby z něho si zjednal pojmy obecné, spojováním pojmů soudy tvořil a spojováním soudů úsudky. Tvoře pojmy povznáší se duch lidský nad smyslnou skutečnost, tak že předmět smyslně nazíraný pozbývá více a více hmatavé tělesnosti, až na př. tento kůň nazíraný opěťovaným sevšeobecněním se stane bytcem, pojmem nejobecnějším. Než obecné pojmy nejsou předmětem pro malíře. Umění může představití toliko, co jest konkrétní, hmatavé, jedinečné. Proto musí duch umělcův opácnou cestou se bráti, od ideje vyjítí a k obrazu smyslnému přijíti,

abstraktné zahaliti formou jedinečnou, a to pomoci fantázie. Výtvary umělecké jsou společnými dítkami ducha a fantázie. Nemůže tedy umělec se řídití aesthetikou pantheistickou.

Duch pracuje ve člověku mohutností nadsmyslnou různými směry; proto mluvíme o paměti nadsmyslné, rozumu spekulativném a praktickém atd. Praktický rozum převládá v umění udávaje cestu ku vykonání díla uměleckého. Nelze tedy práci rozumu praktického, který toliko virtualně se liší od spekulativného a který náleží umělci, vlastniti jakémusi duchovému instinktu, kterým prý umělec nejse si toho vědom dílo umělecké vykonáva, ani umělecké inspiraci, ve které prý umělci vnuká vykonání díla duch, jenž umělci jest prý naprosto nepovědom. Tento pantheistický názor aestetiků, na př. Ed. z Hartmannů, není ani vědecký, jelikož co je zřejmo, dílo umělecké, vykládá příčinou tajemnou, které není umělec si vědom, duchem pantheistickým, jenž umělci tajně vnuká vykonání díla účelného, podivuhodného.

Tento názor pantheistický zavrhuje filosofie křesťanská a hradí jej takto. Rychlé vynoření se tvůrčí myšlenky umělcovy a první její zdařilé provedení má dostatečnou příčinou neobyčejné nadání ducha umělcova, dovednost cvikem zjednanou a často bezpečné přímé poznání správnosti, kteréžto poznání se nestává někdy předmětem poznání reflexivného anebo upamatování se. Také jest duch lidský schopen sobě zjednati první a nejnütnější poznatky, principy na poli vědy, mravnosti a také umění bez zvláštního bádání anebo poučování. Také vysvětlují uměleckou inspiraci okolností, ve kterých jest umělec bez vlastního přičinění; o náhodě nechci mluvit, ale spíše o prozřetelnosti Boží, která provází činnost lidskou. Posléze nezapomeňme na náladu mysli, příčinu nadšenosti umělecké, o které nyní promluvíme.

Náladu mysli vykládá filosofie křesťanská takto. Poznání předmětu jest ve člověku duchově smyslné, jelikož se děje mohutností smyslnou a mohutností nadsmyslnou, jichžto činnosti se spojují, sebe vespolek provázejí a k jednomu jednotnému cíli směřují. Než nepředstavuje se předmět duchu lidskému toliko jako podmínka poznání, nýbrž také jako prospěšný nebo neprospěšný duchu lidskému. Proto není duch lidský ku předmětu lhostejný, nýbrž v prvním případě k němu se kloní, ve druhém od něho se odvrací. Tato dvojí činnost pochází od snaživé mohutnosti, která jest opět dvojí: smyslná a nadsmyslná čili vůle. Účinkem smyslné snaživosti jest smyslný cit čili pocit, účinkem nadsmyslné nadsmyslný cit. Než činnosti obou snaživostí se spojují a dávají vzniku pohnutí mysli čili náladě mysli. Je tedy pohnutí mysli, nálada, cit, ve kterém smyslnost a nadsmyslnost jsou spojeny, účinkem činnosti smyslné a nadsmyslné snaživosti splynulým a jednotným. V pohnutí mysli převládá brzy ráz smyslný, brzy ráz nadsmyslný.

Mysl, ve které se soustřeďují obě snaživosti, úzce souvisí s činností uměleckou, díla tvořící, jež uspokojují harmonicky ducha a smysl a člověka naplňují radostí a obdivem. Netoliko rozum a fantasie, ale také mysl činí umělce tím, čím chce a má býti. Jelikož nálady myslí čili city ve smysle užším bývají často temny a nedají se řeči pojmovou dokonale vyjádřiti, trpí také dílo umělecké jakousi temnotou.

Jako dílo umělecké jest účinkem všech mohutností harmonickým, tak opět na všechny mohutnosti člověka, jeho krásy požívajícího, harmonicky působí.

Vnitřný vztah umění k životu lidskému, k Bohu a k přírodě.

Hodlajíce později vyložiti zevnější vztah umění k životu lidskému, prospěch, uměním vzdělanosti lidské poskytovaný, promluvíme nyní o vztahu vnitřném, jenž náleží k jeho podstatě a hlavnímu účelu. K tomu se přidruží nutně vztah k Bohu.

Člověk přijímá skrze své smysly od zevnějšího dojmy, jež jsou provázeny příslušným myšlením a chtěním. Než není toliko trpný, je též činný. Proto působí vůle svobodně a zasahuje sama do zevnějšího, ostatních mohutností užívajíc jako prostředků. K tomuto působení náleží sebevědomě tvoření umělecké, kterým člověk dosahuje účelu, svobodně vytknutého, kterým určitý záměr provádí, kterým ideu uskutečňuje, kterým hmotu již hotovou podle svého úmyslu a jaksi podle svého obrazu mění, aby svého ducha projevil. Myšlení a chtění náležejí k životu vnitřnému. Myšlení závisí na předmětu, jenž se mu naskytuje, a přijímá jeho obraz nutně netoliko trpně, ale také činně; chtění obrací se zpět ku svému předmětu, myšlením podanému a svobodně po něm baží, všechny síly lidské sobě za tím účelem podrobujíc, aby k němu dospělo; působení na venek, z této snaživosti vycházející, jest buď jednání mravní anebo umělecké tvoření. Myšlením se poznává a vědecky projednává pravdivé; chtěním se vyhledává dobré, jež buď užitek anebo vnitřnou cenou se vůli nabízí; uměním se svobodně vytváří, stělesňuje, uskutečňuje pravdivé a dobré.

Jestliže umělecká činnost, od rozumu a vůle vycházející, jest podmíněna dojmy, jimiž zevnějšek se dotýká smyslů, musí rozum a vůle, mají-li sebe samy projevit, užívatí opět smyslů, aby hmotu umělecky přetvořily; což se děje postupem opačným.

Touha, jež umělce pudí, aby něco nového vytvořil, zakládá se v duchové povaze duše lidské. Neboť jelikož duch není hmotné povahy, jako mohutnosti smyslné a není vázán jedinečným poznáním věcí jedinečných, nýbrž tvoře pojmy odtahuje obecné od jedinečného a rozmanitým spojováním a porovnáváním pojmů si tvoří celý svět myšlenkový, chová v sobě náplň idejí skoro

neukončitelnou, jež nikde neshledává uskutečněny, o kterých však se domnívá, že je může uskutečniti mohutnostmi podřízenými, smyslnými. Osobní svoboda jemu netoliko nebrání, ale také jej pobádá; svět mu poskytuje mnohé prostředky ku tvoření, potřeba životní jej k tomu nutí. Posléze jej odměňuje požitek, který mu zjednává dílo hotové.

Také zdařilé napodobení, jímž se nevyjadřuje idea nová, má svůj základ v duchové přirozenosti lidské. Duch porovnává rozumem obraz a protiobraz a raduje se z podobnosti, ze které jeho dílo se těší. Raduje se, že se učí při napodobování, kterak by mohutnosti podřízené pobádal k výkonům rozumným a účelným. Spočívá tedy pud umělecký na pudu napodobování a učení se. Souvisí s pudem uměleckým také touha po hraní si a po zdobení svého těla. Posléze slouží umění člověka ku zdokonalování sebe, ku projevení a prokazování zjednané dokonalosti. Je tedy umění charakteristickou známkou člověka; jest jeho potřebou, předností, radostí.

Než také s Bohem spojuje člověka umění. Neboť od Boha má člověk vlohy umělecké; jimi také jest Bohu podoben, umělci svrchovanému. Stvořitel světa se sice jeví ve krásných dílech své všemohoucnosti jako umělec neskonale dokonalosti, jenž s formou věci stvořil také její bytnost, a toto stvoření bytnosti přináležejí jedinému Bohu; než ku tvoření formy splnomocnil a uschoptil Bůh člověka, aby ji hmotě již hotové vtiskl. Je tedy člověk umělec, jemuž jest Bohem popráno pracovati v Jeho nesmírné dílně, podle Jeho předloh a za Jeho vedení, díla Jeho doplniti a je v některých méně důležitých věcech překonati, žákem Boha umělce, učitele nedostižitelného.

A jako vloha umělecká, kterou má člověk, pochází od Boha, tak opět má k Bohu člověka vésti a tak jej zdokonavati. Neboť Bůh jest nejvyšším účelem všeho konání lidského, také uměleckého, a jenom tehdy stává se člověk dokonalým, je-li nejvyšším jeho účelem Bůh.

Jako Bůh vtiskuje krásným dílům Své všemohoucnosti svou podobu, tak i člověk o to pečuje, aby jeho dílo umělecké svědčilo o jeho duchové přirozenosti. Než duchová přirozenost lidská jest dílo všemohoucnosti, moudrosti a dobrotivosti Boží. Tedy svědčí-li lidské dílo umělecké o duchovosti lidské, svědčí také o Bohu. Kromě toho volí sobě člověk za vzor také krásná díla světa zevnějšího, díla Boží, a když napodobuje odliku krásy Boží, vtiskuje svému dílu rysy podobnosti Boží.

A tak úzce souvisí umění se životem lidským, s duchovou přirozeností lidskou a s Bohem.

Posléze pozorujme vztah umění ku přírodě. Umění lidské se opírá ve mnohé příčině o přírodu, díla krásná tvořící, a ji napodobuje; neboť člověk umělec vtiskuje hmotě určitou formu, a pozoruje vzor, který jest buď mimo něj, tedy ve přírodě anebo v něm. V tom, co může býti učiněno člověkem a přírodou, na-

podobuje člověk přírodu. Neboť mají oba tentýž účel; člověk tedy se snaží působiti jako příroda, příroda pak sama by tvořila jako člověk umělec, kdyby ji byl Stvořitel k tomu určil. Než nenapodobuje člověk toliko přírodu, jelikož tvoří díla podle vzoru, který jest v jeho duchu, a ne ve přírodě; a když napodobuje, nenapodobuje otrocky, jelikož nad ni se povznáší svým duchem. Člověk i když svobodně se povznáší nad přírodu, přece závislým trvá na její zákonech nutných. Jako příroda vyjadřuje v díle přírodním ideu a vůli Boží, tak opět umění vyjadřuje ideu a úmysl umělce člověka.

Shledáváme tedy značnou podobnost při trojím tvoření, jež se děje ve světě, při tvoření Božím, tvoření přírody a tvoření umělcově. Než jsou také rozdíly a sice tyto. Bůh tvoří hmotu a formu pospolu; příroda tvoří účelně nejsouc toho vědoma podle zákonů nutných umělcem nejvyšším jí vtisknutých; člověk tvoří vědom a svoboden podle ideje svého ducha, buď že ji od přírody obdržel, anebo svobodně pojal, svobodně stanoví cíl, určuje a pořádá části díla obmyšleného a volí prostředky, jimiž by dílo vykonal.

Vztah umění ku mravnosti.

Vztah umění ku mravnosti jest vyjádřen těmito zásadami:

1. Umělec jako umělec není posuzován podle úmyslu, jaký měl, když dílo konal, nýbrž podle jakosti díla.

2. Mravně užívati svého umění nelze bez mravní povahy.

3. Umělec jest k užívání svého umění jako umělec pobádán účelem, kterým jest dílo samo.

4. Umělec jako člověk jest k užívání svého umění pobádán účelem, který jest mimo dílo samo a který jest podroben zákonům mravnosti.

5. Dílo umělecké má jako krásné vzdělávati toho, jenž je pozoruje, anebo nemá aspoň býti samo sebou škodlivé nebo bezcenné.

6. Je-li dílo umělecké, pokud jest celé, škodlivé, nenáleží ku pravému umění, jelikož pravé umění jest řízeno rozumnými pravidly a jelikož rozum zakazuje dílo samo sebou škodlivé.

7. Umělec, který vědom a svoboden koná dílo, jehož lidé obecně užívají ku zlému, dopouští se morální viny; což neplatí o díle, jehož lidé mohou užívati dobře a zlě.

8. Nelze chváliti přílišný a zbytečný přepych, luxus díla uměleckého.

9. V díle uměleckém, jež jest obsahu morálního, budiž šetrno zákonů morálních.

10. Každé dílo právě lidské t. j. vycházející z lidského rozumu a lidské svobodné vůle, jest podrobeno zákonu mravnímu.

Avšak každé dílo umělecké jest dílo právě lidské. Tedy každé dílo umělecké jest podrobeno zákonu mravnímu.

Těmto zásadám přisvědčiti musí zdravý rozum. Neboť výkony umělecké vycházejí z rozumu a svobodné vůle, a takové výkony jsou podrobeny zákonům morálním.

Proto není pravda, že umělec není vázán morálkou, jež ukládá povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu.

Idea umělecká.

Aestetikové se shodují tvrdíce, že dílo umělecké vyjadřuje ideu, že tato idea jest konkrétní a jedinečná, že všechny jednotlivé ideje se vztahují k jedné pra-ideji jednoduché. Abychom se uvarovali pantheismu, vyšetřme tyto věty.

Idea jest forma, podoba věci, mimo věc samu bytující. Idea jest dvojí: spekulativná a praktická. Ona se odnáší ku vědění spekulativnému, jest principem poznání samého, bytuje v poznávajícím a sice v Bohu jako idea ve smyslu vlastním, ve člověku jako pojem. Tato se odnáší ku vědění, jehož cílem jest vykonání, tedy ku vědění praktickému, jest principem vykonání věci, zove se vzorem věci, k němuž vykonávající pohlíží, aby podle něho věci vykonal, jest myšlenkou ve vykonávajícím, jenž si věc dříve myslí, než ji podle myšlenky vykoná, bytuje v Bohu, umělci svrchovaném, a ve člověku umělci, jenž umění Boží napodobuje. Idea spekulativná jest ve člověku jako pojem povahy obecné, abstraktní, idea však praktická jest povahy jedinečné, konkrétní, jelikož jí odpovídati má skutečné dílo jedinečné, konkrétní. Proto vládne uměním konkrétní idealismus. Ideje spekulativné se přivlastňují rozumu spekulativnému čili theoretickému, praktické praktickému; avšak mezi rozumem theoretickým a praktickým není rozdíl věcný, nýbrž toliko virtualný, vztažný, odnášející se k ideám, mezi sebou různým. Jelikož ideje spekulativné a praktické vycházejí od rozumu věcně totožného, spojují se mezi sebou, jedny předcházejí druhým, jedny druhé provázejí.

Jaký jest rozdíl ve příčině idejí mezi Bohem a člověkem? V Bohu jsou od věčnosti a beze změny všechny ideje jak spekulativné tak praktické, ony, pokud Bůh zná všecko, co může býti poznáno, tyto, pokud jest stvořitelem všech věcí skutečných a pokud může i jiné věci, možné neukončitelně tvořiti. O vzniku idejí Božích nelze mluvit, jelikož jsou v něm od věčnosti hotovy a beze změny. Aniž se liší od Jeho bytnosti. Ideje Boží jsou bytností Boží samou, pokud může býti ve věcech konečných neukončitelně napodobena; bytnost Boží pokud jest sama o sobě, a bytnost Boží pokud může býti věcmi konečnými napodobena, neliší se mezi sebou věcně; v Bohu jest jedna idea a touto ideou jest Bůh sám, jelikož Jemu přísluší absolutní jednoduchost. Ale

od věcí, jež Bůh podle Svých idejí praktických vědom, svoboden a mocen stvořil, liší se Bůh věčně: Bůh není těmi věcmi a ty věci nejsou Bohem. Bůh jest sice věcí stvořených stvořitelem, zachovatelem, spolupůsobitelem a ředitelem; než dal jim také tu schopnost, aby samy sebe zachovaly, samy byly činnými jako druhotní, pravé příčiny, by samy ku cíli se braly. A k těmto věcem náleží také člověk. Člověk si tvoří ideje v počtu omezeném, v čase, ne beze změny svými mohutnostmi, od bytnosti věčně rozdílnými a pomocí věcí, jež jsou smyslům jeho přístupny; tyto ideje jsou případy jeho bytnosti, nejsou jeho bytností samou.

Kterak vzniká ve člověku idea praktická, aby podle ní, jako podle vzoru, povstalo dílo umělecké, tedy idea umělecká? Počátkem jest idea spekulativná, abstraktní, kterou fantasie řízena jsouc rozumem a poslušna jsouc vůle, činí konkrétní, jedinečnou. Idea tedy praktická vzniká postupem, jenž jest opačný postupu, kterým vzniká idea spekulativná. Zevnější technikou vtělí se idea praktická v dílo umělecké, jež o ní svědectví dává, tak že kdo dílo pozoruje, je-li spekulativně dostatečně vzdělán, tu ideu praktickou poznává a na ní zalíbení má.

Tomuto idealismu konkrétnímu se protiví idealismus abstraktní, zaměňující abstraktní pojem za ideu konkrétní, jenž nesmíruje ideu se skutečností, jelikož ona trvá ve své obecnosti, tato však jest jedinečnou. Věci přírodní anebo díla umělecká nejsou nikterak uskutečněním ideje, nýbrž obsahují to, čeho idea postrádá, určitost jedinečnou. Proto jest idealismus abstraktní, jemuž jsou oddáni pantheisté, nepravdiv. Pantheista Schelling si pomáhá jednak tím, že mluví o vymyšleném skaleném zdání smyslovém, jednak tím, že oddělení jedinečného od obecného přenáší do transcendentní říše idejí anebo pra-ideje; pra-ideu nazývá Bohem, avšak nemyslí Boha osobního, nemluví o něm dosti jasně. Pravá krása nalézá prý se za skutečností, která sama jest prý toliko nedokonalou odlikou krásy pravé. Později však opakem shleďával krásu toliko ve skutečném omezení ideje absolutní. V tomto případě se zbožňuje krásný předmět, ve kterém absolutní, božství se vtěluje, tak že Schelling skutečně nazývá díla umělecká »bohy«, kdežto v prvém případě skutečná krása se pokládá za zdání. Oba případy sobě odporující musí pokládati za nepravdivé ten, kdo má zdravý rozum a nechce jeho býti zbaven. K takovým koncům přichází abstraktní idealismus Schellinga a jiných pantheistů aesthetiků.

Krása v umění krásném.

Umění krásné má hlavně a především sobě uloženo, patřičně vtisknouti pravdivou a vnitřně dobrou ideu uměleckou formě smyslům přístupné a jim lahodné, a tak tvořiti dílo krásné, t. j. k tomu způsobilé, aby svou vnitřnou dobrotou, rozumem skrze smysly lahodně dojaté jasně poznanou a vlastní láskou milovanou, zjednálo člověku povahy duchově smyslné rozkoš duchovou. Umělec člověk tvoří dílo, své povaze duchově smyslné podobné a předkládá je člověku, jenž jsa taktéž povahy duchově smyslné dojat býti nemůže, leč dílem duchově smyslným. Obsah, kterým jest idea umělecká, a forma, které jest tato idea vtištěna, musí společně a svorně ku kráse díla uměleckého přispívati.

Má-li býti dílo umělecké skutečně krásné, nesmí umění holdovati materialismu, pantheismu, atheistickému humanismu, názorům nepravdivým a vnitřně špatným, nesmí býti zbožňováno, jelikož nad tím trůní Bůh, jaký jest hlásán filosofií křesťanskou a náboženstvím katolickým, jelikož jest podrobena řádu fyzickému, morálnímu a náboženskému, nesmí býti hříčkou slepé, rozumem neřízené fantasie a citu jalového; ale musí býti spravováno zdravým rozumem, ve filosofii křesťanské přirozeně a ve víře katolické nadpřirozeně osvíceným.

Než krása nabývá v umění krásném rozličných tvarů, o kterých nyní promluvíme.

Různé tvary krásy v umění krásném.

1. *Vznešeným* jest předmět, je-li k tomu způsobilým, aby v duchu konečném probudil mimovolné, byť i temné tušení moci a velebnosti ducha nekonečného. Za příklad slouží výbuch Etny, mučednictví sv. Štěpána. Zjev vznešený dojíma ducha rozumného úctou a radostí. Krásu vznešenou shledáváme 1. ve zdařilém líčení vlastností neb činů Božích, jakého se dočítáme v celém Písmě sv., Klopstockově *Messiadě*, Miltonově *ztraceném ráji*. 2. ve zjevech, jež vynikají ethickou cenou neobyčejně velikou a poukazují k Bohu, původci řádu ethického, a jimiž oplývají v církvi Kristově životy svatých a jiných. Také u pohanů se setkáváme se zjevy vznešenými: Jeden ze sedmi mudrců hlásal ethické pravidlo: *sustine et abstine, anechu kai apechu*; Horác píše: *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*. Než co jsou pohané proti křesťanům? 3. Ve velkolepých stopách působení Božího ve světě viditelném. Vznešené zjevy jsou: moře, zvláště rozbouřené, nebe hvězdami poseté, vodopád Niagara, orkán, lavina, zemětřesení, smrt, dějiny lidské, zvláště církevní. Při po-

žívání krásy vznešené převládá někdy úcta a podiv, radost ustupuje.

Odtud patrně, že vznešenost nelze přivlastnit činem a povahám morálně špatným, zoufalosti, sebevraždě, vzpouře proti Bohu a jiným ohromným zločinům. Neprávem přivlastňují Schiller, Vischer a jiní.

2. Ku vznešenosti náleží *tragičnost*, jako k rodu druh. V neštěstí, velkém soužení osvědčuje se více než kdy jindy etická velikost, morální síla ducha lidského, zvláště když člověk dobrovolnou obětí dává na jevo, že ničeho se nebojí tak, jako hříchu, jako nevěry k Božským zákonům. Tragičnost se jeví také tehdy, když zlosyn se jeví spravedlivě stíhán trestající rukou spravedlivosti Boží. Jako vznešenost, jest i tragičnost trojiho způsobu.

3. *Něžnost* má se ku kráse jako druh k rodu. Přídavek, jenž činí krásu něžnosti, záleží v tom, že předmět krásný jest způsobilý, aby ukájel jednu nebo více nám vrozených náklonností povahy duchově socialní, jež v nás probouzejí touhu po cti, vážnosti, lásce, přednosti před jinými, požívání důvěry. Nejprve a ve smyslu vlastním ukájejí v nás takové náklonnosti osoby svou veselostí obavy prostou a tichou, libezným úsměvem, nelíčenou pokorou, skromností, vlastní ceny nevědomou, chováním, ve kterém se jeví srdce čisté, upřímné, nesobecké, blahovolné, nevinností bezbrannou, od nás ochrany a pomoci očekávající, zármutkem, naši soustrast, útěchu a pomoc vyžadujícím. Personifikující mluvíme symbolicky o něžnosti zvířat, rostlin, zjevů neorganické přírody. Předmět něžný, pokud jest obecně krásný, působí nám rozkoš, vyplývající z lásky vlastní, pokud jest něžný, rozkoš, vyplývající z lásky nevlastní, sobecké, tedy rozkoš dvojí; proto dojíímá srdce naše dvojím kouzlem.

4. *Půvabné* okouzlují mocnými přednostmi smyslně duchovými a obrací k nim svoji pozornost tak, že mysl naši rozněcuje, srdce naše si naklání, k radosti a lásce nás vybízí. Půvabnému přivlastňujeme mocný účinek smyslný, jelikož jeho přednosti nás mocněji dojíímají svým zjevem smyslným; kterýžto účinek závisí také na osobní náladě toho, jenž půvabné pozoruje. Jelikož půvabné může působiti svůdně, musí umělec býti opatrný, aby půvabnému udělil pravou krásu, ne toliko škrabošku krásnou, aby účinek byl estetický. Ten však, kdo půvabné pozoruje, musí s čistou myslí půvaby přijímati, aby sám sebe nesváděl k dojmům nečistým.

5. *Naivnost*, ovoce nápadné přirozenosti, jeví se u člověka, jenž jest správným citem nadán, umělostí a přetvářkou, nuceností a ješitností není pokazen. Vyznamenává se nelíčeností a srdečností v myšlení, mluvení a jednání, která s přirozeností lidskou se shoduje a které se protíví, co jest libovolné, anebo zevně naučené. Vládne myšlením, výrazem, citem, mravem, chováním a jednáním. Pokračující zjemňování života a vzdělanosti nepřeje

naivnosti. Než přílišná zjemnělost a pachtění se po novotách probouzí opět zalíbení na přednostech života prostého, nevinného a spokojeného, na naivnosti. Prostosrdečnost, otevřenost a dobromyslnost naivní se nám líbí, ne proto, že odporuje obvyklému, příliš zjemnělému způsobu, ale proto, že jest v právu, tento však způsob v nepravu, že vychází z nitra nezkaženého. Neboť zalíbení na naivnosti jest podmíněno morální povahou osoby naivní celou, ačkoli naivnost se jeví často jenom některými rysy; z těchto rysů soudíme na jiné dobré vlastnosti a odpouštíme chybičky méně důležité, jichž příčinou jest přirozená samoláska.

6. *Důstojnost* odporuje se naší pozornosti, daleka jsouc pýchy a hrdosti; na vyšším stupni jest výsost a majestátnost. Důstojnost, druh vznešenosti, sluší osobě vysoce postavené, důležitému úřadu zastávající. Předpokládá vnitřnou cenu osoby, jež zevně se prokazuje měrou značnou, a vyžaduje vážný klid, ale ne ztrnulost, v řeči a v chůzi, v jednání a chování všelikého druhu, jakož i pevný, šlechetný, sebevědomý důsledný charakter. Jest prosta malichernosti, nedbalosti, ukvapenosti a sprostě obyčejnosti.

7. *Slavnostní* jest podmíněno důstojným a jeví se v postupu důstojného konu nebo zjevu. Nálada slavnosti jest jaksi nedělní, sváteční; co jest všední a hlučné, musí ustoupiti.

8. *Skvostné* jest opatřeno ozdobou, která krásu předmětu cenného zvyšuje a naši pozornost poutá svou vzácností, pestrostí a jasností. Než nesmí tato ozdoba náležeti předmětu, jenž jest ji nehoden; nesmí jeho nicotu zakrývati. Skvostnosti dodává předmětu zvláště lesk světla a mihání.

9. *Dojemné* působí na mysl a srdce tak mocně a tak hlučce, že ze soustrasti anebo z vroucí lásky oči slze roní a srdce bolesti se svírá. I objektivně i subjektivně jest dojemné povahy mravní; jenom člověk probouzí soustrasť, jenom člověk cítí soustrasť. Ve mnohých případech jest předmětem dojemnosti nezasloužené utrpení osoby milované; ale také vroucí láska, které se nám dostává, dojíká nás. Dojemnost jest nálada mysli, které jenom překáží činnost rozumu a fantasie a která chce opanovati celé srdce. Rozebíráme-li předmět úvahou a vtipem, vysvětlujeme-li a líčíme-li jej, mizí dojemnost, jelikož záleží v tichém, vnitřném pohnutí srdce, které propukne slzami, o kterých často nevíme, jsou-li trpký zármutkem libým či sladký láskou něžnou. Slzy dojemnosti působí vždy blaže, nezřídka i blaženě, jelikož jejich pramenem jest srdečné zalíbení na předmětu lásky hodném, láska a vědomí o tom, že jsme milováni. Ovšem nesmí dojemnost překročiti mezí a státi se plačtivostí; předmět dojemnosti musí býti důstojný, člověka hodný.

10. *Pathetická* přísluší krásnému předmětu duchově smyslnému, jenž hluboko do srdce vniká, jako dojemnost. Kdežto však dojemnost podržuje přijatý dojem v srdci, až jemu slzy zjednají první projev, nutká pathos k důrazné sdílnosti. Při pathosu musí ovšem, má-li pravá krása na jevo vyjít, kromě utrpení býti vy-

jádrěna také velikost duše, s utrpením bojující. Při falešném pathosu se představuje patheticky předmět bezvýznamný, anebo postrádá představení pravého citu anebo trpí chorobnou přepjatostí citu.

11. *Novost, řídkost a podivu hodnost* pravdy dodává zvláštní vnady dílu uměleckému. Proč a pokud musí býti dílo umělecké pravdivo, slyšeli jsme ve krasovědě a ještě uslyšíme v aesthetice. Poznáním pravdy ukáji se naše vrozená touha po poznání; kteréžto ukojení se jeví rozkoší, radostí. Této rozkoše si nevšímáme, nepředstavuje li se nám pravda, vynikající důležitostí, jasností, názorností. Ve příčině aesthetické vynikají pravdy praktické nad theoretické, jelikož mysl více rozněcuje a řídíce život morální, větší rozkoš připravují. Posléze zvyšuje novost, řídkost a podivu hodnost pravdy naši rozkoš, jak z přirozenosti lidské patrně vysvítá.

12. Mezi předměty aesthetického zalíbení se počítá *směšnost a komičnost*, kterážto slova mají brzy význam stejný, brzy různý.

Podle slovního výměru jest směšnou ona věc, která v nás jistý cit probouzí, který se projevuje smíchem. Věcně zove se směšnost jistá chybnost a ohyzdnost, která sice ruší zákona rozumového, ale nepůsobí bolesti, strachu, ošklivosti. Rozkoš, směšnost vznikající, jest vegetativná. Rozumové poznání poruchy zákona rozumového jest přirozeně provázeno příslušnými představami smyslnými, jež příznivě a příjemně dojmají nervstvo vegetativné, kterýžto dojem se jeví smíchem. Tato rozkoš vegetativná přivádí naši mysl do veselé nálady.

Komické jest ve smysle širším totéž, co směšné. Komickou ve smysle užším, pravém jest chybnost, ohyzdnost, převrácenost lidská, zákonu rozumovému odporná, která nejsou ani pro cit lhostejna ani neškodná posměchu a opovržení našemu se vydává. K tomu jest právem komika povolána. Ale neprávem se opovazuje směšným činiti, co vyniká ethickou cenou, pravou krásou, vznešeností a velikostí; tu se stává komika ohyzdností a nemravností. A takový přehmat komiky chtějí někteří aesthetikové, na př. Ficker, Vischer, zastávat, vědecky odůvodňovati, krásným nazývati.

Ostatně přílišné zalíbení na směšnosti a komičnosti nesvědčí o hloubce ducha a šlechetnosti srdce a není prostředkem ku vzdělání charakteru.

Příčiny smyslně duchového účinku krásy umělecké.

Jelikož máme na zřeteli aesthetiku obecnou, vyšetříme příčiny toliko obecné.

1. První příčinou smyslně duchového účinku krásy jest *příjemnost* t. j. smyslná záliba, která se jeví smyslnou vnadou.

a rozkoší. Na ní však umění nepřestává, nýbrž podrobuje ji vyššímu účelu a užívá ji ku vyjádření a doporučení duchové stránky díla uměleckého. Příjemnost přísluší předmětům smyslu vnitřního anebo dvou vyšších smyslů zevnějších: zraku a sluchu; k těmto smyslům může býti přibrán hmat, který by pěknou postavu těles zkoušel anebo napodobil. Co jest příjemné, stává se krásným skrze rozum, jenž smysly pouta, aby děle a důkladněji předměty zkoumaly, jenž je chrání před smyslnou žádostí po předmětech; tak připravuji smyslové poznání předmětů duchové, jež se děje rozumem, a aesthetické požívání předmětů duchové, jež se děje vůlí. Než mírně musí býti v umění upotřebena smyslná příjemnost. Neboť špatné jest dílo umělecké, ve kterém nic nezbyvá, odmyslíme-li to, co dráždí smysly. Smyslná příjemnost je toliko prostředkem ku znázornění a doporučení toho, co smyslu jest nepřístupno; za tou příčinou musí souviseti s duchovým obsahem. Posléze musí se umělec varovati, aby vnady smyslné nedráždily, nesváděly přirozenost lidskou ku hříchu.

2. Druhou příčinou jest *sympathičnost* díla uměleckého s pozorujícím je, která záleží v tom, že se dílo pozorujícímu zamlouvá, že jest jemu podobno, příbuzno, že v něm probouzí nálady jemu obvyklé. Sympathičnost jest povahy převážně, ale ne výhradně smyslné a působí, že se dílo přirozeně, bezděčně přivine k duši pozorujícího těsně a neodolatelně. Důvodem jejím nejbližším jest podobnost anebo obapolné doplnění přednosti, vzdalým samoláskou pozorujícího. Odtud plyne zásada aesthetická: Krása a láska ku kráse se měří obyčejně podobností k pozorujícímu, t. j. velká podobnost pravých předností mezi předmětem pozorovaným a pozorujícím působí v pozorujícím velikou náklonnost ku předmětu a určuje jeho soud o kráse. Člověku je tedy krásným to, co jej baví přednostmi duchově smyslnými, vnitřnou dokonalostí a zevnějším půvabem. Neboť on sám jest podle těla a duše korunou tvorstva; co jemu se podobá, toho si váží, tomu se diví, to miluje. Proto co jest smyslně příjemno, jest částí oné krásy, které má skutečně požívatí jako krásy. Taktéž žádá člověk, aby krása odpovídala zákonům a přednostem jeho ducha. Pravda, mravnost, svoboda, síla, jednoduchost, plnost, pravidelnost, účelnost, pořádek, symetrie, harmonie, jednota ve množství různých částí, život, působení živé síly, pevnost, trvalost, světlo a jasnost jsou vlastnosti, ku kterým člověk přihlíží soudě o kráse.

3. Třetí příčinou jest *viditelná forma a její poměry*. Forma jest povahy hrubě smyslné měrou menší než vnada smyslné příjemnosti a snadno se stává aesthetickou. Pokud jest povahy smyslné udílí dílu uměleckému něco příjemnosti; než mnoho této vnady nemá sama pro sebe potřebí. Ceny se jí dostává od ducha, jenž se musí v ní jeviti. Proto se nám forma nelíbí, nepoznáváme-li z ní princip, který ji tvoří. Nestáčí toliko věděti, že takový princip jest; tento princip musí se jeviti, musí se přizpůsob-

biti pozorujícím, má-li na něj aestheticky působiti. Nesmí ovšem přiměřeně světlo scházeti, má-li forma snadno a určitě býti pochopena. Smyslné zalíbení na pouhé formě záleží na přirozené a příjemné činnosti smyslů, formu po částech chápajících, a na účastenství, jaké mají smyslové na zalíbení duchovém; forma zaměstnává smysl a ducha, tak že zalíbení přechází z ducha na smysl.

Duchový princip, kterým se tvoří forma viditelná, jest pravidelnost; neboť duch rozumný vtiskuje vždy svému dílu pečť vědomého úmyslu, an tvoří podle jistého záměru. Na nejnižším stupni jest duch lidský pilen jednoduchosti; na vyšším stupni přihlíží k rovnosti částí. Větší aesthetickou cenu má symmetrie, ve které se spojují rovnost a protiva. Při rozmanitosti se vyskytují nové poměry, jež vládnou pravidelnou růzností; celek se rozdělí na více částí rovných nebo nerovných podle jistého zákona; pravidelnost jest rušena k vůli rozmanitosti odchylkou aestheticky cennou. Zvláště panuje v přírodě a umění zhusta zákon zlatého řezu, jenž jest vyjádřen formulí. Posléze musí při rozmanitosti býti šetřeno uspořádanosti a jednoty.

Pomazané místo zní: $(a - \ae) : \ae = \ae : a$ anebo $\ae^2 + a \ae = a^2$.

Tato však pravidelnost není toliko zevně dílu vtisknuta, jest spíše projevem vnitřní dokonalosti. Princip, který tvoří formu, vybavuje pravidelný zjev jaksi z nitra, jak žádá idea věci. Idea je tedy ve zjevu také dána; jest poznatelnou duchu pozorujícím, který ji ze zjevu takofka vyčte, ale také smyslu a fantasii. Jež duchu slouží zjev bedlivě znamenají, skryté záhyby jeho prozkoumávají rozumem jsouce vedeny a na radosti ducha pozorujícího účastenství mají.

Protiva krásy v umění.

Co jest nekrásné, zvláště co jest charakteristické, ano i ohyzdné druzí se obyčejně a často s prospěchem k tomu, co jest krásno. Neboť umění vytváří dílo, s více částí sestávající, jež spojuje přechody, co do krásy lhostejnými; má také ještě jiné účely, než představení toho, co jest krásno; bývá rušeno nahodilými okolnostmi. Ano i musí do díla vložit, co není krásno, k vůli změně, kontrastu a charakteristice; což hodláme nyní dokázati.

K vůli změně. Nemohou naše mohutnosti smyslné a nadsmyslné se zabývatí stále týmiž předměty, nemají-li mohutnosti ochabnouti a předměty pozbyti své vnady; proto musí býti změna. Dále mohutnosti samy vyžadují, aby byly cvičeny všestranně. Také uvažme, že člověku prospívá, aby svých sil zkoušel na předmětech různých. Posléze mají rozmanitost se těšiti z plného půvabu, musí býti v rozličných dojmech souvislost a pokrok. Z těchto příčin jest záhodno, aby krásné se střídalo s nekrásným.

K vůli kontrastu. Kontrasty vedle sebe položené více vynikají. Čím kvalitativně nepodobnější jsou věci kvantitativně stejné a čím kvantitativně nesterjnější jsou věci kvalitativně podobné, tím více mezi sebou kontrastují. Cena kontrastu záleží v tom, že dokonale překonává jednotejnost a jednotvárnost unavující a odpornou, že mohutnosti duševní pobádá ku dvojnásobné činnosti a věci samé větší váhy udílí. Kontrast nevyžaduje sice vždycky, aby nekrásné bylo přimíseno; než přece často nekrásné položené vedle krásného zvyšuje cenu krásného. Aby kontrast měl cenu aesthetickou, musí jej umělec přirozeně a rozumně položit, jemu aesthetický význam udělit, jej patřičně provést, jej uspokojivě rozuzlit.

K vůli charakteristice. Charakteristické jest, čím nějakou věc rozeznáváme od jiných podle rodu, druhu, individuality, co jest jasně pochopitelné a makavé, co podstatně určuje obsah věci, co věc před oči stavi. Charakteristická krása jest spíše realistická, než idealní. Představováním krásy charakteristické může umělec ukázati svůj talent, své nadání pozorovací, svou dovednost uměleckou; proto není umělce, jenž by se zpěchoval v době příhodné vyhotoviti dílo charakteristické, zvláště nové, překvapující, napínající, zábavné. Dale tvoří umění díla individualná, konkrétní; než charakteristické jest konkrétní, a lidé rádi konkrétní díla pozorují. Proto nemůže umění charakterističnosti postrádati. Než charakteristické, jsouc realistické, chová vedle krásného také nekrásné. Proto se vyskytuje v umění také nekrásné. Než záliba na charakteristickém nesmí býti přílišná, to jest taková, aby charakteristické bylo samo o sobě pokládáno za krásné a s krásným totožněno. Neboť kdyby charakteristické se krylo s krásným, musilo by všecko skutečné, jež se s charakteristickým kryje, beze všeho býti předmětem umělecké tvorby; tu by obsah byl pro dílo umělecké lhostejný, jenom když by byl charakteristickým. Než ne všecko, co jest charakteristické, jest hodno zalíbení aesthetického, byť i bylo nové, sebe věrněji skutečnosti odpovídající, pravdivé. Co jest aesthetické, povznáší nás nad skutečnost do říše idejí. Proto jest charakteristické podkladem, na kterém umělec dílo krásné buduje, není však tímto dílem samým. Charakteristické, jež jest samo sebou realistické, musí býti povzneseno do říše idejí, aby se stalo krásným.

Účel umění krásného. Samoučelnost. Zásady kritiky díla krásného.

Umění má-li býti krásné, musí každý svůj předmět podrobiti požadavkům krásy a jej tak upravit, aby budil v pozorujícím zalíbení smyslně duchové; toť jest mu hlavně a přede vším uloženo. Proto jest povinností umění krásného udělití svému

dílu značnou cenu, dobrotu vnitřnou, jelikož bez vnitřné ceny, dobroty nemůže býti krása, kterou má býti dílo proniknuto a o které má zevně svědčiti. A také skutečně hledáme v díle, jež chce býti za krásné považováno, značný obsah duchový, ideu. Kdežto umění řemeslné krášlí své dílo zevně nemajíc krásu hlavně a přede vším na zřeteli, má umění krásné krásu hlavně a především na zřeteli, proniká své dílo krásou a povznáší se k duchové výši vědy; umění a věda patří k sobě, jelikož obě uspokojují duchové potřeby lidské bezprostředně, toliko prostředně se dotýkajíce obyčejných potřeb života zevnějšího.

Odtud plyne, že jest účelem krásného umění důstojně představit krásu a vzbuditi v pozorujícím aesthetickou rozkoš, smyslně duchovou. Tento účel, který přísluší jak dílu uměleckému, tak i umělci, jest nejbližší bezprostředný, vnitřný; umělec k němu směřuje, jako umělec, pokud jest umělcem, nemaje na zřeteli užitek, který by z díla jeho plynul. V této příčině můžeme říci, že jest bez relace, vztahu k něčemu, co jest mimo umění.

Než kromě účelu nejbližšího, bezprostředního, vnitřního, může míti dílo umělecké a umělec také účely jiné, vzdálenější, prostředné, zevnější, které by ovšem účelu nejbližšímu, bezprostřednému, vnitřnému nepřekážely. Obojí účely jsou pospolu možny a jsou v životě lidském uznávány. A také jsou v umění krásném skutečny, jelikož jest umělec netoliko umělcem, ale také člověkem; jako člověk má a míti musí umělec účely vzdálenější, prostředné, zevnější. Umělec, který nepřestává býti, když dílo tvoří, člověkem rozumným a svobodnou vůli majícím, jest jako člověk podroben zákonu morálnímu, má povinnosti k Bohu, sobě a bližnímu a proto má míti účelem vzdálenějším, prostředným, zevnějším slávu Boží, své vlastní blaho a blaho bližního, ovšem blaho pravé, člověku jako člověku příslušné. Tento účel vyžaduje, aby krásné umění člověka ideálně, t. j. duchově čili theoreticky, morálně a nábožensky vzdělávalo, zdokonalovalo, povznášelo. Tento účel vyplývá z definice krásy; krásné jest sice virtualně rozdílné od pravdivého a dobrého, ale vecně není. Proto souvisí krásné umění s pravdou a dobrotou a působí na rozum a svobodnou vůli pozorujícího. A netoliko nemusí tento zevnější účel umění překážeti a škoditi účelu vnitřnému, ale také může jemu prospívati, ano i prospíval a prospívá, jak uslyšíme.

Tomuto názoru o dvojím účelu umění odporují zastanci naprosté samoučelnosti, naprosté svobody, nezávislosti na zevnějším vztahu, suverenity umění, zamítající vztah umění ku mravnosti a náboženství, ale připouštějící jiné vztahy, na př. touhu po slávě, výživě. Volají takto: Umění jest úplně svobodné, není ničím vázáno; umělec nemá míti ničeho na zřeteli, leč krásu; krásné umění jest samo sobě účelem; kdo krásného umění užívá za jiným účelem, překáží volnému vzletu; umělecké dílo nemá

býti prostředkem k dosažení účelu, jelikož samo k sobě směřuje; umělci přísluší svoboda bezohledná, jež se neohlíží po objektivné pravdě, mravnosti a náboženství, jež si dělá pravdu, mravnost a náboženství sama, byf i objektivně to bylo lži, nemravnosti a bezbožnosti; pouta účelnosti vrhají na umělce jho nedůstojné, otrocké. Soudíme-li podle liberálů, kteří neomezenou svobodu přivlastňují krásnému umění, nezávislost na pravdě, mravnosti a náboženství, má již pravdu, mravnost a náboženství, kdo má krásné umění; ten nepotřebuje ještě zvláštní pravdy, zvláštní mravnosti a zvláštního náboženství, jako ten potřebuje, kdo nemá nebo nepoživá krásného umění.

Názor o samoučelnosti krásného umění jest nepravdiv.

Neboť 1. liberální aesthetikové, ku kterým patří na př. Ficker, Vischer a liberální umělci, ku kterým patří na př. Göthe, Schiller, odporují svým názorem o samoučelnosti krásného umění, který vznikl Lessingem a Kantem, veškeré minulosti, jež přivlastňuje krásnému umění také účel zevnější: vzdělávati lidstvo pravdou, mravností a náboženstvím. Horác potvrzuje všeobecné mínění svých souvěkovců, že národové doby předhistorické ctili v básnictví a hudbě nebeské mohutnosti, jež bohové umělcům udělili, aby jimi krotili nevázanost a divokou sílu kmenů, kteří téměř jako zvířata žili, a je proměnili v lidi, že od první doby, kdy krásná umění se objevila, jim byl ukládán účel, založiti a pěstovati život náboženský, mravně vzdělávati a ušlechťovati lidstvo. Tento názor se nezměnil. Také doba historická, zvláště klasická pokládala za úkol krásných umění pěstovati náboženství a mravnost a tak pečovati o blaho lidstva. Abych uvedl příklady, zákonodárce Lykurg povolal do Sparty Thaletu, básníka a hudebníka, aby písněmi a melodiemi vštěpoval poslušnost, svornost, skromnost, mírnost. Pythagoras pokládal hudbu za prostředek ku velevení bohů, ku čistění duše, k upokojení a mírnění citů, k uzdravení tělesnému. Timaios Lokrský píše: Umění musické a jeho vůdkyně, filosofie mají podle nařízení božího a lidského za účel působiti prospěšně na vnitřný život lidský. Plato píše: Bohové nám nedali umění musické, abychom se kochali ve smyslné rozkoši, ale abychom harmonicky upravili své pudy a city, abychom svému citu vnitřnému zjednali harmonický souzvuk a krásu, kterých často postrádáme. Aristoteles píše: Účely umění musického jsou rozličné: slouží ku vzdělání mládeže, ku čistění duše, k zábavě, k občerstvení; tragedii ukládá také účel zevnější: čistiti city, t. j. mravně šlechtiti. V Aristofanově komedii Žáby kárá Aischyles Euripida, že svými tragiemi pokazil mravy svých krajanů, a Euripides uznává, že je měl šlechtiti. Řečník Lykurgos praví: Homera považovali naši otcové za básníka tak šlechtetného, že zákonem poroučeli, aby jeho básně byly zpívány vždy po pěti letech při slavnostech Panathenajských. A to právem. Neboť zákony nemohou vyučovati, mohou toliko přikazovati, co se má činiti; ale básníci působí na srdce lidská mocným vlivem. Po-

dobně smýšleli Římané, když kvetla jejich literatura, jak dokazuje Horác, jenž na př. nazývá básníky chrámovými strážci ctnosti, jenž líčí, kterak básník učí dívky zbožnosti a ctnosti. Že aesthetikové a básníci, vedeni filosofií křesťanskou a náboženstvím křesťanským, samoučelnosti krásného umění neholdují až po tu chvíli, netřeba blíže dokazovati, je to dobře známo. Uvedeme toliko Leibnitze, jenž zemřel krátce před vznikem názoru o samoučelnosti: Proč čteme nebo slyšíme výklad historických událostí, ne-li, abychom obraz jejich do svého ducha přijali a jej podrželi? Než obrazy takto získané netoliko brzy vymizí, ale také nevymizí-li, pozbývají zřetelnosti a jasnosti. Proto musíme malířství a sochařství pokládati za velmi vzácný dar Boží. Neboť nám zjeďnávají obrazy trvalé, ve kterých netoliko krása se představuje, ale také zjevy se líčí určitě a živě; a pozorující tyto obrazy, obnovujeme ve své duši vnitřné obrazy a vtiskujeme je hlouběji do duše, jako pečeť do vosku. Jestliže však výtvořy umělecké mají tak prospěšné účinky, ve kterém jiném oboru máme více potřeby těchto umění užívati, než v onom, jehož obrazy mají co nejvíce a co nejtrvaleji utkvíti v duši naší, v oboru, ve kterém se jedná o pěstování života náboženského a o velebení Boží? Vždyť přece, jak jsem již dříve dokázal, vychází na jevo cena a praktický význam každého umění a každé vědy tím, že slouží ku velebení Pána Boha.

2. Vznik sám svědčí o nepravdě názoru o samoučelnosti krásného umění. Názor ten vyskytuje se jasně nejprve u Lessinga v Laokoonu a u Kanta ve spise Kritik der aesthetischen Urteilkraft tehdy, když protestantismus se subjektivismem čirým podkopal netoliko náboženství, ale také filosofií a aesthetiku. Čirý subjektivismus, protestantismem zavedený jest hrotem pravdy, mravnosti a náboženství; není v těchto třech oborech nic objektivního. A jelikož aesthetika souvisí s těmito třemi obory, musí jejich subjektivismem škodu vzíti, musí sama se státi číře subjektivistickou, musí dospěti k názoru samoučelnosti krásného umění. Takový vznik toho názoru nesevědčí o jeho pravdě.

3. Zásadu o samoučelnosti krásného umění zavrhuji sami nepřátelé filosofie křesťanské a náboženství křesťanského. Tak praví De Lamennais: L'art pour l'art est une absurdité, to jest tvrditi, že umění jest samo sobě účelem, jest nesmysl. Proudhon: L'art pour l'art, comme on l'a nommé, n'ayant pas en soi sa légitimité, ne reposant sur rien, n'est rien. t. j. umění k vůli umění, jak se ta zásada vyjadřuje, nic neznamená, jelikož nemá sama v sobě své oprávněnosti, jelikož nespočívá na žádném důvodu.

4. Tuto zásadu o samoučelnosti zavrhuji obzvláště a rozhodně aesthetikové a umělci, kteří lnou ke zdravému rozumu, filosofií křesťanskou a vírou katolickou ozářenému. Abych příkladu užil, jmenuji: Reichensperger, Rio, Führich, N. T. Gal-

lucci, Jungmann S. J., Gietmann S. J., Sörensen S. J., Hübsch, Weber (Dreizehnlinden), Schlegel, J. Fr. Overbeck. Achtermann, F. L. Stolberg atd. Názor jejich, který přihlíží v umění ku pravdě, mravnosti a náboženství, jest rozumný, nezvratný, ideální, prospěšný, důstojný.

5. Je-li pravda, co říkají stoupenci samoučelnosti, že umělec, který má zření k vyšším cílům a pracuje podle určitých účelů, dokazuje svou morální nehodnost a svou aesthetickou neschopnost, že pouto účelnosti podstatu krásného umění dusí a potlačuje: objevily se zajisté smutné stopy této nehodnosti a neschopnosti, tohoto dusení a potlačování v oboru krásných umění a jejich výkonů, kdykoli nějaká doba byla tak nešťastnou, že neznala moudrosti 18. a 19. stol. o samoučelnosti. Než historie umění nás učí, že neznalost názoru o samoučelnosti vytvořila díla krásná, kterým se divíme posud, na př. parthenon a propyleje Athenské, chrám eleusinský, Zeus olympický, Pallas Athena Pheidiova, Iliada, Odyssea, zpěvy Pindarovy, tragedie Aischylovy, Sofoklovy, řeči Demosthenovy, vážné nápěvy dorické hudby; žalmy, kniha Jobova, proroctví Isajášova, žalozpěvy Jeremiášovy, Divina Commedia, Parcival, Titurel, Stabat Mater, Dies irae, hymny sv. Ambrože a sv. Tomáše Akv., nápěvy sv. Řehoře Vel., skladby Palestrinovy, obrazy Giottovy, Angelikovy, Overbeckovy, Steinleyovy, Veithovy, Führichovy, práce Orcagnovy, Achtermannovy, dramata Calderonova, řeči výtečných kazatelů křesťanských, chrámy křesťanské různého slohu, krásou a velebností vynikající atd.

6. Názor o samoučelnosti krásného umění spočívá na důvodech, jež jsou vzaty z protikřesťanské filosofie a z nepřátelství proti náboženství křesťanskému, jakož i z posuzování zkušenosti a dějin lidských. Je-li pravda, mravnost a náboženství povahy číře subjektivistické, proč by se jimi aesthetic a umělec vázal? Avšak filosofie křesťanská, aristotelicko-thomistická jest jediná pravdivá, filosofie pak protikřesťanská jest nepravdivá; náboženství křesťanské jest pravdivé, nepřátelství pak proti němu nespravedlivé a mravně zlé; zkušenost a dějiny lidské mluví proti samoučelnosti a jsou od stoupenců samoučelnosti falešně posuzovány. Proto jsou jejich důvody nepravdivy. Zvláště však uvažme tyto jejich důvody. Umělec prý jest poslušen, tvoře dílo umělecky krásné, vnitřné nutnosti, neodolatelného pudu své přirozenosti a pracuje nevědom a instinktem pobádán. Tento důvod jest prapodivný. Neboť včela, mravenec, bobr jsou poslušni, tvořící díla, vnitřné nutnosti, neodolatelného pudu své přirozenosti, pracují nevědomi, instinktem pobádáni. Kdo pak bude se domnívati, že Homer a Pheidias, Dante a Achtermann svá díla vytvořili tak, jako tato zvířata? Dalším důvodem jest jim toto: Pouto účelu ničí svobodu a hru, podstatu krásného umění. Tento důvod jest opět prapodivný. Neboť tvoření díla umělecky krásného není hrou,

aie vážnou prací. Svobodu pak umělcovu může ničiti toliko ten účel, kterého dosíci nelze výkonem značné ceny aesthetické; účel však, který souvisí s pravdou, mravností a náboženstvím, nemusí ničiti svobodu umělcovu, jelikož každý člověk, také umělec jest stvořen a uschnpěn pro pravdu, mravnost a náboženství. Posléze nazývá Schiller, aby samoučelnost uhájil, tragedii, které se přivlastňuje zevnější účel, čistění citů, uměním, které není zcela svobodným. Také vyšší výmluvnosti a architektuře, jimž nikdo nemůže upříti účel zevnější, nepřivlastňují Ficker a Krug název krásného umění a nazývají je relativně krásnými, napolo svobodnými. Toto nakládání s tragedií, vyšší výmluvností a architekturou jest libovolné, jelikož tato tři umění jsou stoupencům samoučelnosti nepohodlná. Zákonům aesthetickým může tragedie, vyšší výmluvnost, architektura právě tak, jako malířství, lyrika, skulptura, vyhověti, ovšem každé umění svým; tu musíme každé umění nazvati relativně krásným, t. j. vztažně k zákonům. A co má znamenati rozdíl mezi svobodou plnou a poloviční? Básník tragický právě tak se cítí svobodným, jako básník lyrický atd. Proti mechanickým uměním mluví se o svobodných, ku kterým náležejí umění krásná, také umění tragické, vyšší výmluvnost, architektura, jakož i umění jiná, na př. paedagogické, lékařské. Či snad máme nazývati svobodným ono umění, kterým se stavějí z karet domy, kterým vystupují bubliny z mýdla, při kterém není ovšem žádný účel, žádné pouto? Posléze omlouvají obsah díla nečistotný formou čistotnou, pod kterou prý se obsah skrývá a která prý ušlechťuje. Avšak neskrývá se aniž může se skrývati tak, aby nebyl poznán a nepůsobil zle. Tu věru jsou stoupenci samoučelnosti buď špatní znatelé psychologie a nezkušenci anebo pokrytci a lháři. Či snad nevědí, že had jedovatý krásnými barvami se stkví a půvabně se pohybuje? Takovému hadu jedovatému se podobá dílo umělecké obsahu nečistotného a formy čistotné.

7. Stoupenci samoučelnosti toliko mluví o samoučelnosti, díla však vytvářejíce mají před sebou jistý účel zevnější, a to ne krásný; chtějí sami sebe ospravedlniti zásadou o samoučelnosti, proti které prý nelze jednati, poněvadž je to zásada, ospravedlniti, pravím, před sebou a před jinými, když tvoří díla lživá, nemravná, bezbožná; chtějí zastříti lež, nemravnost, bezbožnost tou zásadou, aby se nemusili styděti a aby z těch tři nepravostí nebyli viněni. To jest jejich účel, a licoměrně mluví o samoučelnosti a bezúčelnosti krásného umění.

8. Zásada o samoučelnosti zle působí na umělce. Podle této zásady velebí básník dnes Boha stvořitele, zítra satana, zarpoutilého odpůrce Božího. Dnes líčí panenskou čistotu sv. Anežky Římské, zítra se brodí v kalu a bahně nečistoty. Dnes opěvuje lásku bliženskou sv. Vincence Pavlánského, zítra hanobí církev katolickou, která tohoto světce zplodila. A to jest umělci dovoleno podle té zásady. Jaká to bezcharakternost, nemravnost! Někteří

umělci jsou ovšem důsledni ve lži, nemravnosti, bezbožnosti, což zapáchá ďábelstvím. Kdyby takoví umělci řekli ve slušné společnosti, co vytvářejí umělecky, musili by okamžitě společnost opustiti; kdyby to řekli veřejně, byli by podle zákona světského trestáni. Takoví umělci sotva se odváží svá díla ukázati svým dítkám; ale jiným se nestydí je ukazati, aby se proslavili a si peněz vyzískali. A jak vyhlížejí galerie umělecké? Vedle děl pravdivých, mravních, zbožných jest viděti díla lživá, nemravná, bezbožná podle zásady samoučelnosti; těmito se profanisují ona, což působí neaestetický, nad míru odporný dojem. Posléze jak zhoubně působí díla, podle té zásady vytvořená, na ty, kteří je pozorují! O tom netřeba se šířiti.

9. Každý tvor jest netoliko k vůli sobě, aby trval, sebe zachovával a působil, ale také k vůli jiné bytosti, na kterou by působil, které by prospíval. Tomuto zákonu jest podroben také umělec; podle zákona přirozeného škoditi nemá, ale prospívati.

10. Každý člověk, užívá-li řádně rozumu, koná dílo netoliko k vůli dílu samému, ale také za jiným účelem, zevnějším; dílo své nepokládá za samoučelné, nýbrž hledí dosíci účele, jenž jest mimo dílo. Avšak umělec vytváří dílo jako člověk. Tedy podroben jest i on tomu zákonu. Jenom blázen, dítě a opilec nestanoví svému dílu účelu zevnějšího.

11. Samoučelný jest jediný Bůh, jsa sám sobě účelem. Jestliže tedy umělec prohlašuje své dílo samoučelným, činí sám sebe svým účelem a přivlastňuje si, co náleží jedinému Bohu. Bůh jsa samoučelný jest nejvyšším účelem všech svých tvorů; takovým uznávati má Boha umělec jak pro svou osobu, tak pro své dílo.

12. Naprosto svobodný jest jediný Bůh ke svým tvorům. Jestliže tedy umělec své dílo krásné prohlašuje naprosto svobodným, činí sám sebe naprosto svobodným ku svému dílu a přivlastňuje si, co náleží jedinému Bohu. Naprostá svoboda Boží jest nejvýše moudrá, nejvýše svatá; ale naprostá svoboda umělce, který dovede také tvořiti dílo lživé, nemravné, bezbožné, není ani moudrá ani svatá; pak ale přestává býti svobodou.

Z účelnosti vyplývají zásady kritiky díla krásného:

1. Podle aesthetických, právě uměleckých norem se posuzuje nejprve forma, pak obsah, bez něhož nemá forma významu.

2. Uvažuje se, zdali vyhovuje dílo umělecké logice, psychologii, ethice a theologii přirozené čili filosofické a nadpřirozené čili křesťanské.

3. První posuzování a druhé uvažování mají býti objektivně platná, nemají škody bráti subjektivními vlivy pozorujícího, jeho osobním charakterem, stupněm vzdělanosti myšlenkové, mravní, náboženské, osobní náklonností, vychováním. Různé subjektivní vlivy podmiňují různý vkus, jenž jest subjektivní.

4. Ani při prvním posuzování ani při druhém uvažování nezamítá se dílo, na němž se shledávají nedostatky nepatrné. Obecně

za umělecké pokládá se dílo, skladbou a technikou znamenité, byť i jeho obsah neodpovídal krásné formě; v tom případě týká se rozkoš toliko formy, nikoli obsahu, který v nás zalíbení neprobouzí; zalíbení na formě nesmí potlačit nelibost, obsahem působenou.

5. Obsah nepravdivý, nemravný, bezbožecký neposkytuje rozkoše právě aesthetické, byť i z formy sebe umělečtější se těšil. Dílo špatného obsahu a krásné formy není krásné, není aesthetické, jest špatné a to tím více, jelikož krásnou formou klame a svádí.

6. Je-li předmět schopen čistého účinku aesthetického, posuzuje se nejprve, jakým způsobem duchově smyslným byl vytvořen v celku, a pak jak byl proveden v jednotlivostech. Zvláště má se přihlížeti ku harmonii mezi formou a obsahem, v němž forma se vtěluje.

7. Čím dokonalejší a vznešenější jest předmět díla, tím jest dílo samo dokonalejší a vznešenější při ostatních okolnostech stejných.

8. Má-li krásné dílo duchovým spracováním a ozářením předmětů přirozených, ano i všedních pozorujícího skutečně uspokojiti a povznést, nemusí bezprostředně probouzeti ideje ethické nebo náboženské, aby se stalo podle svého způsobu dokonalým. Dostačí a doporučuje se probouzení nepřímé.

Zákony krásného umění.

A. Jelikož krásné dílo není toliko krásný tvar, krásný zjev zevnější, ale těšiti se má hlavně a především z krásného obsahu, žádá prvý zákon, aby umělecké dílo nám představovalo důstojný obsah ideální. Dokonalost technická není cílem umělecké tvorby, nýbrž prostředkem ku vyjádření ideálního, důstojného obsahu. Ideální obsah záleží v pravdě a idealitě, o nichž jednají následující dva zákony.

B. Druhý zákon žádá, aby krásné dílo umělecké šetřilo pravdy.

Pravda jest srovnalost našeho poznání s tím, co jest, co má býti, co může býti. Je to jediné dobro našeho rozumu, po kterém bažíme, první a nejnutnější pokrm našeho ducha, který hledáme. Proto bez pravdy nemůže krásné dílo umělecké nas uspokojiti. Vždyť podle výměru krásy musí býti toto dílo rozumem jasně poznáno prostřednictvím smyslů; rozumem však poznáváme proto, abychom pravdu poznali. Posléze krásným uměním nabývají naše představy živosti, síly a působnosti a vtiskují se našemu duchu jako pečeť; avšak představy naše mají býti pravdivy. Neliší se zajisté umění od vědy tím, že věda má hledati a vykládati pravdu, umění však pravdy nemusí šetřiti; rozdíl záleží ve způsobu, jakým pravda se rozumu předkládá.

Pravda se rozeznává přirozená a nadpřirozená. Pravdě přirozené učí filosofie křesťanská čili aristotelicko thomistická, jediná pravdivá v logice, antologii, theologii přirozené, kosmologii, psychologii a ethice, pak historie a přírodopis; pravdě nadpřirozené učí náboženství katolické v dogmatice, morálce a historii.

Slyšme požadavky zákona druhého.

1. Každý umělec dříve než dílo hotoví a když je hotoví, musí mysliti, ovšem podle zákonů logických. Básník musí v poesii a prose vložiti do svého díla formy logické a gramatické; jimi není sice otrocky vázán, avšak odchylky nemají býti protilogické a protigramatické.

2. V ontologii čili obecné metafysice žádá zdravý rozum, co také umělec zachovávatí má, aby předmět byl takovým ličen, jakým jest; může, ano musí býti předmět krásného umění krásně představen, t. j. ozářen, nad obyčejnost povznesen; než nesmí se to státi tak, aby byl podstatně změněn. Druhý zákon ontologický žádá, aby mezi zjevy a ději řádu, jak fysického, tak ethického vládla zásada o dostatečném důvodu: Nic není bez dostatečného důvodu, a zásada příčinnosti: Vše, co se stává, předpokládá přiměřenou příčinu. Z nich vyplývají zásady odvozené: V účinku nesmí býti vlastnosti, která by nevycházela z příčiny; přirozenost a podstatnost účinku jest přiměřena přirozenosti a podstatnosti příčiny; žádná příčina nepůsobí, leč za nějakým účelem; žádná bytost rozumná jako rozumná nejedná bez úmyslu; nikdo nejedná proti zákonu morálnímu bez zvláštní pohnutky; v řádu přirozeném se nestává nikdo ze zlého dobrým náhle, rázem atd.

3. Filosofická, přirozená theologie žádá, aby umělec ve svém díle nehlásal neznabožství a Boha aby ličil takovým, jakým jej ličí filosofie křesťanská. Jedná-li umělec o Bohu a náboženství podle řádu nadpřirozeného, nemá víře katolické, jejížto pravda jest na jisto postavena, odporovati, ale má se řídití apologetikou a dogmatikou katolickou.

4. Kosmologie čili metafysika o přírodě umělci předpisuje, kterak má souditi o bytnosti přírody a nejvyšších tříd tvorů, o poměru přírody k Bohu, stvořiteli, zachovateli a nejvyššímu cíli, o vztahu jejím ku člověku. V řádu nadpřirozeném nebudiž mu neznámo, co vykládá o přírodě apologetika a dogmatika katolická.

5. Psychologie čili metafysika o duši učí umělce, kterak má souditi o bytnosti, činnosti, původu a cíli duše lidské, jakož i o jejím poměru k tělu. Zvláště však připomenouti nutno, že umělec pravdy psychologické šetřiti má, ličí-li charaktery a nálady myslí. Lidský život řádu nadpřirozeného vykládá katolická dogmatika.

6. Pravdu morální poznati může a má umělec z filosofické ethiky a katolické morálky; ona se vztahuje k řádu přirozenému, tato k řádu nadpřirozenému.

7. Pravdy historické a přírodopisné nemusí umělec tak přísně dbáti, jako pravdy filosofické a křesťanské. Neboť nečerpá z historie a přírodopisu látky vždy za tím úmyslem, aby je spracoval umělecky, právě tak, jak je shledává v historii a přírodopisu. Často se mu jedná pouze o jádro věcí, jež v sobě chová obsah umělecký, kdežto podřízené okolnosti by škodily účinku jím zamýšlenému. Jindy opět obrací se umělec ku skutečnosti historické nebo přírodní, aby z ní čerpal obraz, ne však aby ji učinil předmětem své tvorby. A také vi každý rozumný, že nemá hledati jistotné a určité zprávy o dějinách a přírodě u umělce, nýbrž u odborného učenice. Záleží tedy na tom, zdali v jistém případě nezachování plné pravdy účinek díla uměleckého se oslabuje či sesiluje, a zdali umělec slibuje anebo jest povinen přesně dle pravdy dílo vyhotoviti. Aniž jest umělci dovoleno osobám historickým na cti ublížiti ze stranických ohledů nebo ze zaviněné nevědomosti, známější charaktery příznivěji líčiti a tak vyšším zájmům škoditi, historii, učitelku národů, falšovati. Jestliže si to umělec dovoluje, pak jeho umění více škodí, než prospívá. Při podřízených okolnostech může si umělec volně počínati, jak vyžaduje umělecký účinek; ale v podstatě nesmí býti pravda porušena.

8. Netoliko pravdy zevnější posud projednané dbáti má umělec, ale také pravdy vnitřné, která záleží ve srovnalosti, harmonii a celkovitosti všech částí díla uměleckého.

9. Je-li předmět vymyšlen, nebudiž pravdě odporný, ale podobný.

10. Budiž pravdy tak šetřeno, aby dílo umělecké mohlo býti ozářeno, nad obyčejnost povzneseno, ideality účastno.

Odchyly od těchto pravidel jsou brzy méně závažné, tedy odpustitelné, brzy hrubé, tedy neodpustitelné.

C. Třetí zákon žádá, aby krásné dílo umělecké dbalo ideality, která přísluší jak mírnému idealismu, tak i zdravému realismu, a záleží v tom, aby dílo umělecké bylo ozářeno, nad obyčejnost povzneseno 1. podivuhodností, 2. obrazností, 3. důstojností. —

1. Podivu hodný jest předmět, jenž přesahuje naši chápavost, naši pozornost popouzí a poutá buď proto, že se odchyluje od obyčeje v přírodě, životě a historii zachovávaného, buď proto, že vyniká svou novostí, řídkostí, buď proto, že jako vznešený jest povznesen nad obyčej v řadě přirozeném, buď proto, že se blíží ku božství, v řadu přirozeném uvažovanému. Ve třetí příčině, zvláště však ve čtvrté těší se předmět z ideality. Než v řadě nadpřirozeném dochází idealita svého vrcholu, náleží-li předmět k náboženství nadpřirozeně zjevnému, křesťanskému. Tu jest podivu hodné, ve smysle širším zázračné; ve smysle užším jest zázračný onen děj, který jest od Boha samého mimo řád, v přírodě vůbec zachovávaný, působen a směřuje ku proje-

vení něčeho nadpřirozeného. Náboženství křesťanské, v církvi katolické zachovávané a hlásané, jest nejbohatší zdroj podivu hodnosti zázračné a ten pravdivý. Na nižším stupni jest podivné, jež jest sice plodem fantasie a v bájích a báchorkách se vyskytuje, ale přece aesthetické zalíbení působí, jenom když v sobě chová myšlenku ideální ušlechtilou, povznášející. Nesmí se však podivné státi bizarrním, fantastickým, strašidelným.

2. Ideální obsah krásného díla uměleckého se zvyšuje obrazností, nevlastním vyjadřováním allegorie a symboliky.

Zdá se sice, že obraznost nemá platnosti a ceny umělecké, jelikož obraz jako forma, myšlenku vyjadřující, jest vždy umělý, větší nebo menší libovůli volený, z daleka přivolaný, nesnadný ku pochopení, často sám o sobě nekrásný, tak že přirozené zalíbení na formě velice se trati, rozum příliš jest zaměštnán poznáním smyslu a požitek krásy jest méně harmonický, než když forma a obsah přirozeně se shodují.

Než přece potřebuje umění obraznosti, jelikož vyobrazovati musí formami, jež z látky samé nevyrůstají, ale k ní přistupují jsouce proto tvořeny, aby něco znamenaly, různice se jakousi úmyslností od forem přírodních, formami, jichž jest nevyhnutelně potřebí, mají-li býti nejvyšší ideje vyjádřeny. Jsou tedy symboly pokyny, proto potřebnými, abychom pochopili dílo umělcovo, abychom poznali, co umělec chce říci, jenž bez symbolů by to říci nedovedl. Byť i symbol sám o sobě nebyl krásným, přece jest vítán, jelikož jím chápeme lépe krásu díla. Ještě důležitější jest allegorie, než symbol, jelikož nevyklučuje krásy obrazu a jest vděčnější, jelikož cenu a důležitost obsahu zvyšuje. Posléze nejvyšší ideje nedají se pro svou abstraktní obecnost jinak vyjádřiti než allegorií a symbolikou. Ovšem, mají-li allegorie a symboly účel svému vyhověti, musí jejich výhody převyšovati jejich stránky stinné, musí býti pečlivě voleny a umělecky provedeny, musí býti vzaty z tradice umění anebo aspoň ne z daleka povolány. Vztahuje-li se symbolika ku částem díla podřízeným, musí míti umělec na zřeteli její nutnost, významnost, srozumitelnost a krásu, jakož i její souvislost se životem a historií.

3. Nejvíce však krásné dílo nabývá ideality důstojností předmětu, jenž ze světa názorného jest vzat. Důstojnost se týká hlavně a především předmětu, přidruženě techniky, kterou předmět jest představován; technika čili forma technická byť i byla sebe dokonalejší, postrádá-li důstojného, dokonalého předmětu čili obsahu, nemá ceny, ano stává se ohyzdnou, odpornou.

Důstojný předmět buď již hotový nalezený anebo vymyšlený musí umělec, dříve než mu dá technickou formu příslušnou, učiniti ve své mysli aestheticky důstojným, musí jej idealisovati, musí sobě o něm utvořiti ideal, t. j. ideu tak dokonalou, jak jenom jest člověku možno, veden jsa touhou právě lidskou, člověku jako

člověku přirozeně vštěpenou, aby mysli, doufal, sobě vlastnil věci vždy vyšších, krásnějších, blaženějších. Idealisování má za následek, že nekrásné, charakteristické, ohyzdné, jež v díle krásném má úlohu podřízenou, musí se objeviti ve světle silnějším, onomu světlu přiměřeném, z něhož se těší krásné. Není však ideal, jenž musí býti názorný a individualný a jenž musí se odnáseti i k celému předmětu, i všem jeho částem, jakož i k obsahu, uspořádání a formě, o témže předmětu jenom jeden, jelikož různí umělci tvoří idealy různé dokonalosti a jelikož žádný umělec-člověk nedokáže mysliti ideal naprosto nejdokonalejší. Aniž dovede umělec technickou formou uskutečniti ideal tak, jak jej má v mysli, jelikož látka díla odpor klade a technika není nikdy tak dokonalá, jak vyžaduje dokonalost idealu.

Neprávem se pokládá za ideal krásy člověk, t. j. jeho duchově smyslná krása, anebo postava lidská. Zamlouvá se sice člověk umělci nejvíce jako vzor nejbližší; ale není ani jediným ani všestranně dokonalým idealem, není idealem pravým, tím méně jediným nejdokonalejším. Jelikož ideal jest neměnlivá, duchem utvořená idea vysoké, nikdy nevidané dokonalosti. Co platí o člověku, platí tím více o lidské postavě. Nelze věru zapřít, že člověk trpí mnohými nedokonalostmi. Kromě toho kdo postavu člověka má za ideal krásy, míní lidské tělo nahé a hovi kultu nahoty, který ke hříchu pokouší. Dále pokládá se žena za krásnější než muž, odkud se zavírá, že idea krásy a květ člověčenství jest uskutečněn v tělesné kráse ženy, v nahé Venuši, Fryně, Graci. Než krása mužská převyšuje krásu ženskou, ne sice něžností a půvabem, ale vnitřnou cenou. Také při tom se chybuje tím, že ideal se zaměňuje za domnělou krásu typickou, která prý jest generická, bližší charakteristiky postrádající; avšak idealisování není obecné abstrahování, ale spíše individualisování. Aniž může se Lessing, který velmi rozhodně typickou krásu zastává, odvolavati k řecké plastice antické, jelikož jak praví Ficker, individualita idealní čili krásné vytvoření idealu za charakteristických podmínek jest pevnou zásadou antického učení.

Idealy řecké antiky v naší době křesťanské zaváděti jest velice pochybeno; pokládati antiku za celou normu krásných umění a za jejich nejvyšší a jediné pravidlo a žádati, aby krásná umění pracovala v jejím duchu a podle její vzorů jest anachronismus, jenž rozkvětu krásných umění velice škodí. Neboť umění není odloučeno od života, ale souvisí s ideami náboženskými a s poměry politickými, s názory ethickými a intelektuálními. Avšak řecká antika náležela řeckému národu, jehož veškerý život se liší podstatně ve všech příčinách od života národů křesťanských. Proto nemůže býti jim vštěpena. Řekové vyplnili svůj úkol, poskytnouti umění křesťanskému řádný podklad; byli skutečně velcí pro svou dobu, ale naší době nemohou předepisovati jedinou a nejvyšší normu, jak dokazují Klopstock, Herder, Lotze, Reichen-sperger. Na podkladě řecké antiky vzdělali umělci křesťanští vel-

kolepá díla krásná, jsouce vedeni náboženstvím křesťanským a vzdělaností intelektuální a ethikou, která z něho vykvetla.

Chce-li tedy umělec obsah svého díla povznést pravou idealitou, ať hledá aesthetickou důstojnost tam, kde se mu naskytne důstojnost intelektuální, morální a náboženská. Nechce-li umělec utonouti v pouhých formách, jež jsou-li bez obsahu, svádějí k zevnějšímu náteru, ješitnosti a smyslnosti, musí volit obsah a ten důstojný, nad obyčejnost povznesený, nad předměty zevnější přírody a všedního života vynikající, všem požadavkům rozumným vyhovující, aby jej učinil předmětem své tvorby a ve formách krásných představil. A takový obsah nejlepší podává mu náboženství křesťanské, z pravdy se těšící, nadpřirozené, na přirozenosti postavené, jež proniká všemi poměry života lidského, jež člověka vždy dokonalejším čini a do nejvyšších sfér povznáší, jež v sobě chová dobro největší, člověka naplňuje láskou dokonalou a jemu skytá rozkoš nejčistší. Zdaž může býti pro krásné umění důstojnějšího, aesthetické ideality schopnějšího předmětu?

D. Čtvrtý zákon žádá, aby nejenom obsah, ale také forma umělecká byla idealitou povznesena, aby forma byla krásným obrazem duchového obsahu. Neudílí uměleckému dílu pravé ceny idealita obsahu sama, nýbrž vyjádření její ve zjevu, formě. Aníž stačí každé vyjádření ideje, musí býti vytvořen obraz skutečně krásný, tak že co z ideje vchází do krásné formy obrazové, tolik, nic více a nic méně, náleží k uměleckému dílu. Forma jest půvabně zrcadlo obsahu; co v něm se odráží, tolik může se pokládati za obsah umělecky spracovaný, nic více. Aby zákonu o obrazové kráse formy bylo vyhověno, musí forma býti 1. krásná t. j. půvabná, ušlechtilá, ne nedbalá, ne obyčejná; 2. přiměřená, tak aby jaksi organicky z obsahu se vyvinula; 3. nesmí býti příliš bohatá, příliš bujná, nesmí překážeti hledajícímu obsah; 4. její půvab smyslný musí se shodovati s duchovým požitkem obsahu.

E. Pátý zákon předpisuje přirozenost formy umělecké, kterou se nevyrozumívá mimoumělecká přirozenost zjevu, ve kterém bytost věci přírodní na jevo vychází, nýbrž přirozenost umělecká, přirozenosti umělecké podobná, úmyslně a uměle působená, aby v uměleckém díle nebylo sporu mezi obsahem a formou. Nesmí však býti podobnost mezi přirozeností uměleckou a mimouměleckou přílišná, tak že by ona s touto se totožnila. Ano i když jest totožnění nemožno, nesmí býti umělecká přirozenost největší; neboť jelikož umění představuje krásu, musí již z té příčiny ve mnohých věcech míru zachovávat, ve kterých příroda míru přestupuje.

Rozeznáváme tedy dvojí přirozenost uměleckou:

1. Přirozenost skutečnosti jest základem umělecké tvorby, která ve formách skutečnosti se pohybujíc, zove se pravdivou, i když jest látka vymyšlena, a která nalézá víry a působí rozkoš, je-li podobnost poznána. i když jest předmět ohyzdný. Této při-

rozenosti jest potřebí zvláště tehdy, když se líčí lidské povahy a poměry. Také dějiny ji vyžadují a exaktní věda. Proto musí míti umělec známost netoliko o přírodě, světě a člověku, ale také o historii, anatomii a mathematice.

2. Přirozenost vyšší ačkoli vždycky se neshoduje s prvou, přece jest uměleckému dílu nezbytná, jsouc srovnalostí obrazových postav jeho s jejich významem, jaký mají ve světě ideálním. V díle uměleckém se představuje toliko krása a ta povznesená a ozářená; proto dovolujeme, aby věci nejevily se ve své plné pravdě, ale žádáme, aby krása nezapírajíc své přirozenosti na vyšší přirozenosti měla účastenství. Skutečnost skrývá zlato krásy v prsti a škvárech, ale umění je předkládá ryzé a ražené.

F. Šestý zákon žádá, aby v celém díle uměleckém, z obsahu a formy sestávajícím, byla jednota, t. j. aby části celistvé byly spojeny v jeden celek. Nutnost tohoto zákona vyplývá odtud, že jednota vládne přírodou veškerou, že člověk sám jest bytost jednotná a ve všech svých dílech jest jednoty dbalý, že jednota náleží nezbytně k dokonalosti všeho, co jest. Jednota díla uměleckého souvisí těsně: 1. s jeho vnitřnou pravdou, která vyžaduje, aby v něm se představovalo, ne co se skutečně stalo, nýbrž co podle zákonů pravděpodobnosti nebo nutnosti státi se může nebo musí; 2 s idealisováním obsahu a formy, jež se diti musí v umění, jelikož v přírodě a životě lidském často se nedostává přesné jednoty, jež se podobá logické nutnosti; 3. s celostí a sevřeností, jež s jednotou znamenají, že v díle jest všechno, co náleží k organickému tvaru buď jeho přirozenosti a účelu anebo jeho ideje a že v něm není nic cizího. Vyšší, uměleckou jednotu měříme ideou, kterou si o předmětu tvoříme; uskutečněná idea jest celost díla, jest dokonalost jeho, jest jednota ve množství, jest krása. Jednota musí spojovati obsah a formu tak, aby byla mezi nimi plná harmonie, aby spolu splynuly. Jednota musí spojovati součástky ideje a prvky formy. Velmi důležitá jest jednota nálady a směru, jednota, jež pečlivě přechody spojuje, jednota názoru světového, jednota charakteru, jednota myšlenek a činů.

G. Sedmý zákon vyžaduje sloh, který by udílel uměleckému dílu zvláštní ráz, pocházející od povahy umělce, doby a náboženství. Sloh jest různý u různých umělců, v různých dobách, při různé vzdělanosti náboženské a světské, při různých uměních, při různých druzích téhož umění. Působ slohu spočívá na individualitě a originalitě, kterou veden vtěluje a vyjadřuje umělec sebevědomě, volně, jistotně, určitě a významně uměleckou ideu. Sloh jest jakousi kostrou pro výraz zevnější krásné formy, díla uměleckého; má se k dílu jako rázovitý náčrtek k malbě provedené. Než není sloh povahy toliko objektivně, nýbrž také subjektivně; neboť z něho poznáváme, zdali a pokud dovede umělec, tvoře dílo, látku opanovati, zdali si vede samostatně, jaké jest jeho myšlení a cítění, jaké jest krasochuti, jaké má přednosti a slabosti.

Sloh stává se manýrou, jestliže překypuje, až k omrzelosti se vrací, sám o sobě nemá ceny. Někdy znamená manýra zvláštnost umělcovu ostře vyznačenou, o sobě lhostejnou, jindy ráz techniky vyumělkovaný, z předmětu samého nevyplývající, zevnější a vedlejší. Velkolepá manýra všechno zveličuje, jsouc sice slohu podobná, než nejsouc též ceny; malicherná manýra pečlivostí oplývá při věcech nepatrných. Manýrou pracuje umělec mechanicky a konvencionalně, stále tímž směrem a způsobem, napodobuje velikého umělce slepě, bez ducha, bez samostatného studia. Povaha falešné manýry má svým důvodem značnou neshodu mezi oblíbeným způsobem umělecké tvorby a mezi požadavky předmětu.

H. Osmý zákon žádá illusi uměleckou, která záleží v tom, že pozorující jest do díla pozorovaného tak pohřížen, že na jiné věci a na sebe zapomíná, aby cenu díla patřičně pochopil. Illuse má pozornost pozorujícího poutati, ale nemá jej klamat.

Podmínky umělecké činnosti.

Podmínkami umělecké činnosti jsou subjektivní vlastnosti umělcovy, jež přistupují ku vlastnostem všelidským.

Základem jsou vlohy umělecké, jež náležejí buď veleduchu, geniovi vynalézavému a tvořivému, buď talentovi sobě cizí přivlastňujícímu, napodobujícímu a techniky dbalému, a jež vzdělány býti musí pozorováním, studiemi a cvikem. Těchto vloh užívá umělec jsa si vědom svého povolání, jež mu předpisuje krásným dílem netoliko rozkoš zjednávat, ale také duchové, ethicky a náboženky vzdělávati.

Abý umělec své povolání řádně plnil, k tomu slouží: známost pravdy a dobroty přirozené a nadpřirozené, jemný cit pro krásu ve smyslných formách se jevící, jasný a hluboký rozum, čisté, mravné a zbožné srdce, snažení šlechetné a povznesené, nadšenost pro všelikou pravou krásu, živá fantasie, vroucí mysl dojemná, známost světa a života, láska ku přírodě, schopnost pozorovací, vážné studium, věrnost k povinnostem uměleckým.

Zvláštní úvahy umělcovy hodny jsou tyto věci :

1. Napodobování, ve smysle širším a z části zvláštním pochopené, ne otrocké, ale umělecké, jež věci lepšími činí, než jakými bývají, a takovými vytváří, jakými býti mají. Umělec lne ke skutečnosti anebo předlohám, ale tvoří vkusně a samostatně.

2. Závislost a nezávislost na přírodě. Umění se nedaří, není-li zevnější vzor v umělcově duchu opět zrozen k životu novému, krásnějšímu, neobjevuje-li se ve formě ušlechtlejší. Což se děje stilisováním věcí vedlejších a idealisováním základní formy. Forma přírodní a ideal nejsou sobě vespolek protivny, jako nejsou příroda a duch ve člověku protivny.

3. Idealismus a realismus, jež mají býti v díle uměleckém, duchově smyslném harmonicky spojeny.

4. Idealismus bez realismu příslušného, jedna výstřednost, jest nepravdiv a svádí umělce k pantheismu.

5. Realismus bez idealismu příslušného, druhá výstřednost, jest nepravdiv a svádí umělce k naturalismu, sensualismu, materialismu.

6. Výstředný, falešný realismus stírá s nemravnosti ráz nemravnosti a dovoluje umělci představovati nepravost jako krásu a totožniti ohyzdnost s krásou.

7. K následkům falešného realismu náleží kult nahého těla lidského, zvláště ženského, kult nahoty, bohatý zdroj nemravnosti, nevzdělanosti a surovosti.

8. Plodem falešného idealismu a falešného realismu jest neznabožství, novověké pohanství, starověkého horší, a humanita neznabožská a proto falešná. Umění odtud vyšlé líčí také to, co jest svaté, ale nedůstojně, nemravně, nepravdivě, bezbožně.

9. Pravému idealismu, pravému realismu a pravému spojení idealismu s realismem učí filosofie křesťanská čili aristotelicko-thomistická a náboženství křesťansko katolické, jež obě pronikají celým člověkem, všemi poměry a potřebami života lidského, jež obě umělce učí pravdivému, vznešenému názoru o světě, člověku a Bohu, jež obě umělci poskytují ku vytváření děl právě krásných právě a vznešené idealy.

Jestliže umělec takovými vážnými studii se vzdělá, s radostí a nadšeností se věnuje krásnému umění a věrně bude plniti povinnosti svého povolání, nedbaje pokaženého vkusu pozorovatelů děl uměleckých, kteří se shánějí jenom po požitku smyslném, člověka snižujícím. Tak setrvá umělec věrným svému povolání a slouží ku pravému vzdělání lidstva. Zasloužené uznání ho nemine.

Kterak se rozdělují umění?

Umění krásná se rozdělují: 1. podle účelu vnitřního, jim vytčeného, na básnictví, mimiku a hudbu, jež se zovou umění momentální, a na malířství, plastiku a architekturu, jež se zovou umění permanentní. K básnictví přistupuje krásná prosa, jakož i řečnictví, jež souvisí s mimikou a hudbou. Třetí druh básnictví, dramatické, souvisí se všemi ostatními uměními.

2. Rozdělují se podle účelu zevnějšího, jim vytčeného, kterým jest vzdělanost buď náboženská, buď občanská, buď soukromá. Každé umění prvého rozdílu může býti uměním druhého rozdílu kterýmkoli; na př. epos může býti náboženské, občanské, soukromé.

Hlavní jest rozdělení prvé, přídružným pak druhé. Proto máme zvláštní aesthetiky o básnictví, mimice, hudbě atd. Každá pak aesthetika zvláštní jedná o uměních rozdělení druhého.

Obecné aesthetice přísluší obecná úvaha o uměních rozdělení druhého, kterou aesthetiky zvláštní předpokládají.

Obecná úvaha o uměních rozdělení druhého.

A. Umění náboženská směřují přímo ku slávě Pána Boha, Panny Marie, andělů a svatých, jakož i ku vzdělání křesťanství a zdokonalení života náboženského. Umění křesťanská směřují přímo k tomu, aby ve společnosti lidské byl zachován a podporován onen duch, na němž nutně závisí vznik, trvání, vývoj a účinnost života občanského. Umění soukromá směřují přímo k tomu, aby se dostalo lidem aesthetického požitku a vzdělanosti z něho vyplývající také kromě života náboženského a občanského.

Z nich jsou nejvznešenější náboženská. Leibnitz píše (Syst. Theol.): «Všech věcí a všech umění nejvýbornější květy a prvotiny náležejí Pánu Bohu. Veškeré básnictví, jež jest jakási nebeská výmluvnost, jakási mluva andělů, nemá vzácnější úlohy, než aby zpívalo hymny co nejkrásnější a slávu Boží velebilo. Tak smýšlelo kdysi lidstvo, když umění bylo ještě v kolébce; a při tomto ná-zoru musí vždycky setrvati. Totéž platí o hudbě, sestře poesie. Aniž má výborný architekt při nějakém díle více přičiny, aby všech prostředků svého umění vynaložil a se vyznamenal, než při stavbě basilik a jiných svatyn; aniž může panovník sobě nějakým podnikem postaviti důstojnější pomník, než zřízením staveb, jichžto účelem jest Boha oslavovati a život křesťanský povznášeti.»

B. Dějiny nás učí, že krásná umění všechna na půdě života náboženského se vyvinula a k největšímu rozkvětu dospěla. Anglický státník, Burke praví: Vime, ano cítíme ve svých útrobách, že náboženství jest základem vzdělanosti a zřídlem všeliké krásy a dobroty. Jos. Fick: Od počátku se snaží všechna umění velebiti božství: nejprve poesie, pak ostatní umění výtvarná, jak dokazují zbytky veškeré starobylosti. Arn. z Lasaulx: Představíme-li si veliký děj, kterým se umění vyvinula v životě národů, vidíme, že všechna mají svůj kořen v náboženství, jež jest duší všeliké činnosti praktické, podstatou života národů a společným trvalým základem všeliké pravé humanity. Prvním a posledním nejvyšším úkolem architektury byla a jest stavba chrámu; nejstarším a nejušlechtlejším úkolem skulptury jest socha božská a obraz dobrodince, jenž lidstvu prospěl ve věcech duchových; nejvyšším úkolem malířství obraz svěťce a historická malba náboženská a filosofická; totéž platí o hudbě chrámové, poesii náboženské a prose nábožensko-filosofické. Tuto pravdu historickou, která platí o všech národech a všech uměních, potvrzují aesthe-

tkové: M. Carriere, Schnaase, Kugler, Lübke, Herder, Winkelmann, Ed. Müller, Anselm Feuerbach, Fr. Schlegel, Herm. Ulrici.

C. Důležitostí a cenou vynikají umění křesťansko-náboženská nad uměními světskými, t. j. občanskými a soukromými; rozkvět těchto závisí hlavně a přede vším na řádném pěstování oněch.

D. Rozdíl mezi uměním křesťansko-náboženským a světským nespočívá v obsahu díla uměleckého, nýbrž v účelu, ku kterému dilo směřuje bezprostředně. Proto jest ono umění a dilo křesťansko-náboženské, jež přímo směřuje ku vzdělání nadpřirozeného života náboženského, života křesťanského. Pakli nesměruje, jest umění a dilo světské, buď občanské anebo soukromé.

F. Aby bylo umělecké dilo křesťansko-náboženské, netoliko nesmí nic obsahovati, čím by spolupůsobení Ducha sv. bylo vyloučeno anebo zkráceno, nýbrž musí také odpovídati působnosti Ducha sv. a milosti Boží a k ní se družiti.

APOLOGIE FILOSOFIE
KŘESTANSKÉ.

OBSAH :

Ku které filosofii máme přilnouti	5
Co jest filosofie	5
Jakou jest vědou filosofie	8
Do které kategorie věd náleží filosofie	10
Poměr filosofie k ostatním vědám přirozeným a ku vědě nad- přirozené	10
Rozčástení filosofie	17
Kterak se má filosofie křesťanská k soustavám mimo a proti- křesťanským	26
Jaké metody užívá filosofie křesťanská	31
Co žádá filosofie křesťanská od svého stoupence	31
O nutnosti a prospěšnosti filosofie křesťanské	33
Dějiny filosofie	35
Proč se nazývá filosofie křesťanskou	38
Filosofie křesťanská na universitách	39
Filosofové křesťanští v 19. století	40
Obrana filosofie sv. Tomáše Akvinského proti útokům	41
Krátká zpráva o sv. Tomáši Akvinském	45

Ku které filosofii máme přilnouti?

Odpověď na tuto otázku zní: k filosofii pravdivé; neboť jediná pravda může ukojiti rozum náš. Než která jest pravdiva? Mnoho soustav filosofických nám se naskytuje, mezi sebou si odporujících. Z nich abychom vyhledali pravdivou, k tomu sloužiti má tento úvod do filosofie.

Co jest filosofie?

Od Řeků, kteří filosofii bedlivě pěstovali, zdědili jsme pro ni významné slovo: filosofie. Pročež má-li býti o ní podán na počátku výměr slovní, etymologie nám za tím účelem výborně poslouží. Od výměru slovního pokračovati budeme, aby na konci se nám objevil výměr věcný, kterým plně porozuměti lze filosofii pravdivé.

Etymologicky znamená filosofie lásku k moudrosti.

Moudrost jest známost věcí z příčin vzdálených a nejvyšších. Moudrost theoretická se vztahuje k tomu, co jest a se děje, k předmětům jediného rozumu obecným a liší se od učenosti, jež se vztahuje k nižším a bližším příčinám jistého oboru věcí obecných. Jak zkušenost učí, není vždy moudrost spojena s učeností, jelikož i neučený moudrým se prokazuje, ale může býti spojena a má-li býti dokonalá, učenosti vyžaduje a za předmět musí míti všechno, co jest a se děje, pokud člověku lze poznati. Učenost není vždy s moudrostí spojena, ale má býti spojena, jelikož učenost bez moudrosti nemá ceny, a má sloužiti za prostředek k dosažení moudrosti dokonalé, jelikož od nižších příčin se vystupuje k vyšším, jež se odnášejí k širšímu oboru věcí, než nižší, a k nejvyšším, jež se odnášejí ke všemu, co jest a se děje. K moudrosti theoretické přistupuje, jako ku květu ovoce, moudrost praktická, známost povinností mravních z příčin nejvyšších, na moudrosti theoretické založená a z ní vyplývající. Učenost má býti spojena s moudrostí praktickou, než nebývá vždycky; často jedná učenec

morální opatrností, přihlížejí ku příčinám mravnosti blízkým a podřaděným a nevšímá si příčin vzdálených a nejvyšších. Opatrnost jest sice potřebná, jelikož ku příčinám blízkým a podřaděným se musí přihlížeti; než musí býti pokládána za předchozí podmínku a za prostředek k dosažení moudrosti praktické, jelikož od příčin blízkých a podřaděných vystupovati nutno ku vzdáleným a nadřaděným, posléze k nejvyšším. Mezi moudrostí theoretickou a praktickou panovati má soulad; nesoulad není moudrý. Posléze dostupuje moudrost vrchole jednáním mravním, od svobodné vůle podle poznání vyličeného prokazovaným, plněním povinností, pravdivě a dokonale poznaných, dosažením nejvyššího cíle, člověku vytknutého a řádně poznaného. Velmi nemoudře si vede, kdo takovým způsobem svou vůli svobodnou necvičí.

Moudrost jest předmětem naší lásky, jelikož jest dobrem, naší přirozenosti právě lidské přiměřeným, ji zdokonalujícím, v nás zalíbení probouzejícím. Než dobro milujeme, buď že je již držíme, anebo po něm bažíme. Po moudrosti bažíme, hledíce si ji nejprve poznáváním zjednatí, k němuž jsme od přirozenosti opatření schopností nadsmyslnou, rozumem. A toto poznávání jest účelem filosofie, která jednotlivé poznatky podle zákonů rozumových v jeden celek sestavuje, vědu tvoří.

Je tedy filosofie věda o posledních příčinách všeho, co vůbec jest, přirozeným světlem rozumu lidského zjednaná.

Tak se vyměřuje filosofie křesťanská, čili aristotelicko-thomistická, philosophia, jak sv. Augustin praví, perennis, od počátku pokolení lidského přes všelike překážky až podnes zachovaná a vzdělávaná. Liberatore a Zigliara, dva výteční filosofové křesťanští v 19. stol. píší takto: Philosophia est scientia (hoc est cognitio certa et evidens) rerum, per earum ultimas rationes (seu causas) naturali rationis lumine comparata.

Tento výměr slovní stane se věcným, vyšetříme-li skutečnost všeho, čím byl utvořen a co v něm se vyskytuje.

Jak ze zkušenosti obecně známo, jest moudrost ve smyslu specifickém pochopená, ctnost, která věci uvažuje v příčinách nejvyšších a nejobecnějších a proto dokonale o všem soudí. Tak praví J. Costa-Rosetti ve své morálce filosofické: Sapientia versatur circa causas altissimas. O příčinách, ku kterým se počítá účelná, vzorná, látková, formálná a účinná, svědectví neklamne vydává skutečnost obecná, jakož i o tom, že jsou příčiny bližší a vzdálené a že člověk postupuje od oněch k těmto, až dospěje k příčině poslední, nejvyšší, které jsou podřaděny všechny ostatní. Tato moudrost pokládá se obecně za dobro, jež má pro člověka jako člověka cenu největší, jež o sobě uvažováno zasluhuje naší lásky dokonale. Tato láska jeví se touhou po dosažení moudrosti, člověku od přirozenosti vštěpenou, která jej pohání k práci namahavé a spolu sladké, takže ji člověk rád podniká, která může býti ukojena, poněvadž přísluší člověku jako člověku, poněvadž člověk ukojením této touhy dosahuje cíle sobě specificky při-

slušného, a poněvadž přirozenost žádá, aby tvor cíle sobě příslušného dosáhl, a která také jest, jak víme ze zkušenosti, ukájena a člověku připravuje radost čistou, důstojnou a velikou. Tato práce záleží nejprve v poznání theoretickém a praktickém, jehož výsledky, poznatky, sestavujeme dle pravidel logických v jeden celek, vědu. K dosažení moudrosti theoretické a praktické máme od přirozenosti příslušnou mohutnost poznávací, nadsmyslnou, které jsou přístupny věci, smyslům nepřístupné, která se zove přirozeným světlem rozumu lidského. O této mohutnosti dovídáme se ze zkušenosti obecné, že myšlenkám, od ní na základě zajištěné zkušenosti podle zákonů a forem logických ze zřejmosti vnitřné s jistotou utvořeným, odpovídá skutečnost. Tyto své základy všechny, zkušenosti zaručené, filosofie ve svém průběhu vyšetřuje a odůvodňuje. Prokazovati poznanou moudrost praktickou v životě lidském připadá na svobodnou vůli lidskou a není úlohou vědy filosofické samé; přece však jest záhodno vytknouti v úvodu do filosofie povahu pravého filosofa, která jest nezbytna, má-li pravá filosofie býti s prospěchem dosažena.

Zkušenost tedy obecná potvrzuje skutečnou pravdu výměru slovního, shora vyloženého. Těší se tedy filosofie křesťanská z výměru věcného. Je to výměr jasný, ve kterém jest vyznačen předmět, kterým se zabývá filosofie, cíl, ku kterému směřuje, způsob, kterým toho cíle dochází, rozdíl, kterým se liší od ostatních věd.

Tážeme se, kterak vyměřují filosofii filosofové protikřesťanští, odpovídá prof. dr. Brentano, sám filosof protikřesťanský, že jsou nesvorní o úloze, která filosofii přísluší, že kladou v téže době vedle sebe soustavy sobě vespolek nejodpornější a sami svou vlastní filosofii mění (*Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete* 1874). Proto se nedivme, že u nich panuje zmatek o výměru filosofie. Beneke: Filosofie jest věda čistě zkušební, čerpaná ze zkušenosti vnitřné. Berkeley-ova filosofie jest akosmismus, podle něhož není světa, t. j. těles, jelikož jsou prý toliko duchové. Comte: Věda, jež má svým předmětem toliko děje ze zkušenosti o přírodě a dějinách známé a jež tyto děje methodou induktivnou odvozuje z obecných zákonů (ne z příčin). Cousin: Vývoj a plodnost elementů spontaneity pomocí reflexe, anebo věda dějů, které jsou pozorovány ve člověku anebo v přirozenosti lidské. Descartes: Poznání čili rozbor podmětu myšlícího čili ducha lidského z principů samozřejmých odvozený. Du Bois Reymond hlásá o filosofických záhadách agnosticismus, podle něho nic nevíme o nich aniž věděti budeme: *Ignoramus et ignorabimus*. Fichte: Nauka o vědě, nebo nauka, která vykládá, co jest věda, anebo nauka, která všechno vědění z jednoho pojmu vykládá a odvozuje, anebo věda samého úsobí (Ich) čistého, jež se klade ve třech momentech: *thesis, synthesis, antithesis*. Fries: Věda, která jedná o ideálech pravdy, dobra a krásy. Galluppi: Věda poznání lidského. Hegel: Věda o vývoji ideje ve třech momentech: kladu, protikladu, souboru, anebo věda rozumu lidského.

sebe chápajícího a přicházejícího k dokonalému sebevědomí t. j. ku vědomí o sobě a o každém bytci v ideí obsaženém. Herbart: Zpracování pojmů a jejich očistění od bludů. Hartmannova filosofie des Unbewussten jest směsicí pantheistických a materialistických názorů, je to pessimismus a nihilismus. Hume-ovi jest filosofie pochybováním naprostým. Jacobi: Věda o konu víry, kterým se pravdy připouštějí bezprostředně jako pravdy. Kant: Čistá věda rozumová z pojmů, anebo věda o zákonech a příčinách činnosti prvotní čili spontaneity rozumové, anebo věda o zákonech, podle kterých poznání se vyvíjí. Leibnitzovci: Věda o věcech možných, pokud jsou možny. Malebranche: Poznání pravdy a láska k dobru. Reid: Věda ducha lidského. Sensualisté: Věda smyslu. Schelling: Věda o absolutním (das Absolute), aneb o totožnosti absolutní, anebo věda o absolutní totožnosti věcnosti a ideálnosti. Schopenhauer: Věda o světě, který jest mou představou, t. j. o světě, který je toliko pro mou představu a v mé představě skutečný jako předmět. Trendelenburg: Věda o ideách.

Srovnáme-li tedy výměr filosofů křesťanských s výměry filosofů protikřesťanských, nemůžeme k žádné jiné filosofii přilnouti, než křesťanské, která jediná svým výměrem zdravému rozumu lidskému se zamlouvá, která své úloze na základě zkušenosti podle zásad logických dokonale vyhovuje, která jediná jest pro život plodná. Co tu řečeno jest o filosofii křesťanské, nikterak neplatí o přčetných filosofích protikřesťanských.

Jakou vědou jest filosofie?

Liberatore, filosof křesťanský pravil ve 2. části logiky: *Scientia est cognitio certa et evidens, per demonstrationem comparata; scientia perfecta est illa, quae rem explicat per causam aut rationem sufficientem.* t. j. Věda jest poznání jisté a zřejmé, dokazováním zjednané; věda dokonalá jest ona, která věc vykládá příčinou anebo důvodem dostatečným. Že tohoto požadavku logického filosofie křesťanská sama šetří, jednajíc o všech věcech, jež a pokud člověk poznati může, a vyšetřujíc jejich příčiny vztažně poslední a jednu naprosto poslední, aby dosaženo bylo rozumové a rozumné pochopení jejich, nemůže nevyznati, kdo jí důkladně se obírá. Zaměstnává plnou měrou bádavého ducha lidského a vyhovuje bohatě jeho tužbám, tak že dochází spokojenosti.

Filosofie křesťanská jsouc věda rodem jedna a zahrnujíc v sobě více věd specificky rozdílných pečuje o to, aby všechny části její soustavy vyplývaly z jednoho středu a tvořily jeden celek organický, aby její vývoj řízen byl jistými zásadami, aby její závěry, čerpané ze zkušenosti podle zákonů logických, se těšily ze zřejmosti a jistotu probouzely anebo ve věcech vedlejších a méně důležitých byly aspoň ku pravdě podobny, aby jedno-

livé části její soustavy patřičně položeny byly, každá na svém místě, aby její soustava nepostrádala jasnosti, hloubky vědecke a jednoduchosti.

Že těmto požadavkům od zdravého rozumu činěným a od filosofie křesťanské plně šetřeným, nevyhovují filosofie protikřesťanské, vysvitne z několika příkladů.

Jak Descartes soudí, jistota o pravdivosti boží spočívá na jasném a zřejmém poznání, že pravdivost obsažena jest v ideji boží; avšak neklamnost jasného a zřejmého poznání spočívá na pravdivosti boží. Tu se dopouští Descartes logické chyby při dokazování, která se zove *circulus vitiosus*. — Nesrovnává se se zkušeností o věcech skutečných nazývá Spinoza podstatu věcí, která ku své jsoucnosti žádné jiné věci nepotřebuje ani jako podmětu, ku kterému by lnula, ani jako příčiny účinkující. Tento jeho výměr nepravdivý jest základem celé jeho soustavy. —

Kant staví svou kritiku čistého rozumu na synthetických soudech apriorických, jež jsou netoliko neskutečné, ale také nemožny. Týž *Kant* mísí ve svých »antinomiích« čistého rozumu logický řád s ontologickým, jakož i pojem s představou smyslnou; mísí pojem svobody a spontaneity s působností absolutně bezzákonitou a tuto se svobodou transcendentální, t. j. s počátkem stavu, jemuž žádný stav nepředchází, to jest s logickým nesmyslem. — *Schelling* pokládá ve své filosofii přírodu za viditelného ducha, ducha pak za neviditelnou přírodu. — *Hegel* zamítá rozdíl mezi bytcem ideálním a reálným, klade bytec úplně neurčitý a abstraktný, který jest v řádu reálném skoro ničím, za bytec první, jehož vývojem vnitřným vykládá celý svět, užívaje pouhého postupu dialektického. *Herbart* soudí: Bytí jest absolutný klad; proto jest bytec prázden všeho záporu a vztahu, jest naprosto jednoduchý, není ani v čase ani v prostoru. Omylem pro celou svou filosofii osudným přechází v této definici *Herbart* z logického výkladu k ontologickému a dopouští se chyby logické, smětení řádu logického s ontologickým. — *Comte*, zakladatel filosofie pozitivistické (nemysleme; pozitivné, spíše negativné) čili materialistické a atheistické, tvrdí, že na filosofa nepřipadá hledati příčiny, ale toliko zákony a síly. Tak odporuje přirozenosti lidské, zabeďnuje rozum lidský a překáží pravé vzdělanosti, která zaleží ve známosti příčin. — *Hartmannova* filosofie »des Unbewussten« náleží spíše do dějin lidské ztřeštěnosti, než do dějin filosofie; neboť patrné jest, že *Hartmann* v ní dosáhl poslední meze, ku které sahati může fantasie rozumu se protivící.

Je tedy filosofie křesťanská logická, filosofie protikřesťanská nelogická. Ona jest vědou pravou, tato vědou falešnou.

Do které kategorie věd náleží filosofie?

Vědy se rozdělují 1. na nadpřirozenou, která se čerpá ze zjevení Božího nadpřirozeného, a kterou jest bohověda katolická, a na přirozené, které svým pramenem mají přirozené zjevení Boží, k nimž náleží ku př. botanika, lučba. Filosofie křesťanská jest věda přirozená. 2. Rozdělují se na obecné, jejichž předmět jest obecně dán, nejsa závislým na vůli lidské, ku př. matematika, a na stanovné, pozitivné, jejichž předmět jest závislým na vůli lidské, ku př. právníci římské. Ačkoli přirozené zjevení Boží, zřídlo věd přirozených, vyšlo ze svobodné vůle Boží, přece nenazývají se z této příčiny vědy přirozené stanovnými; stanovnou se zove bohověda katolická. Filosofie křesťanská jest věda obecná. 3. Rozdělují se na věcné, které se zabývají věcmi samými: dějepis, fysika, a na formálné, jež se zabývají formami věcí, ku př. matematika, mluvnice. Filosofie jest ve všech částech svých vědou věcnou, toliko v jedné logice, dialektikou zvané, jest formálnou. 4. Rozdělují se na zkušebné, jejichžto předměty jsou přístupny smyslům, ku př. fysiologie, a na rozumové, jejichžto předměty jsou přístupny toliko rozumu, ku př. matematika. Filosofie křesťanská jest věda rozumová.

Je tedy filosofie křesťanská věda přirozená, obecná, věcná, rozumová.

Filosofové protikřesťanští, poněvadž neznají úlohy, filosofii vytčené a nesrovnávají se o výměru jejím, nemohou určitě a svorně říci, do jaké kategorie věd náleží.

Poměr filosofie k ostatním vědám přirozeným a ku vědě nadpřirozené.

Poměr filosofie křesťanské k ostatním vědám přirozeným jest v jejím výměru naznačen slovy: o posledních příčinách všeho, co jest. Neboť má-li filosofie křesťanská zkoumati poslední příčiny, musí znamost příčin bližších přijímati od ostatních věd přirozených, které se bližšími zabývají. Má-li filosofie křesťanská míti předmětem svým vše, co vůbec jest, musí znamost jednotlivých oborů věcí přijímati od ostatních věd přirozených, které se zabývají jednotlivými obory věcí. Ale také opakem, kdo chce znáti důkladně jednotlivou z ostatních věd přirozených, nemůže postrádati znamosti všeho, co vůbec jest, kterou mu podává filosofie, poněvadž obor jeho jest částí celku.

I. Nejprve uvažujme vědy zkušebné, jednající o přírodě a člověku. Jejich výzkumy pravdivé a jistotně dokázané jsou filosofii křesťanské podkladem, na kterém by podle zákonů logických,

užívající při svých úsudcích pravd ze zkušenosti známých a zásad samozřejmých se dopátrala pravd, rozumu, ne také smyslům přístupných. Látku od nich poskytnutou filosof křesťanský vyšetřuje, aby podle zákonů logických vyzkoumal důvody všech věcí vzdálenější, až i poslední, puzeť jsa touhou, od přirozenosti vštěpenou, poznáním důvodů nejvyšších a příčiny poslední dopátrati se pravdy, ve které by rozum jeho odpočinul. Liší se tedy od protikřesťanských filosofů idealistických: Fichte-a, Schellinga, Hegela, kteří neuznávajíce pravdy objektivné, pravdy předmětů samých se týkající, pravdu filosofickou vysoukávají z lidské mysli samé. Liší se od protikřesťanských filosofů pochybovačů, skeptiků, ku př. Herbarta, kteří považujíce zkušenost za veskrze klamnou a odporů plnou na půdě úplného skepticismu staví vědu filosofickou. Všim zajisté právem vychází filosof křesťanský odtud, že poznání naše má dvě příčiny účinné: předmět poznáný a podmět poznávající, že jest předmět jakýmsi otcem, podmět matkou a pozůstatek dítětem, všim také právem zamítá pochybovačství naprosté jako nerozumné, poněvadž filosofujícímu neposkytuje žádného podkladu, žádné půdy. Proto nemůže filosofie rozumná, jakou chce býti křesťanská, postrádati věd zkušebných, jež pravdu věcí samých, smyslům přístupných uvažují a pro ně jako pro účinky hledají příčiny nejbližší; jejich výsledky jsou jí podkladem, na kterém staví podle zákonů logických, aby pátrala po příčinách vzdálených, až by přišla ku příčině nejvyšší, jejíž poznání ducha lidského uspokojuje. Liší se také od protikřesťanských filosofů materialistů, možno-li materialisty nazvati filosofy, na př. Büchnera, Moleschotta, Fauerbacha, Comte-a, kteří metafysiku, jádro filosofie, zamítají a na pouhé zkušenosti přestávají zakazujíce rozumu lidskému povznést se nad hrdu zemskou, potlačujíce násilně přirozenou touhu rozumu lidského po vyšším poznání.

Jest-liže vědy zkušebné služby prokazují filosofii křesťanské, odvděčuje se jim tato. Neboť

1. zjednává všestrannou, všelidskou vzdělanost, které učenec, jedním oborem zkušenosti zaměstnaný, jsa člověkem postrádati nemůže.
2. Jelikož vědění ducha lidského nesmí sestávati z jednotlivých oborů nesouvislých, jest potřebí svazku, kterým by všechny obory tvořily souladný celek, a tuto službu jim prokazuje filosofie křesťanská.
3. Každá věda zkušebná mnohépravdy předpokládá, kterých nedokazuje a na kterých přece staví budovu myšlenek. Tak předpokládá dějepis prozřetelnost Boží a svobodu lidskou; věda právnická mravní zákon přirozený; vědy přírodní hmotu, život, podstatu, případy, mezi případy zvláště sílu, zákon, příčinu, prostor, čas; jazykozpyt psychologii a logiku. Co jednotlivé zkušebné vědy předpokládají, to filosofie křesťanská vyšetřuje a odůvodňuje.
4. Mohou se do jednotlivých věd zkušebných vplížit nedostatky a chyby, jimž se vyhne učenec pomocí filosofie křesťanské.
5. Učenec důkladněji porozumí své vědě zkušebné, spojí-li svou učenost se známostí filosofie křesťanské.
6. Posléze

pobízi filosofie křesťanská učence, aby ve své vědě zkušební pokračoval, a jemu pomáhá, aby s prospěchem pokračoval.

Pročez s prospěchem svým důvěřovati mohou vědy zkušební filosofii křesťanské, která od nich vychází a k nim opět se vrací. Kdežto filosofie protikřesťanská vědám zkušebným škodí, křesťanská jim prospívá, tak že pohrdá-li jí učenec, učenost jeho vezme velikou škodu, jelikož se zvrhne v hrubé hmotářství, jež kope rozumu lidskému hrob. O tomto nebezpečí uslyšíme při metodě.

Podruhé uvažujme matematiku, v jakém poměru jest k filosofii křesťanské. Ona je této velice vítána z dvojí příčiny; neboť zdokonaluje vědy zkušební, jež čím jsou dokonalejší, tím více filosofii prospívají a jest filosofovi výbornou školou, učic jej přesně logicky mysliti a odmýšleti (abstrahovati). Jest jakýmsi přechodem od věd zkušebných ku filosofii; její abstrakce jest mezi abstrakcí věd zkušebných a abstrakcí filosofickou. Jaké však nebezpečí z matematiky vzejíti může pro filosofii, uslyšíme při metodě. Opakem slouží filosofie mathematice, jelikož dokazuje a vysvětluje pojmy, jež matematika předpokládá: veličinu, vztah, poměr, prostor, čas, nekonečnost. Bez pravdivých vědomostí filosofických matematika ve bludech se ocitne; jedním z bludů jest nerozeznávání nekonečnosti od neukončitelnosti.

II. Poměr filosofie křesťanské ku vědě nadpřirozené, theologii katolické, jest naznačen slovy: zjednaná přirozeným světlem rozumu lidského; theologie katolická jest věda, zjednaná nadpřirozeným světlem rozumu lidského. Obě jsou vědami, pokud jimi pocházíme jistotného poznání pravdy, v jednotném a uspořádaném celku sestaveného, avšak filosofie vyšetřuje a odůvodňuje vědění v užším smysle, vycházející ze zřejmosti vnitřní, vědění o přirozeném zjevení Božím, přirozenou mohutností lidskou přirozeně nabyté, chápavosti rozumu lidského přiměřené, theologie vyšetřuje a odůvodňuje věření v autoritu Boha nadpřirozeně Se zjevujícího, věření ze zřejmosti zevnější se těšící a jistotou provázené, věření činností lidskou a Božskou působené, jehož pravdy tajemné přesahují chápavost rozumu lidského po čas života pozemského, věření nadpřirozené s vědění přirozeným souvislé. Poměr mezi filosofii křesťanskou a theologii katolickou určitější jest tento:

1. Kdežto Schelling, filosof protikřesťanský, se snažil proměnitii filosofii v bohovědu nadpřirozenou a Günther, theolog ne-církevně smýšlející, bohovědu katolickou ve filosofii: sdílí filosof křesťanský s theologem právě katolickým pevné přesvědčení, že se nikdy nepromění filosofie, která vrcholí v bohovědě přirozené, v bohovědu nadpřirozenou, katolickou, aniž bohověda katolická, která svým podkladem má filosofii, ve filosofii. Obě se mezi sebou různí 1. zřídlem, z něhož se pravdy čerpají. Zřídlem filosofie jest přirozené zjevení Boží, zřídlem bohovědy katolické nadpřirozené zjevení Boží. 2. Methoda filosofická žádá, aby podle zákonů logických se činily zásadami samozřejmými úsudky ze zkušenosti

o tvorech; metoda bohovědy katolické, aby učení církve katolické o nadpřirozeném zjevení Božím bylo z podání Božího poznáno podle zásad hermeneutických. 3. Obsahem filosofie jsou pravdy, jež rozum ze zřejmosti vnitřní, ze které se věci samy těší, svým světlem přirozeným poznává; obsahem bohovědy katolické jsou kromě pravd, chápavosti rozumu lidského přístupných, hlavně a přede vším pravdy, jež rozum ze zřejmosti zevnější, ze které se těší svědectví Boha Se zjevujícího, ne ze zřejmosti vnitřní, věrou nadpřirozenou poznává, pravdy tajemné, které pro člověka každého zůstanou tajemnými po čas života pozemského.

2. Ačkoli filosofie křesťanská a theologie katolická mezi sebou se různí, přece jedna druhé neodporuje.

Filosofové protikřesťanští sice hlásají, že theologie katolická filosofii odporuje a proto pravdivou býtí nemůže. Avšak nejsou oprávněni o tom odporu mluvit a onu theologii jako nepravdivou zavrhovat, poněvadž theologie katolická jako věda nadpřirozená stojí nad filosofii, vědou přirozenou, tak že tato není soudcem oné, a poněvadž filosofie protikřesťanské, jež jsou přčetné a mezi sebou odporné, z pravdy se netěší, nesrovnávajice se se zkušeností a nešetřice zákonů logických. Aniž chce theologie katolická neodporovati filosofii protikřesťanské; byla by ona věru nepravdivou, kdyby této neodporovala. Není smíru mezi oběma; odporovati si vždycky budou mezi sebou.

Ale mezi filosofii křesťanskou a theologií katolickou není odporu. Nemůže věru 1. filosofie předem dokázati, že Bůh nemůže se člověku zjevití nadpřirozeně tak, aby jemu člověk rozuměl; aniž theologie tvrdí, že by člověk naprosto byl neschopen, přirozeným světlem svého rozumu řádně užitého zjevení Boží přirozené poznati. 2. Filosofie, vycházejíc od pravého pojmu pravdy, pravdu hledá a nalézá ze zkušenosti zevnější a vnitřní podle zákonů logických zpracované; původcem pravdy poznává býtí Boha, Jenž přirozeně Se zjevuje v přírodě a člověku. Theologie opět dokazuje důvody rozumovými, že nadpřirozené zjevení Boží jest možné, prospěšné, vztažně nutné a poznatelné, že se stalo v dějinách lidských skutkem na jisto postaveným, ze zřejmosti zevnější se těšícím, a že pravá tajemstva, od Boha nadpřirozeně zjevená, nejsou nerozumna. Toť zajisté rozumný podklad, na kterém jest zbudována theologie katolická, jež od víry vychází a při své spekulaci víře se neodcizuje, ale spíše k ní se vrací a spravedlivému slibuje, že po smrti se mu stanou tajemstva vnitřně zřejmými. 3. Bůh, Jehož zjevení přirozené poznává filosofie, a Bůh, Jehož zjevení nadpřirozené vyšetřuje theologie, jest tentýž; avšak Bůh sám Sobě odporovati nemůže. Proto pravá filosofie a theologie sobě vespolek neodporují. 4. Pravdu má filosofie, pravdu má theologie, ale ne tak, že by co jest v oné pravdivo, v této bylo nepravdivo, co jest v oné nepravdivo, v této že by bylo pravdivo, jak se domníval Descartes; neboť takový názor se protiví

pojmu pravdy a Boha, Jenž jest původce všeliké pravdy, pravda sama. Aniž bylo Cartesiovi, jenž měl dobrý úmysl uhájiti filosofickou pravdu přirozenou a theologickou pravdu nadpřirozenou, tak souditi o pravdě obojí; neboť pravda nadpřirozená předpokládá přirozenou a lze o ní dokázati, že přirozené neodporuje. 5. Odpor mezi pravdou přirozenou a nadpřirozenou jenom tehdy může vzniknouti, když přirozeně pravdivým se považuje, co pravdivým není, anebo když nějaká položka se považuje za článek víry katolické, která není od církve katolické takovým článkem prohlášena.

3. Filosofie křesťanská a bohověda katolická sebe vespolek podporují.

Neboť A) víra, kterou vyšetřuje bohověda katolická, rozumu, který ve filosofii hledá důvody vnitřní, se zamlouvá. a) Rozum zajisté uznává, že není on sám jediným pramenem lidského poznání přirozeného. Věda a víra jsou nerozlučné družky, které nás po celý život pozemský provázejí ve všech přirozených oborech právě lidských. Věda, které člověk sám svým vlastním bádáním nabývá, jest prachuďoučká, ba i nemožná, není-li spojena s vírou, skrze kterou přijímáme od jiných, co vědí; a opět víra jest nerozumna, není-li spojena s vědou, skrze kterou jsme přesvědčeni, že ten, jemuž věříme, jest naší víry hoden. Věřiti netoliko můžeme, ale také máme, ba i musíme, chceme-li svého cíle přirozeného dojíti, chceme-li s lidmi obcovati. Věru bez víry žádná společnost lidská nemůže ani vzniknouti ani trvati. b) Rozum uznává, že vyžaduje-li dokonalost vědy o tvorech víry, vyžaduje víry také dokonalost vědy o tvůrci, že máme-li věřiti člověku víry hodnému, máme také věřiti Bohu, Jenž ani Sebe ani člověka klamati nemůže, že nemohou-li lidé mezi sebou obcovati bez víry, nemohou ani s Bohem obcovati bez víry. c) Rozum schvaluje způsob, jakým víra křesťanská vzniká, trvá, se zdokonaluje a v životě se prokazuje. d) Rozum uznává, že víra křesťanská, od církve katolické hlášaná, není hrobem rozumu, ale šlechtitným činem poslušnosti k Bohu a obětí Boha důstojnou, člověku prospěšnou. Jenom ten, kdo víru křesťansko-katolickou nezná anebo k ní pojal nenávisť z příčiny nešlechtitné, může ji nazývati nerozumnou, slepou. Upřímný katolík ví, komu a proč věří; zná podklad víry, pohnutky uvěřitelnosti a povinnosti ku věření. e) Rozum uznává, že nemůže o Bohu všecko chápati, o bytosti neskonale, že pravdy o Bohu tajemné nemohou býti nerozumny, že tajemstva Božská, od církve katolické ku věření předkládaná a vykládaná, nejsou nerozumna.

B) Víra rozumu pomáhá. Neboť a) ukazuje rozumu střední cestu, která vede ku poznání pravdy, učíc, že nemáme následovati ani materialistů, sensualistů a skeptiků, kteří platnost rozumu snižují, jelikož prý jenom hmotu poznáváme, jenom mohutnostmi smyslnými obdařeni jsme, jenom pochybovati o pravdě můžeme, ani falešných idealistů a pantheistů, kteří platnost rozumu pře-

hánějí, jelikož prý pravdu tvoříme a poznání naše rovná se poznání Božímu. b) Víra rozmnožuje obsah lidského poznání přirozeného. Dříve než Syn Boží nám přinesl víru křesťanskou, dostoupila filosofie řecká svého vrcholu ve třech filosofech znamenitých: Sokratovi, Platonovi a Aristotelovi, kteří mnohou pravdu na jevo vynesli. Avšak filosofové křesťanští, jako sv. Augustin, sv. Tomáš Akv. nám otevřeli poklad mnohem bohatší, jelikož zjevení Boží nadpřirozené drží v sobě přirozené. O tento poklad okrádají filosofii filosofové protikřesťanští, kteří víru křesťanskou zamítají; abych užil příkladu, rozbil Kant metafysiku, Dubois-Reymond hlásá agnosticismus, podle něhož prý o hlavních záhadách nic nevíme, nic vědět nebudeme, Hartmann vybíjí *«Philosophie des Unbewussten»*. Věru oni tři řeční filosofové jsou naši úcty hodni, poněvadž upřímně po pravdě bažili, kdežto filosofové protikřesťanští oči před pravdou zavírají. c) Víra nám ukládá povinnost vloh duševních patřičně ku svému vzdělání užívat, ducha svého vědomostmi obohacovati, jimi pravdu poznávati a po nejvyšších příčinách pátrati, zákonů logických šetřiti, naprostého, chorobného pochybovačství se varovati. Kdo této povinnosti úmyslně nedbá, jak může a ve svém povolání má, hřeší nejen proti sobě a bližním, ale také proti Bohu, původci vloh, pravdy, logiky a předmětů naší zkušenosti. Než není, co řečeno, toliko naší povinností, ale také naším právem, které víra křesťanská chrání, aby jeho užíváním se pěstovaly přirozené vědy, zvláště filosofie pravá, křesťanská, kdežto filosofové protikřesťanští nám to právo zkracují hlásajíce, že pravda jest před námi skryta, anebo chyb logických se dopouštějíce a nepravdu za pravdu předkládajíce nás svádějí, abychom toho práva zle užívali. Zdaž neútočí, abych příkladu užil, Kant, Comte, Spencer proti právu našeho rozumu? Právem tedy pravil Leibniz, protestant: *«Řím (t. j. víra, od církve katolické hlásaná) hájí práva rozumu lidského»*. d) Víra zbavuje bludů a pochybnosti. Před Kristem Pánem učil Pythagoras, že duše lidská se stěhuje po smrti z jednoho těla do druhého. Plato mluvil o duši světové, Aristoteles o věčné hmotě. Akademikové o pravdě pochybovali. Kdežto přijetím víry křesťanské bludy a pochybnosti z filosofie zvolna mizely, vraceji se do ní zamítáním těžé víry. Abych uvedl příklad, tvrdí Kant, že rozum theoretický o Bohu a duši lidské neví ničeho; Schopenhauer a Wundt nazývají chtění bylností světa; podle Spinozy jest jenom jedna podstata, božská, jejíž modifikace jsou dílem tělesa, dílem duchové; podle filosofů darwinistických jest člověk dokonale zvíře, jeho mravnost se liší stupněm od mravnosti zvířat; Hume-a, pochybovače, následovali mnozí filosofové. Jak velice se varují bludů a pochybností filosofové křesťanští, dokazuje. abych uvedl příklad, Sanseverino. Věru víra křesťanská, podobna jsouc vůdci, hvězdě polární, mostu, přes nebezpečnou řeku vedoucímu, řídí rozum náš zkoumající, aby rychleji, bezpečněji a vydatněji ku pravdě dospěl, a ukazuje k cíli, jehož má rozum dosíci. Také

z té příčiny působí víra křesťanská blaze na filosofii, že oživena jsouc láskou, sprostuje filosofa hříchu, jenž brání poznati pravdu, a zdobí jej ctností, která pomáhá rozumu, aby pravdy se dopátral. **e) Víra ve filosofu křesťanském** nesobeckou touhou po pravdě rozněcuje a pohnutkami šlechetnými jej pobádá, aby snažněji přirozené zjevení Boží zkoumal, aby pravdy nadpřirozené podle analogie pravd přirozených, pokud možno, chápal a spekulaci podroboval, která od víry vychází, víry neopouští a k víře opět se vrací, aby pravdy nadpřirozené proti námitkám hájil. Tímto způsobem činnost rozumu mocně se vzмáhá a k výsledkům v odboru přirozeného vědění netušeným dospívá. Těto výhody sám sebe zbavuje filosof protikřesťanský, an víru křesťanskou zamítá.

C) Rozum víře, od bohovědy katolické vyšetřované, pomáhá. Neboť **a)** dokazuje základy víry, a sice: Bůh jest, může Se nadpřirozené zjevití a má takové vlastnosti, že Jemu věriti můžeme, ano i povinni jsme; člověk má duši nesmrtelnou, jest k Bohu v poměru náboženském a jest ve své přirozenosti tak porušen, že jest mu vztažnou nutností potřeby nadpřirozeného zjevení Božího. **b)** Filosofie učí theologa mysliti abstraktně, vyhledávati z patřičných pramenů články víry, vyjadřovati je pojmy a slovy, jakož i vykládati články víry v jeden celek vědecký sestavovati, jejich pravděpodobnost rozumovou potvrzovati důkazy analogickými a kongruenčními, ovšem tak, aby víře nebylo ublíženo, posléze jich hájiti proti odpůrcům. **c)** Odtud patrné, že theolog katolický, má-li býti dokonalý, musí znáti filosofii, musí míti ducha filosoficky vytríbeného, ale tak, aby neproměňoval bohovědu katolickou ve filosofii a věrným trval víře od církve katolické hlášané. Aniz může býti jinak. Neboť nadpřirozené zjevení Boží, nám zaručené a ku věření předložené od církve katolické, jejíž původ Božský spočívá na jistotných důkazech historických, předpokládá zjevení přirozené, s ním souvisí a jest nad ním postaveno; ve svém obsahu, celku harmonickem drží pravdy přirozené, jež rozum z vnitřných důvodů chápati může, a nadpřirozené právě tajemné, jež chápavost rozumu našeho přesahující nerozumny nejsou a jež věřice Bohu, právě a skutečně Se zjevujícimu, přijmouti právem můžeme. **d)** Než theolog katolický lnouti musí k filosofii pravdivé, jelikož pravda nadpřirozená nemůže nebyti postavena nad pravdou přirozenou. A pravdivou jest jediná filosofie křesťanská, jak z ní samé vysvitá, jelikož od zkušenosti všelidské, vědecky vyšetřené, vystupuje podle zákonů logických pomocí zásad samozřejmých ku příčinám relativně nejvyšším a k jedné příčině absolutně nejvyšší. Tento svazek mezi theologii katolickou a filosofii křesťanskou je tak těsný, že theolog katolický přilne-li k protikřesťanské filosofii, od víry katolické se odchýlí a theolog kacířský hledá pro své učení bludné podklad ve filosofii protikřesťanské.

4. Poněvadž nadpřirozené zjevení Boží stojí nad přirozeným, jest bohověda katolická, jež ono vykládá, nadřazená filosofii, jež

toto vyšetřuje. Nazývá se tedy právem pravdivá filosofie křesťanská služkou (ancilla) pravdivé bohovědy katolické, poněvadž jest jejím podkladem, jako jsou základy podkladem domu. Služkou však jest ve smyslu křesťanském, ne pohanském; Deo servire regnare est, t. j. kdo slouží Bohu, králuje. Než poněvadž mnozí bez příčiny názvem služby se pohoršují, porovnejme podle sv. Otců filosofii s křesťanskou nevěstou a bohovědu katolickou s křesťanským ženichem anebo onu s církví katolickou, tuto s Kristem Pánem. Poměr podřadenosti není v oboru věd neobyčejný; neboť pořádek, který panovati musí mezi vědami mezi sebou souvislými, vyžaduje podřadenost jedněch a nadřadenost druhých. Jestliže vědám zkušebným není k potupě sloužiti filosofii, proč by filosofii bylo k potupě sloužiti vědě vyšší? Aníž podřadenost filosofii škodí; neboť vira katolická nezbavuje filosofii svobody patřičné, spíše ji hájí a před nevázaností a zlým užíváním svobody chrání a posleze přesvědčili jsme se, že vira katolická v bohovědě katolické vyšetřovaná filosofii, ve mnohých příčinách prospívá.

Rozčástení filosofie.

Jak nás učí zkušenost obecná, od které nemůžeme nevyjiti, tážajice se, ze kterých částí sestává filosofie čili ve kterých naukách poznáváme pravdu přirozenou filosoficky, těši se to, co jest, ze dvojí jsoucnosti (existentia): mohoucne (potentialis) čili pomyslné (idealis) a skutečné (actualis) čili věčné (realis), jakož i ze dvojí bytnosti (essentia) podobné, jelikož jsoucnost nemůže býti bez bytnosti, a jelikož jakost bytnosti řídí se jakostí jsoucnosti. Socha, jsouc v mysli sochaře anebo toho, jenž sochu vyrobenou pozoruje, má jsoucnost a bytnost pomyslnou, jsouc mimo mysl, má jsoucnost a bytnost věcnou. O jsoucnosti a bytnosti pomyslné jedná filosofie křesťanská v logice, o věčné metafysice.

Logika vyšetřujíc, jak připadá na filosofii, příčiny pomyslné jsoucnosti a bytnosti, uvažuje pravdu našich myšlenek, jejichž vznik vyložiti zůstává jině nauce filosofické, psychologii, a to pravdu dvojí: formálnou (správnost) a obsahovou (platnost) a dělí se proto na logiku formálnou čili dialektiku a logiku materiálnou, kritickou čili noetiku. Logika formálná zkoumá pravidelnost, zákonitost, správnost našich myšlenek, které nám myslícím šetřiti jest, aby naše myšlenky se shodovaly se skutečností. Proto stanoví čtyři logické zásady samozřejmé, na kterých spočívá myšlení naše: zásadu totožnosti, protikladu, o vyloučeném třetím, o dostatečném důvodu, kteréžto zásady jsouce věčné, neměnitelné, nezrušitelné podmíněny jsou Bohem; vyhledává zákony mysli naší od Boha, původce naší přirozenosti, vštěpené, podle kterých mysliti jest nám uloženo, vykládá, sestavuje a odůvodňuje je; vyšetřuje tři základné formy našeho myšlení: pojem, soud

a úsudek, jakož i prostředky, jimiž tito tři činové rozumoví porádati se mají, aby pravda objektivná byla poznána: výměr, rozdělení, důkaz, metodu, vědu.

Není však logika formálná tou měrou formálná, aby rozebírala formy našich myšlenek nepřihlížejíc k obsahu, na kterém tyto formy se jeví, aby je vykládala toliko z činnosti pomyslné, aby trhala myšlení a předmět od sebe naprosto. Má-li býti logika čerpána ze života lidského — a odkud jinud mohla by býti čerpána — a má-li býti také pro život lidský — a jaký jiný účel mohla by mít —: musí vyjítí od zkušenosti, ve které formy s obsahem tak úzce souvisejí, že není obsahu bez forem, aniž forem bez obsahu; můžeme sice formy odmysliti od obsahu, a činiti předmětem svého bádání, ale nemůžeme nevšímati si naprosto obsahu, od něhož jsme je odmyslili. Také z té příčiny logika formálná k obsahu přihlížeti musí, že správnost svého bádání o formách dokazuje příklady, které jim poskytují obsahu a vzaty jsou ze zkušenosti; tak se stává životu lidskému prospěšnou. Je tedy metoda logiky formálné dvojí: nejprve ze zkušenosti vyhledává formy naší činnosti pomyslné a nalezené vědecky vyšetřuje; načež prozkoumajíc je vrací se opět ke zkušenosti. Ona metoda jest analytická, tato synthetická. Taková logika formálná, ve filosofii křesťanské vykládaná a lišící se od logiky filosofii protikřesťanských, jež znají pravdu toliko subjektivnou, od Sokrata, Platóna a zvláště Aristotela vědecky založená a od filosofů křesťanských dále vědecky pěstovaná, zamlouvá se zdravému rozumu.

Logika formálná filosofie křesťanské kráčí střední cestou jednak mezi subjektivistickým formalismem Kantovým a Herbartovým, který pochopiti chce formy myšlení našeho samy o sobě z činnosti pomyslné, toliko k sobě se odnášející, a mezi Hegelovým idealismem absolutním, podle kterého jest logika celou filosofii a podle kterého čisté myšlení samo sebou a samov sobě se vyvinuje a zároveň bez předpojatosti svou vlastní nutností ze sebe vše, co jest, plodí a poznává, jinak mezi logikou Herbartovou a Hegelovou, kterým jest společný směr rozumářský, a mezi logikou Comtovou a St. Millovou, jež ubírajíce se směrem výhradně empirickým od té zásady vycházejí, že veškeré bádání vědecké děje se toliko indukci. Tak věru pokazili filosofové protikřesťanští logiku. Není tedy divu, že sám Trendelenburg, jeden z nich, je napominá, aby se vrátili k logice Aristotelově. Ovšem návrat k Aristotelovi musil by býti provázen návratem k filosofii křesťanské, od které odpadli filosofové proti-křesťanští.

Že logika formálná bez Boha nemá základu, že jest podmíněna jsoucností Boha osobního, dokazuje filosofie křesťanská v metafysice.

K logice formálné přistupuje ve filosofii křesťanské nezbytně logika druhá, látková čili kritická, která kritisuje čili uvažuje a posuzuje obsahovou stránku pravdy našich myšlenek, platnost.

Vytýká se filosofii křesťanské, že si nevede kriticky, že poznání lidskému slepě důvěřuje, kdežto Kant vyšel od skepticismu Humeova ve své kritice čistého rozumu přede vším zkoumal, může-li rozum lidský o věcech samých, pokud jsou o sobě, poznati, zdali jsou a jakými jsou. Avšak kdo filosofii křesťanskou zná, není mu nepovědomo, že ve filosofii křesťanské vždycky se vyšetřovaly a vyšetřují důvody o pravdivém poznání věcí, jež jsou mimo mysl lidskou; vyšetřovali již staří filosofové řečtí, Sokrates, Plato, Aristoteles, první zakladatelé filosofické vědy křesťanské; ze starých filosofů křesťanských samých jmenuji zvláště sv. Augustina a sv. Tomáše Akv.; ve spisech křesťanských filosofů 19. stol.: Sanseverino, Kleutgen, Liberatore, Rosset, Gonzalez, Zigliara, Lepidi, Stöckel, Gutberlet atd. setkává se čtenář s důkladnou kritikou lidského poznání. Proto z nekritičnosti může viniti filosofii křesťanskou jenom ten, kdo jí nezná. Ovšem s takovou kritikou se v ní nesetká, jakou nám podává Kant, s kritikou nepravdivou. Za jakých poměrů napsal Kant svoji kritiku? Byl vychován v protestantismu, který zamítнув pravdu nadpřirozeného zjevení Božího, církvi katolické svěřeného, důsledně vede k zamítnutí pravdy přirozeného zjevení Božího, s nadpřirozeným úzce souvislého; v gymnasiu byl cvičen pohanským humanismem, jenž v ateismu končí; na universitě byl vzdělán filosofii Wolffovou, filosofickému dogmatismu, směru nepravdivému odanou, a theologickým rozumářstvím, nadpřirozenou pravdu rozumu lidskému, jako nejvyššímu soudci, podrobujícím; dějiny filosofie před Leibnitzem. Lockem a Cartesiem byly mu terra incognita; z filosofie křesťanské nevěděl nic, jako z učení církve katolické, proto mu bylo neznámo, že a kterak rozumně filosofové křesťanští odpovídali a odpovídají na sporné a nesnadné otázky poznání lidského se týkající, na které Kant odpověděl nerozumně a sofisticky; posléze mu byl evangeliem Hume-ův skepticismus, směr nepravdivý a nerozumný, jenž filosofii kope hrob. A nyní slyšíme, jakou kritiku při takových poměrech o poznání lidském Kant vybíjí. Kant předpokládá nevyrovnaný spor mezi zkušeností a rozumem tvrdí, že zkušenost, znamenajíc zjevy věcí skutečných poskytuje toliko látku poznání, že formy, ve kterých této látky se zmocňujeme, pojmy a ideje, ve kterých látku myslíme a které o ní vypovídáme, vytváří rozum prostě sám ze sebe a je ke zkušenosti přivádí. Jest prý nevyrovnatelný dualismus mezi poznáním smyslným a nadsmyslným, formy onoho a pojmy a ideje tohoto jsou subjektivním výtvozem poznávajícího prostě apriorickým. t. j. na zkušenosti aposteriorické nezávislým. Zjevy věcí ve zkušenosti dané, phaenomena, jsou prý něčím neurčitým, všechny pojmy a věty, ve kterých je nadsmyslně duchové chápeme, noumena, nevznikají z poznaného předmětu. ze zkušenosti, nýbrž z podmětu myslícího. Stanoví tedy Kant nepřirozený dualismus, který rozum trhá od zkušenosti a upírá rozumu vztah ku předmětům, zkušenosti povahu pravého poznání, který po-

znání rozumovému udílí cenu prostě a toliko subjektivnou. Na tomto podkladě nepravdivěm vykládá Kant uměle, fantasticky, nesrozumitelně a neuspokojivě, zamítaje poznání objektivně bytosti tělesného světa, vědění o přírodě jako subjektivný výtvar poznávajícího, jenž své formy a pojmy na předměty přenáší a přenašeti musí, nemoha nikterak tvrditi, že by jim skutečně odpovídaly; podobně zamítá věčnost duše duchové, Boha a pořádku světového, jež nazývá pouhými ideami, illusorně a nutně vznikajícími, principy pouze regulativními, a sofisticky vyvrací důkazy o jejich věčnosti. Věru diviti se jest, že jeho vývody byly od mnohých přijaty a že se pokládá za velikeho filosofa; příčinou jest nepravé vzdělání filosofické, způsobené protestantstvím. Čím byl Luther pro náboženství křesťanské tím jest Kant pro filosofii — kazitelem a hubitelem; jako Luther hlasal nepravdu náboženskou, tak hlásá Kant nepravdu filosofickou. A poněvadž Kant učinil pro filosofii důsledek protestantskému duchu zcela přiměřený, byl a jest veleben od protestantů a od katolíků neprozíravých. Mnozí Kantovci dospěli důsledně k nihilismu.

Zcela jinou kritiku nám podává filosofie křesťanská. Logika formálná od té pravdy přímo zře mé vychází, že našim myšlenkám odpovídá skutečnost na našem myšlení nezávislá, a že zákonům našeho myšlení odpovídají zákony skutečnosti; neboť kdyby tak nebylo, nemohli bychom věci vnější poznati a věci vnější nemohly by naše působení podle našich myšlenek přijímati. Tuto pravdu logika kritická vědecky vykládá, nečiníc ji ovšem závislou na výsledcích svého dokazování, poněvadž duch lidský pravdu netvoří, nýbrž nalézá a zaklady její zkoumá. Než poněvadž má logika kritická poznání, naše vyšetřiti, zda se jednak, že nemá žádné pevné půdy, na kterou by se postavila, poněvadž má veškeré poznání naše věcné odůvodniti, jednak, že se točí v kruhu, poněvadž sama jsouc poznáním poznání předpokládá, které má teprv odůvodniti. V prve příčině zdá se býti logika kritická nemožnou, ve druhé nevědeckou, zákonu logickému odporou. Avšak logika kritická předpokládá, co jest samozřejmo, o čem, kdo má zdravý rozum, nikterak nemůže pochybovati, že člověk poznává pravdu věcnou, a vyšetřuje nezvratné důvody, na kterých naše poznání pravdy věcně spočívá. Nepochybně přesvědčení všech lidí o skutečném poznání pravdy věcné činí logiku kritická odůvodněným; tyto důvody hledá a vyšetřuje a jejich spolehlivost vykládá.

Tuto úlohu svou plní, dokazujíc, jaké povahy, jakého původu, jaké ceny jest naše myšlení, odpovídá na tyto otázky: 1. co jest a co není cílem našeho poznání. 2. co jest pravda, 3. co jest poznání, vědění a co nevědění, bloudění. 4. co jest jistota, mínění, pochybování, 5. kterak věci jsou poznatelný, zřejmý, 6. kterak věci na nás působí a kterak my jejich působení přijímáme, 7. kterými schopnostmi činí naše věci poznatelné sobě známými, 8. na kterých důvodech spočívá pravdivé a jistotné

poznání věcí poznatelných mohutnostmi duševními. 9. která prvot třetí spojuje tyto dvě prvotě: věc a mysl (Bůh třetí touto prvotí), 10. která se těmito třemi prvotěmi uskutečňuje jistotně naše poznání pravdy věcné.

Jako logika formálná, tak i logika kritická vyžaduje Boha, ale ne tak, jak to činí pantheismus.

Když nám logika kritická zabezpečila platnost našich myšlenek, kterými poznáváme svět skutečný, můžeme ve filosofii od světa ideálního se obrátiti ku světu skutečnému, abychom zkoumali věci mimo mysl naši bytující, hledající jejich příčiny vzdálenější, až i jednu poslední. To jest uloženo metafysice.

Metafysika liší se od fysiky, v obecném smysle pojaté, od zkušebné vědy přírodní tím, že tato přihlíží ke zjevům, na prvním, nejnižším stupni odmyšlí při hmotě od jedinečně určíosti, vykládá, co jest smyslem přístupno a hledá příčiny nejbližší, kdežto ona se zabývá věcmi samými, pokud jsou s to, aby v nás působily poznání nadmyslné, a pokud se srovnávají s ideami svého původce, hledající pravdu, která sice za zjevy se skrývá, ale přece jimi pronika a duchu se objevuje, odmyšlí od hmoty plně uvažujíc, co jest nehmotné, vykládá, co jest nadmyslné a toliko rozumu přístupno, a hledá příčiny vzdálenější, až i jednu prostě poslední. Liší se dále od zkušených věd o člověku podobně, jako od fysiky. Liší se posléze od matematiky tím, že uvažuje věci toliko rozumu přístupné odmyšlejíc od hmoty úplně na třetím, nejvyšším stupni abstrakce, kdežto matematika uvažuje formy těles, odmyšlejíc na druhém stupni abstrakce formy od hmoty, bez které ve skutečnosti nemohou býti, tak že si je samy o sobě toliko můžeme mysliti.

Metafysiku, ve které hlavně a přede vším filosofie zaleží, vědu ze všech věd přirozených nejvznešenější a nejdůležitější, hájí filosofie křesťanská proti Kantovi, jenž p svou kritikou čistého rozumu nevyvrátil vědecky, nýbrž sofisticky rozbití se snažil. Schopenhauer, Kantovec, pravil bez obalu, že Kant vyhodil Boha a duši horskou z filosofie; než nevyhodil, jelikož filosofie křesťanská dokazuje, že toto vyhození jest měrou svrchovanou nelogické, nerozumné; filosofie Kantovská jest největší pošetilost. Také pro i Aug. Comte ovi, zemř. r. 1857, zakladateli pozitivismu, novověkého tvaru materialismu. Hájí filosofie křesťanská metafysiku, o které se domníva Comte že kdysi byla překonala theologický názor světový, sama jest nyní překonána filosofií pozitivnou, sestávající ze 7 hlavních věd: matematiky, astronomie, fysiky, chemie, biologie, sociologie a moralky. Comte-ův pozitivismus, jenž se ubírá směrem empirismu, materialismu a sensualismu a zapovídaje pátrati po příčinách zabídně rozum lidský, je a nepravdiv nevyvrátil metafysiku: Comte sam od sebe odpadl, jelikož opustil v morálce obor pozitivismu, aby stanovil absolutní princip, lásku bliženské a jelikož se vrátil k pantheismu a ku zbožňování a uctívání člověčenstva

náboženskému, ač byl dříve náboženství na dobro zavrhl a pravil, že přijde čas, kdy bude náboženství dobré pro psy. Aniz rozumí Comteologii, metafysice a vědám zkušebným, jejich vzájemnému poměru a jejich historii. Proti odpůrcům metafysiky dokazuje filosofie křesťanská, že jest metafysika možná a nutná, a vykazuje vědám zkušebným místo patřičné, důstojné a jim prospěšné. Avšak nejen Kantovi a Comte-ovi a jejich přátelům, kteří metafysiku prostě zavrhnou, odporuje, ale také těm, kteří ji kazí, Schellingovi a Hegelovi, pantheistům, z nichž onen ji mění v theosofii a talešnou mystiku, tento ji totožní s logikou.

Metafysika se dělí na obecnou čili ontologii a 3 metafysiky zvláštní: kosmologii, psychologii a theologii přirozenou.

Metafysika obecná uvažuje nehmotnost obecnou, ve všeobecninách obsaženou, pokud jsou mimo mysl naši. Nejprve vyšetřujíc, kterak všeobecniny (universalia) bytují, zamítá nominalismus, který jim přivlastňuje jsoucnost pouze slovní anebo pojmovou čili pomyslnou, ne také věcnou, a přemrštěný realismus, který totožní jsoucnost pomyslnou a věcnou tvrdě, že všeobecniny bytují věcně jako všeobecniny, a schvaluje mírný realismus, podle něhož jest všeobecnina ve věci mohoucne (in potentia) a základně, v mysli skutečně (in actu) a formálně. Po té vyšetřujíc, v čem všeobecniny záleží, vychází od nejobecnějšího, toho, co jest, bytce (ens), vykládá povahu bytce, bytnost a jsoucnost, kon (actus) a mohoucnost; dále přivlastky bytce: jednotu, pravdu, dobro a krásu; dále dokonalosti jeho: nutnost a podmíněnost, jednoduchost a složenost, nekonečnost a konečnost, neměnitelnost a měnitelnost; dále nejvyšší rody bytců: podstatu a devatero případků (accidentia); posléze příčiny. Při tom bedlivě zkoumá zkušenost, jež svědectví dává o relativnosti, absolutnosti podmíněné; proto svého vrchole dochází v Bohu.

1. V metafysice o přírodě, filosofii přírodní, odporuje filosof křesťanský i těm, kteří filosofickou úvahu o světě zamítají, i těm, kteří ji totožní s celou filosofií, a čerpaje z dokázaných a jistotných vědomostí přírodních, jež se týkají vlastností, sil, zákonů a zjevů, jak veškerého světa, tak neústrojných a ústrojných těles zvláště, vyšetřuje bytnost tělesa vůbec, pak tělesa neústrojného (nerostu) a ústrojného (byliny a zvířete) zvláště. Tu vyvrací metafysický atomismus, od chemického, přijatelného rozdílů, a dynamismus a dokazuje pravdu hylomorfismu, theorie o hmotě prvé a formě podstatné; tu vykládá podstatný rozdíl mezi tělesem neústrojným a ústrojným, mezi bylinou a zvířetem a odsuzuje z důvodů vědeckých theorii Darwinovu. V přírodě veškeré, jak neústrojně, tak ústrojně vidí filosof křesťanský nejen mechanismus, ale také teleologismus, účelnost, od filosofů protikřesťanských dilem zamítanou, dilem nesprávně vykládanou. Po bytnosti zkoumá původ světa veškerého a neústrojenců, bylin a zvířat zvláště, maje na zřeteli četné odpůrce, na př. Darwina a shledává Boha býti stvořitelem tohoto světa, v čase vzniklého

z ničeho, od Boha různého. O témž Bohu dokazuje, že jest zachovatelem, spolupůsobitelem, ředitelem a cílem světa posledním.

2. V metafysice o duši lidské, psychologii, zamítá křesťanský filosof methodu čistě apriorickou, čili falešně idealistickou, podle které Schelling těmto větám učil: »Věcně není duše lidská rozdílná od těla, jest pouze pojmem, pomyslnou, ideální stránkou těla; duše sice, pokud se má k tělu, jest konečná, než pokud ve své bytnosti totožna jest s naprostou bytostí (das Absolute), jest nekonečná; proto přísluší duši nazírati naprostou bytost pomyslně a tak se zbožňiti.« Zamítá take methodu čistě aposteriorickou, podle které Büchner těmto větám učí: »Není ve člověku duše, která by byla prvotí povahy duchové; táž síla, která v žaludku tráví a v ledvinách moč vyměšuje, v mozku myslí; duše jest imaginárním souborem rozličných sil; člověk jest jenom dokonalé zvíře, jest podroben toliko zákonům nutným; rozpadnou-li se látky, ze kterých člověk sestává, mizí úplně duše a myšlení.« Take zamítá Wolffa a jeho stoupence, kteří psychologii dělí na zkušebnou a metafysickou, aby obě metody spojili, a vykládají každou, jednu od druhé oddělenou. Filosofovi křesťanskému jest psychologie věda jedna, ve které methoda aposteriorická čili analytická souladně se pojí s apriorickou čili synthetickou. Počíná s Aristotelem methodou analytickou od zkušenosti, o které má zabezpečenou jistotu z přímé zřejmosti zevnější, z ní soudí podle zákonů logických na příčinu: tuto řádně poznav vrací se methodou synthetickou nazpět ke zkušenosti, aby se přesvědčil, že od zkušenosti řádně dospěl ku příčině, a aby co jemu zkušenost podala, poznal z příčiny a o tom nabyt jistoty ze zřejmosti vnitřní. Methodou analytickou a synthetickou poznává 1. bytnost, 2. činnost člověka; po té se táže podle logické zásady příčinnosti, odkud jest člověk a soudí z bytnosti a činnosti 3. o původu jeho, který nalézá v Bohu: posléze poněvadž původce člověka, jsa velemoudrý, vytkl člověku cíl, i vlastnostem původcovým i bytnosti a činnosti lidské přiměřený, vyšetřuje 4. cíl člověka. Ve 4. části, abych uvedl příklad, jedná filosof křesťanský mimo jiné o nesmrtnosti duše lidské takto: Jaké osudy měla nesmrtnost v dějinách filosofie; jak máme rozuměti nesmrtnosti; jak lze dokázati nesmrtnost: Vnitřně evidentní přímé důkazy: z bytnosti duše, z poměru duše lidské k tělu, z poměru duše lidské k Bohu čerpané, vnitřně evidentní důkaz nepřímý, zevně evidentní důkaz, z obecného mínění pokolení lidského čerpaný; jaký život vede duše lidská po smrti a kterak to možno; vyvrácení námitek. Odtud vysvitá, že filosof křesťanský si vede ve psychologii přesně vědecky.

3. V třetí metafysice zvláštní, theologii přirozené, vyšetřuje filosof jsoucnost a bytnost Boha, bytosti naprosto nutné, jednoduché, nekonečné a neměnitelné. Dříve však se táže, zdali a kterak lze poznati jsoucnost a bytnost Boží. Dopátrav se odpovědi uspokojivé, že člověk může rozumem obojí poznati logicky ze

zkušenosti, kterou má o světě a sobě, podává deset důkazů: 1. z trpné, 2. z činné stránky změn přírodních, 3. ze jsoucnosti světa, 4. z bytnosti světa počátečné, 5. z bytnosti světa konečné, 6. z rozumového poznání lidského, 7. z mravního jednání, 8. z touhy po blaženosti, 9. ze zjevů nadpřirozených, 10. z přesvědčení pokolení lidského o jsoucnosti Boží. Načež vyvrací filosof nepravdivé důkazy o Bohu a námitky proti pravdivým činěním a odkrývá nicotu atheismu. Při důkazech o jsoucnosti poznává filosof vlastnosti, které shrnuje v jedno, aby je, a posteriori poznané, methodou synthetickou pojednal v druhé části theologie přirozené a tak bytnost Boží naprostou, nekonečnou prozkoumal, pokud z tvorstva vysvítá a pokud ji člověk poznati může: není však toto poznání ve filosofii křesťanské ani theosofické ani anthropomorfické, nýbrž člověku přiměřené a Boha důstojné. K metafysickému soustavku bytnosti Boží druží se vlastnosti Boží, podle metafysiky obecné seřazené a rozumem se vyšetřují; vědeckým požadavkům vyhovuje se plnou měrou, a názory protivné se vyvracejí. Metafysika o Bohu jeví se býti cílem a vrcholem filosofického badání.

Filosof křesťanský uznává, že člověčenstvím a přírodou neosobní není vyčerpána všemohoucnost Boží, že také jiní tvorové jsou možní, že proti pouhým duchům, o kterých víme ze zjevení Božího nadpřirozeného, nemůže rozum lidský ničeho namítati, ano že jest záhodno jejich jsoucnost přijmouti, a možno jejich bytnost blíže určití. Filosof křesťanský se sice zabývá hlavně a především předmětem sobě vlastním, řadem přirozeným, jemuž podroben jest člověk a příroda neosobní; avšak nezamítá řád nadpřirozený, náboženstvím křesťanským hlásaný, ale spíše uznává jeho možnost, relativnou nutnost a prospěšnost a vykládá možnost a poznatelnost zázraků, s ním spojených, ke člověku a přírodě se vztahujících. Posleze neshledává sporu mezi zprávami bibliickými a filosofií.

Veškerá metafysika tvoří ve filosofii křesťanské jeden celek úplný a pořádaný: souvislost jest mezi metafysikou obecnou a metafysikami zvláštními, jakož i mezi bohovědou filosofickou, psychologii a kosmologií.

K moudrosti theoretické, obsažené v logikách a metafysikách, přistupuje nezbytně a přirozeně moudrost praktická, obsažená ve třetí hlavní části filosofie křesťanské, morálce filosofické, od katolické theologie morální sice rozdílné, ale přece s ní souvislé. Filosofická morálka, která jedná o řádu, jenž od člověka v životě mravním uskutečněn býti má podle poznání theoretického, spočívá na filosofickém poznání těch věcí, jež se odnášejí k řadu logickému a metafysickému, reálnému. Logika jedná o pravdě ideální, pomyslné, metafysika o pravdě reálné, morálka o pravdě morální; a poněvadž pravda jest jedna, tvoří všechny části filosofie křesťanské jeden celek. Důkazem vnitřní jednoty, která jednotlivé části tyto spojuje, jest člověk sám, bytost ke skutečným věcem

náležící (řád reálný), k poznání (řád logický) a svobodnému chťení a jednání (řád morální) určená, bytost sama v sobě jednotná. A zajisté souvisí morálka filosofická s ostatními naukami filosofickými. Logiku obojí předpokládá, poněvadž život mravný jest podmíněn správným a platným poznáním pravdy. Nejtěsněji lne ku theologii přirozené a psychologii, poněvadž není mravnosti bez Boha a poněvadž mravnost se vztahuje ku přirozenosti právě lidské. Posléze není pro morálku filosofickou kosmologie zbytečnou, poněvadž věci přírodní slouží jako prostředek k vedení života mravního, poněvadž příroda působí na člověka mravně jednajícího, poněvadž příroda cíle svého nejvyššího dochází skrze člověka mravně jednajícího, poněvadž třeba znáti v morálce rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Morálka filosofická dělí se na morálku obecnou, která činy lidské uvažuje v příčině formální neb abstraktné, stanovíc podmínky, za kterých činy lidské jsou mravně dobré, a na zvláštní, jež stojíc na hledišti látkovém čili konkrétném podle zásad morálky obecné zkoumá, které povinnosti člověk plniti má podle své přirozenosti a svého rozumu a ze kterých práv se těší. Tuto svou úlohu plnic setkává se s mnohými odpůrci, kteří mravnost lidskou ruší a nemravnost hlásají. Mezi nimi jsou 1. Herbart, který morálku čili praktickou filosofii odloučil od ostatních nauk filosofických, a společnosti pro ethickou vzdělanost, od Adlera a Saltera založené, jež hlásají morálku, na vzdělanosti filosofické úplně nezávislou, jakoby vzdělanost praktická mohla býti bez theoretické, ovoce bez květu. Než toto odloučení jest zdánlivé; jejich morálka spočívá na theorii a té falešné, na materialismu, atheismu, nihilismu. Také té chyby se dopustil Herbart, že podřadil praktickou filosofii, jak nazývá morálku nesprávně, aesthetice, vědě čistě formalistické. 2. Do druhé výstřednosti zabředl Fichte, jehož fil osofie celá, falešně idealistická, pantheistická byla morálkou pohlacena. 3. Atheismus staví morálku bez základu, kterým jest poměr člověka k Bohu, a nezná žádných povinností k Bohu. Kant činí člověka svým vlastním zákonodárcem. Jak se domnívají atheisté, není zákona přirozeného. Positivismus Comte-ův zná toliko povinnosti k bližnímu hlásaje altruismus. Spencer pokládá darvinisticky morálku lidskou za vyšší stupeň morálky zvířecí. 4. Materialismus zbavuje člověka svobodné vůle a podrobuje člověka nutným zákonům fysickým. 5. Pantheismus zamítá osobní činnost lidskou a považuje činnost lidskou za božskou. 6. Přemrštěný supernaturalismus neuznává přirozenost lidskou v morálce. 7. Někteří právníci odlučují právnictví od morálky. Tyto a podobné názory vyvrací filosof křesťanský v morálce.

Uvážíme-li, co bylo řečeno o výměru filosofie křesťanské, o její vědeckosti, o jejím poměru k ostatním vědám přirozeným a k vědě nadpřirozené, bohovědě katolické, posléze o jejím rozčastění, poznáme patrně, že kdo chce se vzdělati pravdivou filosofií, přilnouti musí k filosofii křesťanské.

Kterak se má filosofie křesťanská k soustavám mimo- a protikřesťanským?

Četné soustavy mimo a protikřesťanské lze seřaditi ve skupiny podvojných výstředností, mezi kterými drží filosofie křesťanská místo střední. Výstřednosti jsou nepravdivy, ve středu jejich jest pravda.

První dvojice výstředností záleží z nepředpokladnosti a nekritičnosti. Fichte, Schelling, Hegel a jiní se domnívají, že kdo začíná filosofovati, musí se postaviti na hlediště naproste nepředpokladnosti; musí prý abstrahovati, mysl svou odvrátiti ode všeho, co jest dáno, co s hlediště přirozeného vědění se pokládá a uznává za pravdivo, musí se snažiti, aby s nejvyššího principu. prvotě pravdu filosoficky teprv našel a sestrojil číře a priori. z dozvědu. Avšak tento apriorismus filosofický jest nepravdiv. Neboť 1. odporuje přirozenému postupu lidského poznání, jež přichází od zjevu k bytnosti, od účinku k příčině. 2. Filosofové nepředpokládají nic daného, ani zkušenosti zevnější, která jest mimo mysl lidskou, ani zkušenosti vnitřní, která jest v nitru lidském, nemají žádné půdy pevné, žádných návěstí, na kterých by mohli stavěti své závěry jistotné. Závěry však, nespočívající na žádných návěstech, nejsou žádnými závěry, nejsou ničím. 3. Poznání číře apriorické přináleží Bohu: tedy čirý apriorismus vede filosofa ku zbožňování sebe, činí jeho poznání božským. 4. Čirý apriorismus filosofický jest jenom zdánlivý; neboť nepředpokládá, co jest, předpokládá, co není, co se vzpírá zdravému rozumu, a vychází od položek, domněnek nepravdivých, nerozumných. Abych uvedl příklad, vychází Fichte od této prvotě: Není nic kromě úsoby (das Ich) naprosto a nekonečně, jež samu sebe a neúsobu (das nicht Ich) kladouc poznává sebe býti totožnou s neúsobou. Schelling učí: Příroda jest duchem viditelným, duch přírodou neviditelnou. Hegel praví: Myšlení a bytí (das Sein) jsou naprosto totožna: totožnost tato ve skutečnosti jest v pojmu a pojmem, který sám v sobě se rozvíjí kladem, protikladem a souborem, aniž přestává trvati ve své jednotě a obecnosti. 5. Čirý apriorismus způsobil, že mnozí, nechtíce v něm svůj rozum utopiti, raději se oddali materialistickému názoru o světě.

Nekritičnosti čili filosofickému dogmatismu jsouce oddáni stoikové, Spinoza, Wolf, nezkušejí základů, na kterých spočívá pravda a naše poznání pravdy.

Křesťanská filosofie zavrhuje apriorismus, vycházejíc od toho, co jest dáno, jelikož člověk, nejsa tvůrcem pravdy, pravdu nalézá, poznává a uznává, a od zkušenosti zevnější a vnitřní vystupuje podle zásad samozřejmých k nejvyšším důvodům toho,

co jest dáno. Co jest dáno, musí býti nám myslicím jistotno, má-li naše myšlení na pevném podkladě stavěti jistotné závěry. Proto zavrhuje křesťanská filosofie také nekritičnost a zkoumá základy pravdy a základy našeho poznání pravdy. Avšak její kriticismus liší se naprosto od falešného kriticismu Kantova, jak dříve bylo vyloženo. Tak bádati vyžaduje povaha našeho poznání, jež není absolutné, božské, ale relativné, lidské. Nejprve a posteriori, od zkušenosti ad prius, k důvodům, pak teprv a priori ad posterius.

Je tedy filosofie křesťanská ve středu mezi dvěma výstřednostmi.

Druhá dvojice výstředností záleží ze skepticismu a filosofického rationalismu, jenž se rozeznává od theologického. Skepticismus prožil rozmanité tvary; sofisté, naprostí skeptikové, pochybovali, zdali jest pravda, zda je-li pravda, může býti poznána, a zda může-li býti poznána, jeden jí může učiti druhého; v novém věku byl učiněn skepticismus počátkem a základem poznání filosofického, ku př. od Herbarta. Filosofie křesť. zavrhuje sofisty, jelikož jejich skepticismus odporuje přirozenosti člověka, obdařeného rozumem, jenž má pravdu svým předmětem, jakož i Herbarta, jelikož pochybování nemůže býti počátkem a základem žádného poznání jistotného, tím méně filosofického. Pochybnost o pravdě dokázatelné se může připustiti, aby námitky byly vyvráceny; o pravdě samozřejmé, od které vycházíme, která nepotřebuje důkazu, nemůže a nesmí býti pochybováno.

Filosofický rationalismus, který byl do filosofie novověké od Cartesia zaveden a z ní nevymizel, pokládá rozum lidský za jediný zdroj a nejvyšší měřítko pravdy filosofické, a poněvadž jest rozum lidský podmětem, subjektem myslicím, zove se subjektivismem, jemuž jest oddána filosofie nového věku protikřesťanská. Avšak filosofie křesťanská uznává dvě zřídla poznání lidského: předmět (objectum) myšlený, jenž jest jakýsi otec poznání našeho, a podmět myslicí, rozum, jenž jest jakási matka. Aniž jest rozum lidský nejvyšším měřítkem pravdy; poněvadž rozum náš musí se řídit, má-li pravdu poznati, podle předmětu, do něhož původce jeho, Bůh, vložil Svě ideje, jest rozum Boží nejvyšším měřítkem pravdy. Také proto není rozum lidský nejvyšším měřítkem pravdy, že může chybiti a také někdy chybí.

Vyhýba se tedy filosofie křesťanská oběma výstřednostem: skepticismu a filosofickému rozumářství, držíc střední místa, kde jest pravda.

Třetí dvojice výstředností záleží z agnosticizmu a progresismu. Agnosticismus byl zahájen Kantem, jenž učil, že o Bohu, duši lidské svobodné a nesmrtné, bytnosti věcí přírodních theoreticky nic nemůžeme věděti, ani zdali jest ani zdali není ani co jest; dovršen byl od Comte-a a jeho stoupenců, positivistů, kteří se domnívají, že náboženství a metafysika jsou filosofická hlediště překonaná, jelikož člověku nepřisluší bádati po příčinách,

a že jedinou úlohou filosofa jest hledati zákony dějů přírodních. Důsledně vede agnosticismus k nihilismu (Hartmann) a buddhismu (Reiner, Olcott). Progressismu, jenž učí, že člověk může a musí sam sebou ustavičným pokrokem posléze dospěti ku poznání vše-
liké pravdy, oddáni jsou pantheisté, kteří zameňují rozum lidský s božským a Boha si představují, jako by se ve člověku neustále vyvíjel.

Filosofie křesťanská zavrhuje agnosticismus učíc, že člověku jako člověku přísluší theoreticky se přesvědčiti o jsoucnosti a bytnosti, jakož i hledati příčiny, nejen bližší, ale i vzdalenější, až i poslední, že tedy agnosticismus násilně zabeďňuje rozum lidský; nihilismus a buddhismus pokládá za hrob rozumu lidského. Taktéž odporuje progressismu, jelikož rozum lidský jako lidský jest omezen, tak že nemůže míti vědění nekonečné, jež náleží jedinému Bohu; konečné vědění jest pravé vědění a dostatečné, děje li se podle zákonů logických; filosofie nevyžaduje, abychom znali dříve všechny vědy zkušební a veškeren jejich obsah, i to, co teprv později bude vyzkoumáno; ovšem čím více víme ze zkušenosti, tím bohatší, dokonalejší a důkladnější stává se filosofie. Byli pravými filosofy sv. Augustin a sv. Tomáš Akvinský, ač neměli takovou znamosť věd zkušebních, jakou má filosof ve st. 19. žijící křesťanský, ku př. Kleutgen, Zigliara, Liberatore.

Čtvrtá dvojice výstředností záleží z ontologismu a traditionalismu. Onen považuje za přirozené světlo rozumu, kterým a ve kterém všechno poznáváme, ideu Boží, na bezprostředném nazírání Božím spočívající. Tento pokládá nadpřirozené zjevení Boží za naprosto nevyhnutelné, má-li člověk pravdu jakoukoli poznati, a člověku jednotlivému schopnosti upírá světlem svého rozumu poznati pravdu přirozenou nadsmyslnou. Onomu přáli Maret, Gratry, Ubaghs, tomuto Bonald, Lamennais, Bautain.

Avšak filosofie křesťanská kračejíc mezi těmito krajnostmi pokládá za zřídla přirozeného poznání lidského přirozené světlo rozumu lidského, jenž Boha máje svým původem a rozumu Božimu jsa podoben, zkoumá tvorstvo od Boha podle idejí Božích učiněné a o těchto ideách svědectví dávající, aby vystupoval od příčin nejblížeších ku vzdálenějším, až i k nejvyšší, Bohu; než poněvadž jest rozum lidský vinou lidskou zatemněn, ale ne zhaslý, tak že stěží poznati může každý člověk za svého života pozemského dostatečně všechny pravdy přirozené, kterých mu jest potřeba, proto jest nadpřirozené zjevení Boží potřebno, ne naprosto, nýbrž vztázně, morálně.

Pátá dvojice výstředností záleží z empirismu a falešného idealismu. Onomu přejí Locke, Hume, Comte, St. Mill a jiní uznávajíce jediné, co jest předmětem naší zkušenosti, zavrhujíce, co ji přesahuje. Tento důsledně proveden od Berkeleye, Kanta, Fichte-ho, Schellinga, Hegela, Schopenhauera, Fechnera, Lotzeho, uznává toliko jsoucnost ideální, pomyslnou, kterou mají věci v mysli naší, poznává věci jenom takovými, jakými jsou v mysli naší,

ne jakými jsou o sobě, tak že nemůžeme vědět, ani zdali jsou věci mimo mysl naši ani jakými jsou samy a sobě.

Avšak filosofie křesťanská krácejíc mezi těmito krajnostmi, jež zavrhuje, staví na zkušenosti podle zásad samozřejmých a podle zákonů logických idealismus pravý a pravdivý, podle něhož věci jsou učiněny od Boha podle ideji Božích; uznává jsoucnost i věcnou i ideální učic, že onu mají věci o sobě, tuto v mysli, že mezi oběma jest srovnalost, ač jedna od druhé jest různá, jakož i vzájemnost. Jsoucnost Boha stvořitele, poznatelnost tvorů a mysl lidská myslí Boží podobná vysvětlují nám jsoucnost věcnou a pomyslnou, tak že uvarovati se lze výsředností: empirismu a falešného idealismu.

Šestá dvojice výstředností záleží z nominalismu a přemrštěného realismu. Onen, jemuž přejí stoikové, skeptikové a empirikové, Eunomius a jiní Ariovci, dále Roscellin, Abailard, Řehoř z Rimini, Okkam, Durand, Buridan, Biel, posléze Kant a Kantovci, také Herbart, jenž zároveň holduje realismu, spojenemu s Kantovským falešným idealismem, přivlasťuje všeobecninam, universalim, jsoucnost pouze slovní anebo pojmovou, ne také věcnou. Tento, jemuž přejí Plato, novoplatonikové, Scotus Erigena, Duns Scotus, ontologové, pantheisté, totožní jsoucnost pomyslnou s věcnou a tvrdí, že všeobecniny bytují věcně jako všeobecniny.

Avšak filosofie křesťanská tvrdí obojí jsoucnost všeobecnin, ale pomyslnou v jiném smysle, než věcnou; ve věci jest všeobecnina mohoucně a základně, v mysli skutečně a formálně.

Sedmá dvojice výstředností záleží z materialismu a pantheismu. Onen praví: Svět jest Bůh, tento: Bůh jest svět.

Avšak filosofie křesťanská praví: Bůh a svět bytují a různí se mezi sebou; Bůh jest stvořitel, svět jest stvořen.

Osmá dvojice výstředností záleží z pessimismu a optimismu. Onen, jemuž oddan jest Schopenhauer, Hartmann, vidí ve světě jenom ustavičné utrpení; tento, jemuž holduje Leibniz, pokládá svět za nejlepší.

Avšak podle filosofie křesťanské, která zavrhuje i pessimismus i optimismus, má svět bytnost relativnou, jako má jsoucnost relativnou; je tedy relativně dokonalý, relativně dobrý; Bůh jest dobrý nekonečně, svět konečně.

Devátá dvojice výstředností záleží ze saecularismu a theosofismu. Onen, jemuž jsou oddáni materialisté, praví: Filosofie nemůže a nemá mluvit o Bohu, má-li býti vědou. Tento, jemuž jsou oddáni Philo, gnostikové, Weigel, Böhme, Schelling a jiní pantheisté, praví: Filosofie jest vědění Boha o Sobě a světě. S theosofismem souvisí falešný mysticismus, jenž hlásá úplné, podstatné, budhistické splynutí člověka s Bohem v jedno.

Avšak filosofie křesťanská tvrdí: Filosofie může a musí mluvit o Bohu, vědeckost toho žádá, tak že nemluví li o Bohu, není vědou; vědění Boha o Sobě a světě jest nekonečné a původní a liší se věcně a podstatně od vědění člověka o Bohu a

světě, jež jest konečné a odvozené, relativné. Proti falešnému mysticismu klade mysticismus zdravý a rozumný, spojení člověka, tvora, s Bohem, stvořitelem, zachovávatelem, spolupůsobitelem, řiditelem, cílem, neivyšším soudcem, spojení, jež není věčný a podstatný rozdíl mezi Bohem a člověkem.

Desátá dvojice výstředností záleží z eklecticismu a exklusivismu. Onen vybírá z různých soustav filosofických různé části, nemaje pevné půdy objektivné, tedy s hlediště subjektivného, jež jest rozmanité, u různých filosofů různé, a tvoří z nich celek; vyskytá se velmi často v dějinách filosofie, ku př. ve starém věku u Cicerona, ve stol. 19. u Cousina a jest původem rozmanitých, mezi sebou si odporujících a nedůsledných soustav. Tento tvrdí, že každý filosof výtečný může a má si vytvořiti svou soustavu, a způsobil, že zavládl zlořád, který nazývá Trendelenburg Systemmacherei; proto máme v novější době mnoho soustav různých a mezi sebou odporných, na př. v 19. stol. v Německu kriticismus Kantův, odpor proti němu u Herdera, Jacobiho, Hamanna, čirý, objektivný, absolutný falešný idealismus, pantheismus, panentheismus, panhelismus, reakci proti idealismu, různé tvary falešného realismu, materialismus, nihilismus, budhismus. Sotva že jeden ze systemmacherů se vytasí svou soustavou, již ho jiný poráží novou soustavou. Panuje věru samý zmatek u filosofů mimo- a protikřesťanských.

Avšak filosofii křesťanské nelze vytýkati ani subjektivistický eklecticismus, ani zpupný a marný exklusivismus, jelikož stojí na pevné půdě objektivné, pro všechny po všechny časy platné, jelikož užívá jedné a pravdivé metody, jelikož jest jedna, jako jest pravda jedna. Filosofové křesťanští vyvinují filosofii, učí se jeden od druhého, rozcházejí se ve věcech vedlejších a přicházejí posléze k jednomu společnému cíli, k pravdě, od Boha přirozeně zjevené; směr pravdě se přičící překonávají.

Jedenáctá dvojice výstředností záleží z čirého naturalismu vědění lidského a synkretismu naturalismus a supranaturalismus směřujícího. Onen, jemuž holdují filosofové učení křesťanské přímo zavrhuje, se domnívají, že člověk může ku poznání přijíti toliko přirozeným světlem svého rozumu, ne však také vírou křesťanskou. Tento, z rationalismu theologického vzniklý, směšuje poznání přirozené a nadpřirozené v jeden celek nepravdivý, ve kterém trpí buď přirozené poznání anebo nadpřirozené anebo obojí.

Avšak filosofie křesťanská zavrhuje obě tyto krajnosti, jak jsme se přesvědčili, jednajíce o poměru filosofie ku theologii katolické.

Dvanáctá dvojice výstředností záleží z filosofování metodou mathematickou a filosofování metodou fantastickou. Ono, jemuž jest oddán Pythagoras, Spinoza, Wolf, Herbart, jest nepravdivo, poněvadž abstrakce mathematická jest jiná než filosofická a předmět matematiky jest jiný, než filosofický. Toto,

jemuž oddáni jsou novoplatonikové, gnostikové, kabbalisté, Böhme, We gel, Schelling, pouští uzdu fantasii, nedbajíce pevně půdy, zkušeností poskytované, a logických zákonů.

Avšak filosofie zavrhuje obojí tuto krajnost a užívá metody rozumové a rozumné, o které nyní zvláště pojednáme.

Jaké metody užívá filosofie křesťanská?

Filosofie křesťanská daleka jsouc čirého apriorismu falešných idealistů a čirého aposteriorismu emperiků, spojuje apriorismus a aposteriorismus patřičným způsobem, jelikož vychází a posteriori, od zkušenosti, o které uvažuje zásadami samozřejmými, jež nemohou býti dokázány, aniž důkazů potřebují, bijíce takorčka do očí, podle zákonů logických, myslí naši vštěpených, aby přišla ad prius, k důvodům nejbližším, pak vzdálenějším, až i posledním; načež vrací se a priori ad posterius, aby se přesvědčila o pravdě důvodů a zkušenosti lépe porozuměla.

Touto methodou lze jí se uvarovati všech výstředností a ubírat se střední cestou, která jediná vede ku poznání pravdy.

Co žádá filosofie křesťanská od svého stoupence?

Poněvadž filosofie úzce souvisí s povahou právě lidskou a mocně se dotýká všech zájmů právě lidských přirozených, musí filosofie křesťanská. jsouc pravá a pravdivá, t. j. dokonalá, býti pěstována od člověka dokonalého anebo aspoň po dokonalosti bažícího. Tato dokonalost, anebo touha po dokonalosti vyžaduje, aby člověk, jenž se filosofii oddal,

1. s upřímnou láskou pravdu hledal. Láska, t. j. duchové, nadsmyslné zalíbení, jest nezbytna, jak dokazuje slovný a věcný výměr filosofie. Musí však býti upřímnou, t. j. musí směřovati ku poznání pravdy, moudrosti. Musí sice filosof pečovati o život tělesný a společenský; avšak vyhledávati filosofickým bádáním hlavně a přede vším marné cti anebo pozemských statků, ne poznání pravdy samo, nevede ku poznání pravdy, ba svádí s pravé cesty a končí poblouzněním, filosofii špatnou, kterou filosof se zavděčuje lidem nemoudrým a pošetilým, jichž jest množství, a zjednává si marné slávy světské a časného blahobyty, člověka plně neuspokojujícího. Láska upřímná, jež plodí čisté úmysly, rozněcuje touhu po pravdě nezištnou, budí nenávist k nepravdě, udílí k nesnadné práci síly vytrvalé a přemáhá četné překážky. Jí se stává mysl filosofova pro pravdu nadšenou. A věru jest nadšenosti potřebí tomu, jenž se věnuje filosofii křesťanské, jediné pravé, poněvadž tato se setkává

s mnohými předsudky, posměchy a potupami, pohrdáním u lidí učených a filosofů, kteří pravdu neznají a znáti nechťejí, kteří temno milují a světlem nazývají.

2. K upřímné lásce přistoupiti má mravnost, která dbáti usiluje zvláště ideálnosti, čistoty pohlavní, zbožnosti a skromnosti; neboť moudrost nevstoupí do duše žádostmi nezřízenými zmítané, smilstvím pokálena. Boha neuznávající, pýchou Bohu a lidem se protivící. Kdo na hmotě lpi a směru ideálního nezná, kdo hoví smyslným žádostem, komu jest cílem posledním blahobyť pozemský, tomu jest říše pravdy uzavřena, s mravností úzce souvislá. tomu s'ouží filosofie za prostředek, aby mohl vesti život smyslný, ten filosofii křesťanskou pohrdá, která klade nad smyslnost idealnost, onu této podrobuje. Útlavním však nepřítelem pravdy jest smilství, jež plodí nechť ku poznání filosofie křesťanské a v nepravdě, své přítelkyni si libuje. Pravdu mají Římané, kteří pravili: *Sus inimica Minervae*. Ani zavilý nezaboh nepřijde ku poznání pravdy filosofické; úmyslně zavírá oči svých, aby nemusil viděti pravdy, a pátrati po příčinách pokládá za nevědecké, aby nemusil přijíti ku pozrání Boha, poněvadž pátrání toto vede k Bohu. Posléze pamětliv býti má filosof, co pravil Cicero: *Quo quis sapientior, eo est modestior*, t. j. čím kdo moudřejší, tím jest skromnější. Pýcha jest lež a roste s hloupostí na jednom stromě. Filosofii křesťanskou, tímto nepravostem odporující, si neosvojí ten, kdo jim jest odan, kdo jich se nechce zřici.

3. Kdo po prave moudrosti baží, ve filosofii křesťanské obsažené, musí za ni Boha prositi, Jenž jest moudrost sama a původcem moudrosti, kterou člověk může a má mít. Moudrost jest nejvzácnější dar Boží; skrze ni stáváme se Bohu nejpodobnějšími, dokonalejší a blaženými, jak uznávali sami pohané, Sokrates, Plato, Aristoteles. Než za zdar dlužno prositi. Proto filosof, který se nemodlí, nedorazí pravé moudrosti, ve filosofii křesťanské obsažené.

4. Filosof křesťanský žije dle morálky filosofické, kterou hlásá filosofie křesťanská. Nežije-li, odpadne od filosofie křesťanské důsledně a stane se filosofem protikřesťanským. Neboť rozum a svobodná vůle jsou po-polu. Mravnost však filosofie protikřesťanské jest nemravnost.

5. Kdo studuje filosofii křesťanskou a obecné dějiny, není-li křesťanem, stane se jím a sice katolickým; je-li nekato-likem, vrátí se do lůna církve katolické. Podle víry katolické jest pak povinen žiti. Tak spojí s filosofii křesťanskou víru katolickou.

Jestliže metoda, v předešlé stati vylíčená, jest objektivním požadavkem, jest povaha filosofova, v této stati vylíčená, subjektivním požadavkem. Oba jsou nevyhnutelný, má-li filosof křesťanský dobře filosofovati a blaze působiti.

O nutnosti a prospěšnosti filosofie křesťanské.

Filosofovatí, t. j. moudrost milovatí, po ní bažítí a poznáváním si ji osvojovatí, jest každému člověku přirozeno a k dosažení dokonalosti a blaženosti právě lidské nevyhnutelné. Avšak filosofování jest praktický výkon, který vyžaduje theorii, filosofii, kterou se obírají jenom někteří k vůli sobě a jiným, aby filosofování bylo dokonalé.

Avšak máme filosofii křesťanskou a filosofie mimo- a protikřesťanské. Přesvědčili jsme se, že jediná filosofie křesťanská jest filosofie pravá a pravdivá, rozumová a rozumná, že ostatní filosofie jsou poblouzením ducha lidského, člověku škodlivým, jej od cíle odvracejícím, poblouzením, které má býti odstraněno.

Proto jest jediná filosofie křesťanská nutná.

Jsouc nutná, je také prospěšná a sice vědám ostatním, školám a životu obecnému.

Jednajíce o poměru mezi filosofií křesťanskou a ostatními vědami slyšeli jsme, jak velice prospívá ona těmto. Zvláště však si všimněme filosofie dějin a práva, aesthetiky a paedagogiky.

Podle filosofů protikřesťanských, ku př. Hellwalda (Kulturgeschichte), jest dějepis jakýmsi přírodopisem, jenž toliko stupněm se rozeznává od přírodopisu, jehož předmětem jsou zvířata. Je tedy dějepisci, Inoucímu k filosofii protikřesťanské, společnost lidská společností zvířat, která jsou stupněm dokonalejší než medvědi a opice. Avšak dějepisec, vzdělaný filosofii křesťanskou, vidí před sebou společnost lidí, kteří specificky od zvířat se různíce, jsou obdařeni rozumem a svobodnou vůlí, pečují ne toliko o tělo, ale také a zvláště o potřeby duchové, nepodlehají nutnosti vlivů přírodních a jsou řízeni prozřetelností Boha, otcovsky o ně pečujícího a jejich svobodu neničícího. Dějepisec rozumný musí zavrhnouti deismus, hlásající toliko původ člověka od Boha, ale řízení a pečování Boha prozřetelného, dobrotivého a spravedlivého zamltajíci, a přilnouti ku theismu filosofie křesťanské, chce-li řádně pochopiti a vysvětliti dějiny lidské.

Věda právnická musí spočívatí na filosofii; jeli tato nepravdivá, je také ona nepravdivá. Proto, chce-li právník právo vykládati pravdivě, musí podkladem mti filosofii křesťanskou, zvláště její moralku. Veru působiti musí na vědu právnickou zhoubně filosofie, která zamíta osobního Boha, původce zákona přirozeného, na němž se zakládá zákon lidský, která auktoritu státní nepodpírá auktoritou Boží, která uprá vůli lidské právě svobody, která pokládá společnost lidskou za vyšší stupeň společnosti zvířecí. Takové filosofii jsa oddán Bluntschli napsal: Stát musí býti atheistický. Zcela jiného mínění byl právník Moy, jenž filosofii práva »Grundlinien einer Philosophie des Rechtes« čerpal

z filosofie křesťanské, dále právníci Bayer, Bernhard, Buss, Delcour, Droz po svém obrácení k církvi katolické, Haller, Jarcke, Linde, Ozanam, Phillips, Thonissen, Walter. Kdo rozumně a spravedlivě porovná stát, založený na filosofii křesťanské, se státem založeným na filosofii protikřesťanské, musí přilnouti k onomu, nikoli k tomuto.

Aesthetice poskytuje filosofie křesťanská pevné základy těmito svými naukami: metafysikou o Bohu, psychologii, filosofii přírodní, morálkou filosofickou. A nemůže jinak býti, jelikož idea krásy, kterou se zabývá aesthetika, úzce souvisí s ideou pravdy a ideou dobra. Podle filosofie křesťanské napsal Jungmann S. J. »Aesthetik«, knihu výbornou, které jeho odpůrci, filosofové protikřesťanští, nemohli odepřiti ceny vědecké. Nyní uvažme, jaká jest aesthetika podle filosofů protikřesťanských. Naturalistovi, jenž neuznává nic kromě přírody, jest krásnou toliko příroda, toliko co bije do smyslu; podle něho kochá se krásné umění v obnažených, opzlých tvarech těla lidského, ženského. Epikureista, rozkošník, pokládá krásu za dokonalost těles smyslné pochopitelnou, která působí smyslnou příjemnost a smyslnou rozkoš. Liberalismus aesthetický neuznává žádného cíle, k němuž by krása, umění krásné směřovalo, jelikož umění jest prý samo sobě cílem, neohlížejíc se po pravdě a mravnosti objektivně. Čirý realismus všímá si v umění krásném holé skutečnosti, nepřihlížeje k hlubšímu významu, ideám. Mlhavý idealismus pěstuje v umění krásné ideje, ale klade je do říše, která ve skutečnosti nebytuje, nazývá je pouhými prázdnými formami, stíny, sny. Posléze jako rozumu odporuje pantheismus, tak odporuje i pantheistický názor o kráse a umění krásném; neboť krása nemůže býti totožností nekonečného a konečného, pomyslného a věčného, nutnosti a svobody, totožností ve smyslném zjevu nazíranou, jak se domnívá Schelling.

Paedagogika jest podmíněna metafysikou o Bohu, psychologií a morálkou filosofickou. Tyto nauky důkladnou vědeckostí pravdivě pojednává filosofie křesťanská jediná. Proto jediný stoupenec filosofie křesťanské dovede napsati paedagogiku pravdivou a prospěšnou. Jakou tedy paedagogiku můžeme očekávati od učence, který podle filosofie protikřesťanské zamítá Boha pravého, duši lidskou rozumnou, svobodnou a nesmrtelnou, a mravnost pravou, ryzí, ne pozlátkovou? Lichou a pozlátkovou vzdělanost čili vlastně nevzdělanost hlásají ve svých spisech paedagogové podle filosofie protikřesťanské.

Vědám se učí lidé ve školách vysokých (universitních a technických), středních a obecných, jakož i odborných. Než vzdělanost nešíří školy toliko vyučováním, ale také vychováváním. Obojí děje se ne bez vlivu filosofie; tu však záleží velice na tom, jaká filosofie působí ve školách. Filosofie pravdivá působí blaze, nepravdivá neblaze, jelikož pravda a dobro úzce spolu souvisejí. Mají-li tedy školy úkolu svému dostáti, musí

býti řízeny filosofií křesťanskou, která jediná jest pravdivá. Znamenitý tedy prospěch poskytuje filosofie křesťanská. Jelikož jediná církev katolická pěstuje filosofii křesťanskou, o tom prospěchu svědectví dávají školy rázu katolického, ku př. vysoké školy v Luvani v Belgii, jež svým cílem mají víru, učenost a mravnost.

Posléze vniká do lidu vzdělanost skrze školy. Ze škol souditi lze na lid. Proto školy dobré činí lid dobrým, špatné špatným. Dobrymi však jsou školy skrze filosofii křesťanskou. Proto záleží-li na tom, aby lid byl dobrým, musí vládnouti filosofie křesťanská. Chce-li kdo kaziti lid, působí na něj filosofii protikřesťanskou přímo nebo nepřímo.

Tedy lidu veškerému jest filosofie křesťanská nezbytně potřebná.

Ovšem nutnost a prospěšnost relativná přísluší filosofii křesťanské, která jest základem, na němž stojí vira katolická. Základ jest prostředek, budova cíl.

Dějiny filosofie.

První rodiče pokolení lidského, od Boha stvoření, byli na těle a duchu dospělí; proto se těšili z ideí, od Boha sobě vlitých, o sobě, Bohu a světu, pokud jim bylo potřebí, aby sami dále mysleli. Než Bůh s nimi a jejich potomky obcovoal nadpřirozeně dílem přímo, dílem skrze prostředníky a dal jim náboženství nadpřirozené, ve kterém obsaženy byly také přirozené pravdy o Bohu, člověku a světě jako podklad pravd nadpřirozených. Když pak pokolení lidské se rozešlo na různé národy, podrželo památku o této prvotní době předhistorické, která předcházela tvoření mythů a spekulací, a podrželo tradice o prvotním, společném náboženství, vzdělávajíc, přetvářejíc a měníc je v mythech rozmanitě, jak pozorujeme v řecké mantice a telestice, v moudrosti egyptské, chaldejské, perské a indické. Jenom v národě vyvoleném, s kterým Bůh nepřestal nadpřirozeně obcovati, neporušeny se zachovaly a dále vyvíjely pravdy přirozené a nadpřirozené, kdežto u ostatních národů pohanských s nepravdou se mísily a porušení braly. Porovnávajíc prvotní tradice národů pohanských mezi sebou a s tradicemi národa vyvoleného, shledáváme příbuznost mezi nimi a společný původ a poznáváme pravý smysl jejich.

Kdežto první tradice pokládati sluší za předhistorické počátky filosofie, na kterých se dále stavělo, jsou práce starých theologů, jež Plutarch nazývá nejstaršími filosofy, svazkem, jenž spojuje ony tradice s filosofií spekulativnou. Po intuici věstců následovala explikace filosofů. Klassičtí národové rozeznávají tři druhy theologie: zákonitou, ze které vyšly vědy posvátné,

později světské, mythickou, ze které vyšlo básnictví, fysickou, o přirozenosti Božské jedající, ze které vyšla filosofie. Proto sluší nazvati prvotní náboženství, v tradicích zachované, praoctem, thelogií matkou všeliké vzdělanosti lidské, též filosofické.

První doba, filosofie starověká, doba před Kristem Pánem.

Filosofovati, t. j. bádati po posledních důvodech všeho, co jest, sluší každému člověku zdravého rozumu; ale filosofickou vědu pěstovati jest úlohou některých z celého národa, a to ne každého. Národ israelský znal sice přirozené pravdy o Bohu, člověku a světě, jež sloužily za podklad zjevení Božího nadpřirozeného, ale nefilosofoval o nich vědecky, jelikož byl k tomu ustanoven, aby od Boha přijímal, zachoval a šířil pravdivé zjevení Boží nadpřirozené a připravoval se ku příchodu Krista Pána. Vědecké bádání filosofické, ovšem ne zcela pravdivé, shledáváme u Indů, Peršanů, Číňanů a Egyptanů. Ačkoli z nich Indové obzvláště vynikali bádáním filosofickým, přece nevytvořili filosofii pravou, t. j. pravdivou, správně a platně vypracovanou, ze zkušenosti podle zákonů logických řádně čerpanou a podle týchž zákonů opět ke zkušenosti se vracějící. Základy pravé filosofie položil národ řecký skrze tři muže: Sokrata, Platona a Aristotela, kterým byli předešli filosofové přírodní, pythagoreovci, eleaté a sofisté a ze kterých zvláště Plato se vrátil k prvotním tradicím náboženským. Než nepracovali Řekové dále směrem od Sokrata, Platona a Aristotela naznačeným, poněvadž směr nebyl bezvadný, poněvadž pravdy od Sokrata, Platona a Aristotela vyzkoumané nejsou ryze a zcela jasné a poněvadž jsou smíseny s nepravdami. Filosofie Řeků se zvrhla po těch třech filosofech v pantheismus, materialismus a skepticismus. Tak zbloudili nepraví Sokratikové, akademikové, peripatetikové, stoikové, epikureovci a pyrrhonovci. A poněvadž žádná z těchto soustav neuspokojovala, oddali se mnozí eklekticismu, vybírajíce z nich, co se jim zdálo býti pravdivým, a minouce se s výsledkem zdárným. Římané si присvojovali filosofické názory Řeků, aniž samostatnými se objevili ve filosofii. Poněvadž ani vybírání z různých soustav filosofických nevedlo k cíli, spojovali mnozí filosofové názory řecké s názory národů východních, čímž vznikl synkretismus, jenž zvláště se vyskytuje v novoplatonismu.

Doba po Kristu Pánu, a sice 1. patristická. Sokrates, Plato, Aristoteles pravého ocenění doznali u filosofů křesťanských, kteří pokládají filosofické soustavy oněch tří Řeků za přípravu filosofie křesťanské, jako zjevení Starého Zákonu za přípravu zjevení Nového Zákonu. Původcem filosofie křesťanské jest Ježíš Kristus, Jehož učení nadpřirozené chová v sobě také pravdy přirozené, tak že sv. otcové, učitelé církve katolické, ozáření jsouce nejen Starým Zákonem, ale také a obzvláště evangeliem Kristovým, byli také schopni vniknouti do pravdy filosofické tak, jak se nepodařilo filosofům pohanským, rozeznati

pravdu přirozenou od nepravdy a na základě pravd od oněch Řeků vyzkoumaných stavěti pravou vědu filosofickou, se zjevením Božím jak přirozeným, tak nadpřirozeným se srovnávající, ku spekulování o tajemstvech křesťanských, víře neškodícímu, sloužící. V době sv. otců užíváno bylo ve filosofii křesťanské obzvláště Platona, jehož bludy byly uvarovány, nedostatky nahrazeny. Sv. otcům, kteří ač užili filosofů, pokud neodporují zjevení Božímu přirozenému a nadpřirozenému, přece za eklektiky nemohou býti považováni, bylo bojovati s nepravdivými názory filosofů pohanů a kacířů. Mezi sv. otcí, kteří svorně pracovali i v národu řeckém i latinském, vyniká nejvíce sv. Augustin, jenž po Kristu Pánu prvním jest zakladatelem filosofie křesťanské celé, harmonickou soustavu tvořící.

Po době patristické následovala ve středním věku doba scholastická, ve které filosofové, kteří spolu byli theology katolickými, bádali na základě sv. otců a Aristotela, šetríce zjevení Božího jak přirozeného, tak i nadpřirozeného. U scholastiků se vyskytly nejen dvě výstřednosti, nominalismus a přemrštěný realismus, ale také směr střední, realismus mírný, který snahou sv. Tomáše Akv. a jeho stoupenců nad oněmi zvítězil. V obojí době, jak patristické, tak i scholastické různila se filosofie od theologie katolické, ač obě pospolu byly pěstovány tak, že ve spisech nejsou odděleny. Také v době scholastické, jako v patristické sloužila filosofie nejen k vysvětlení přírody, ale také ku spekulování o tajemstvech víry, víře neškodícímu. Theologický směr rozumářský, víru podkopávající, byl, ač se ozýval, překonán ve středním věku. Scholastikům bylo bojovati s nepravdivými filosofiemi kacířů, arabů, židů, jež vítězně vyvrátili. Mezi scholastiky nejvíce vynikl sv. Tomáš Akvinský, Aristoteles druhý, křesťanský, jenž nejda za Aristotelem slepě, zbudoval pravdivě a velkolepě obojí vědu, i filosofii i theologii katolickou a proto nazván býti zasluhuje druhým zakladatelem filosofie křesťanské, rozumu a víře se zamlouvající.

V nové době, po středním věku následující, nemohli mnozí učenci, pýchou se dmouce, připustiti, aby věda lidská podrobena byla vědě Božské, filosofie theologii katolické. I vzepřeli se proti filosofii scholastické a snažili se filosofii osvoboditi od vlivu zjevení Božího nadpřirozeného, církvi katolickou hlášeného. Tohoto směru filosofického, jenž odpadl nejprve od autority církevní, pak od auktority filosofů předešlých, posléze od zdravého rozumu lidského, hlavním původcem byl Cartesius, jenž vědu od víry odtrhl, ano ji proti víře postavil, ač zůstati chtěl věřícím katolíkem, jenž se snažil vystavěti filosofii na nových základech, pokládaje všeobecné pochybování za počátek filosofování a jsoucnost předmětu myslícího za jediný zdroj a princip veškeré jistoty. Po něm vznikly nespočetné soustavy, z nichž jedny vycházejíce od předmětu myslícího, pokud smyslným představováním se zabývá, nejprve k sensismu dospěly, aby končily

materialismem a skepticismem; druhé pak vycházejíce od pod-
mētu myslícího, pokud nadsmyslným představováním se zabývá,
nejprve dospěly k talešnému idealismu, aby končily pantheismem
a rationalismem. Oba tyto směry vedou k atheismu a vrcholí
za naší doby positivismem a nihilismem, monismem a evolucionis-
mem. Oněm dvěma směrům bludným, pantheismu a rationalismu
jest blízek ontologismus. Směr nové doby ve filosofii protikře-
stanský byl podporován pohanským humanismem; v naší době
jej podporuje liberalismus a socialismus. Mezi filosofy nové
doby protikřesťanskými vyniká protestant Kant, jehož filosofii si
přivlastňují protestantští theologové tak, že křesťanství protestant-
ské podkopávají a ničí. Těmto snahám filosofickým protikřesťan-
ským nepodařilo se zničití filosofii křesťanskou, která se zacho-
vala ve školách katolických podle sv. Tomáše a dále se pěstova-
vala a pěstuje samostatně podle potřeb a výzkumů časových.
Než poněvadž někteří učení katolíci, svedeni ideami filosofie pro-
tikřesťanské, počali se odchylovati od sv. Tomáše Akv., vydal
sv. otec Lev XIII. encykliku »Aeterni Patris«, v níž odporučuje
držeti se filosofických principů sv. Tomáše netoliko kněžím, ale
také neknežím a slibuje, že studium sv. Tomáše, ovšem upra-
vené podle potřeb a výzkumů časových, prospěje nejen theologii,
ale i filosofii a vědám ostatním, jakož i umění a životu spole-
čenskému, všem zájmům lidským.

Proč se nazývá filosofie křesťanskou ?

Jméno své nemá filosofie křesťanská odtud, že by jednala
o náboženství křesťanském, anebo že by byla pouze od kře-
stánů a pouze pro křesťany. Neboť jsouc vědou rozumovou, za-
bývá se podle zákonů logických tím, co nám poskytuje zkuše-
nost přirozená, pátrajíc po příčinách vzdálených na základě věd
zkušebných, které zkoumají příčiny blízké. Proto je též vědou
všelidskou, jejíž závěry činíti a pravdivými shledati může každý
vzdělanec, rozumu řádně užívající.

Důvody nazvu filosofie jsou tyto :

Dříve než povstalo náboženství křesťanské, připraveno byvši
Starým Zákonem, bylo u některých národů filosofováno, jako
u Indů, Peršanů, Číňanů, Egypťanů, Řeků. Zvláštní však paměti
hodni jsou tři filosofové řečtí: Sokrates, Plato, Aristoteles, kteří
jedini pravé filosofii, jako vědě, položili základy a nesmrtelných
zásluh sobě získali o pravou filosofii; avšak co vyzkoumali, ne-
bylo bez nedostatků, nebylo úplné, aniž bylo dále zdokonalováno,
jelikož po nich se zvrhla filosofie řecká v pantheismus, mate-
rialismus, skepticismus, eklekticismus a synkretismus. Pravou
filosofii vzdělávali na základech od Sokrata, Platona, Aristotela
položených vedle theologie křesťanské učenci křesťanští, osvícení

Starým Zákonem a zvláště učením Kristovým, kteří nemísíce víru s vědou, souladně spojovali poznání filosofické a theologické. Proto se zove filosofií křesťanskou.

Kromě toho slouží pravá filosofie za úvod do theologie křesťanské a učí theologa spekulovati a soustavně učení Kristovo pojednávatí.

Je-li však pravá filosofie z těchto dvou příčin křesťanskou, podržuje své zřídlo, z něhož čerpá, svou metodu, které zkoumajíc užívá, a pravdy, jež poznává; křesťanství ji nejen svobody a práva nezbavuje, pokud se drží v mezích sobě příslušných, ale také obojí hájí a filosofovati za povinnost prohlašuje. Učení Kristovo, jež v sobě chová vedle pravd nadpřirozených také základní a nejvyšší pravdy přirozené, jest filosofií polární hvězdou, která nepřipouští, aby lodník zbloudil. Dobře tedy učiní filosof, zkoumající ony pravdy přirozené, přihlíží-li k učení Kristovu, od církve katolické hlásanému; z důvodů rozumných se přesvědčí, že může přijmouti pravdy přirozené, jež učení Kristovo v sobě chová vedle pravd nadpřirozených. Toť zajisté další důvod, pro který filosofie slouží zaslouhuje křesťanskou.

K tomu přistupuje, že jako křesťanství platí filosofie pravá pro všechny národy; a zajisté potvrzují dějiny, že kdekoli přijato bylo křesťanství, od církve katolické hlásané, tam se pěstovala pravá filosofie; kde však bylo potlačeno nevěrou anebo rozkolem anebo kacířstvím, tam také zanikla pravá filosofie.

Dále jako křesťanství má stejné trvání, jaké pokolení lidské, jelikož bylo založeno při vzniku pokolení lidského, potom připraveno a sice kladně u národa židovského, záporně u pohanů, aby od Krista Pána bylo zavedeno a církvi katolické pro všechny časy a národy uloženo: tak i pravdivé filosofování začalo s prvním člověkem, zavnutě obsaženo bylo v nadpřirozeném zjevení Božím Starého Zákonu, od pohanů Sokrata, Platona, Aristotela rozvinuté a vědecky připraveno, posléze od křesťanských učenců vzděláno, aby nikdy nepřestalo v církvi katolické, právě křesťanské, které jest zaslíbeno ustavičné trvání.

Posléze filosofie vznikla z náboženství prvotního, ve kterém spočívají základy náboženství křesťanského.

Ze všech důvodů těchto vysvitá, že pravá filosofie právem se zove křesťanskou.

Filosofie křesťanská na universitách.

Jelikož filosofie křesťanská jest pravá a pravdivá filosofie, a jelikož jest filosofie předmětem universitním, přísluší jí právem místo na universitě. A také měla místo na všech universitách národů právě křesťanských a má je i nyní na universitách katolických, na př. Luvaňské. Že z mnohých universit byla vytlačena, způsobil pohanský humanismus a kacířský protestan-

tismus; aby nebyla opět zavedena, o to usiluje liberalismus neznabožský. Uvážíme-li, co jest pohanský humanismus, kacířský protestantismus a neznabožský liberalismus, stala se filosofu křesťanské křivda, která škodu přinesla universitám a lidstvu. Proto jest netoliko spravedливо, ale také prospěšno a nevyhnutelno tuto křivdu odčinit.

Že má býti filosofie křesťanská přednášena na fakultě theologické, není pochyby, uvážíme-li její poměr ku theologii katolické.

Než také fakulta filosofická nemůže jí postrádati, uvážíme-li její cenu vědeckou, její rozumovost a rozumnost, její poměr k ostatním vědám přirozeným, ku paedagogice, k uměním krásným, její důležitost pro veškerý život lidský. Zajisté všem vzdělavcům na tom má býti záleženo, aby se utvrdili ve vědeckém přesvědčení o Bohu a nesmrtnosti duše lidské; v něm však nemohou býti utvrzeni, leč filosofií křesťanskou. Posléze jest filosofie křesťanská průpravou k náboženství křesťanskému; proto poněvadž náboženství křesťanské je také pro posluchače universitní, má jim býti poskytnuta příležitost tuto průpravu slyšeti, buď aby se utvrdili v náboženství křesťanském proti neblahým vlivům, anebo aby se připravili ku přijetí náboženství křesťanského, jež jest určeno pro všechny lidi.

Filosofové křesťanští v 19. století.

Poněvadž filosofie křesťanská jako věda sáhá od Sokrata až po naši dobu, není s podivením, že její literatura jest převeliká, taková, z jaké se netěší žádná filosofie protikřesťanská; kde bylo a je smýšlení právě křesťanské, katolické, psalo se a píše se o filosofii křesťanské u všech národů katolických a nejen jazykem latinským, ale i mnohými jazyky živými.

Abych uvedl aspoň z 19. století jména některých filosofů křesťanských různých národů, psali česky: Hlavatý, Kachnik, Konečný, Kordač, Lenz. Pospíšil, Procházka, Votka, Vychodil; polsky: Gabryl, Morawski. Pawlicki; německy: Gutberlet, Haffner, Kleutgen, Lehmen, Stöckl, Willmann; latinsky: Grandclaude, Liberatore, Reinstadler, Sanseverino. Schiffini, Urráburu, Zigliara; vlašsky: Liberatore, Sanseverino, Talamo; francouzsky: Dupont, Gardair, Chastel, Lupus, Rozaven. Jále Luvaňského vyššího ústavu filosofického professori; španělsky: Balmes, Cuevas, Gonzalez, Orti y Lara; anglicky: Harper, W. S. Lilly, Wilfr, Ward.

Obrana filosofie sv. Tomáše Akvinského proti útokům.

Nedávno učiněny v Čechách a na Moravě písmem a slovem dva veřejné útoky na filosofii sv. Tomáše Akvinského, která byla pro naši dobu a potřebu jimi zavržena. Jsa stoupencem a učitelem jejím pokládám za svou povinnost, jí se zastati a ukázat, že jest i našim filosofům a theologům právě křesťanským nezbytnou.

Jak se má filosofie sv. Tomáše k filosofii minulé? Jest vývojem pravé a vyvrácením nepravé. Pravá filosofie vznikla s prvním člověkem. Neboť přirozeno jest člověku jako člověku filosofovati, t. j. tázati se po příčinách všeho, co jest, co člověk zkušeností poznává o světě a sobě, postupovati od příčin nejbližších ke vzdálenějším, až by přišel ke příčině poslední, jejížto poznání by ukojilo jeho ducha bádaového; proto i první člověk jako člověk filosofoval, jak mu právě bylo potřebí podle okolností, ač jej nazvati nelze hned na počátku dokonalým filosofem, ač jeho filosofování nebylo ještě rozvinuté. Jeho filosofování bylo pravdivo. Neboť jsa prvním, byl stvořen od Boha dospělým na těle a na duchu, proto na počátku myslil myšlenkami od Boha vliými, tedy pravdivými, k nimž pak dále přičinil své vlastní podle zákonů logických, od Boha mysli vštěpených. — Prvotní myšlenky filosofické, pravdivé, ovšem v zárodku zavinité, dále se rozvinující, doznaly dvojího osudu. Jednak byly rozumem lidským, jenž byl ne sice zkažen, ale přece poraněn a bludu nakloněn, smíšeny s nepravdivými; jenom jediný národ hebrejský, jemuž bylo Bohem hlavně uloženo, zachovávat neporušeným zjevení Boží nadpřirozené, dočítal se ve knihách Starého Zákona pravdivých myšlenek filosofických, jež tvořily podklad zjevení tohoto nadpřirozeného, ač sám filosofickým nemůže býti nazýván. Bludy filosofické, do kterých upadli pohané, od Boha praveho odpadnuvši, byly dilem pantheistické, dilem materialistické; odpadnutí od zjevení Božího nadpřirozeného jest provázeno odpadnutím od přirozeného, jež jest předmětem filosofickým. Jednak opět byly myšlenky filosofické sestavovány v jeden celek od pohanů, zvláště od Indů a Řeků. Z Řeků zvláště sluší jmenovati Sokrata, Platona, Aristotela, kteří zachránili filosofii od úpadku a založili filosofickou soustavu pravdivou, ač se neubránili zcela bludu, ač nepoznali všechno jasně a určitě, ač mnohá pravda zůstala jim neznámou. Než nedovedli pohané pravd od Sokrata, Platona, Aristotela poznanych patřičně oceniti a z nich těžiti; po těchto třech filosofech následoval úpadek řecké filosofie. Teprve křesťané pokládali tyto tři filosofy za tři ze zakladatelů pravé filosofie a bádali na jejich základě.

Svati Otcové znajíce knihy Starého Zákona, ozářeni jsouce světlem víry katolické od Syna Božího zvěstované, jsouce nadáni

výtečnými vlohami, zkoumajíce rozumem zkušenost, prosíce Ducha sv. o dar osvícení, vzdělali filosofii křesťanskou nenáhlým postupem na základě filosofie starořecké, ve které rozeznávali pravdu od bludu. Mezi nimi nejvíce vyniká sv. Augustin, jenž přihlížejí zvláště k Platonovi, podává celou soustavu filosofickou pravdivou. Než filosofie sv. Otců nedospěla ke konci; dále ji vyvínovali theologové středních věků. A mezi nimi opět vyniká sv. Tomáš Akvinský, jenž znaje předešlou filosofii křesťanskou, jsa vyučen od bl. Alberta Velikého, výborného znatele přírody a filosofa, pilně přihlížejí k pohanskému Aristotelovi a jeho vykladačům, máje známost téměř všech proudů filosofických, a přísně šetře logických zákonů a modle se k ukřižovanému Synu Božímu, vzdělal filosofii, která střední cestou kráčí mezi všelikými bludy filosofickými, cestou zlatou, pravdivou. Jeho filosofie mírně realistická, zvítězila nad výstředními směry, jež ve středověku hleděly se uplatniti, nad subjektivním konceptualismem a přemrštěným realismem.

Je tedy filosofie sv. Tomáše pokračováním a dalším vývojem filosofie křesťanské, souvisící s pravdami od Sokrata, Platona a Aristotela vyzkoumanými, jakož i s prvotními pravdami filosofickými, jež byly podkladem prvotního náboženství pravého, jež jsou obsaženy v knihách Starého Zákona a jež od pohanů byly smíšeny s nepravdivými názory. Jestliže filosofové mimo a protikřesťanští volají, že se musíme vrátiti k Aristotelovi pohanskému, tím více vážíti si musíme Aristotela křesťanského, sv. Tomáše Akvinského, jenž pravdu filosofickou, na věky trvalou, jedinou, neměnlivou hlásá a nepravdy přemnohé v extremech se pohybující a stále, také za našich dob opakované, potírá.

Jak se má filosofie sv. Tomáše k filosofii dále následující? Poskytuje základy, principy, na kterých se dále stavěti musí, má-li filosofie plniti úlohu svou, zkoumati pravdu v příčinách vzdálenějších, až i v poslední. Neboť jest jenom jedna pravda, kterou má filosofie svým předmětem. Proto musí býti filosofie dob následujících a doby naší vývojem dalším filosofie sv. Tomáše. A nemůže býti nějaká nová filosofie vynalezena, aniž můžeme očekávati nějakou filosofii citovou, jakou očekává jistý odpůrce sv. Tomáše. Neboť filosofie musí býti předmětem rozumu. Ovšem filosofie po sv. Tomáši nemůže býti a není pouhým ohříváním jeho filosofie, jelikož musí přihlížeti ke zkušenosti, vědám zkušebným, jež se zdokonalují a rozmnožují, jakož i k potřebám a poměrům té neb oné doby, k protivníkům, kteří pravdu filosofickou podvracejí a ničí.

Po sv. Tomáši když nastala reformace protestantská, odpadli mnozí nejen od víry katolické, ale také od pravdy rozumové; jejich filosofie se stala protestantskou, t. j. protestující proti zdravému rozumu. Tu se opět ukázalo, že odpadnutí od zjevení Božího nadpřirozeného, ve víře katolické obsaženého, jest důsledně provázáno odpadnutím od zjevení Božího přiroze-

ného, ve filosofii pojednávaného, kteréžto zjevení přirozené jest podkladem zjevení nadpřirozeného. Kdo by tedy chtěl si osvojiti jednu z přčetných filosofii mimo- a protikřesťanských, musí se zřici Boha a duše lidské, musí se státi pantheistou anebo materialistou. Jsoucnost Boha a duše lidské dokázati může jediná filosofie sv. Tomáše, dále se vyvinující a k výsledkům věd zkušebných, pravdivým pilně přihlížející. Všecky filosofie mimo- a protikřesťanské, filosofie sv. Tomáše dále se vyvinující odporné, špatný, nepravdivý poskytují základ a slouží vědám zkušebným k záhubě.

A že filosofové novoscholastičtí, k sv. Tomáši se hlásící, přihlížejí pilně k novověkým filosofím a výzkumům věd zkušebných, patrně poznává, kdo viděl díla Sanseverinova anebo Gutberletova filosofická a mnohá jiná díla. Mám právě na stole knihu: *Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia s. Thomae Aquinatis adornatae* a Th. Meyer S. J., a ne ze sv. Tomáše ohráté, ve kterých spisovatel přihlíží k životu, jaký také nyní jest a k odpůrcům morálky právě nynějším. Věru, odpůrce sv. Tomáše neviděl anebo nestudoval filosofii sv. Tomáše, jaká se za našich časů pojednává.

Jediná filosofie sv. Tomáše, ve smyslu shora naznačeném ve školách právě katolických přijatá, vzdělávaná, vykládaná jest právě křesťanská, právě katolická. A že tato filosofie jest pravdivá, dokazoval jsem v přednáškách universitní extense, ve kterých jsem pojednával otázku: Proč se máme vzdělávati filosofii křesťanskou, a které jsem uveřejnil v časopise »Křesťanská škola«. Pravda její vysvítá z definice filosofie, z poměru jejího k ostatním vědám, z jednotlivých nauk, ve kterých poznává pravdu přirozenou, z metody, kterou hledá pravdu, z povahy filosofa křesťanského, z její nutnosti, prospěšnosti a historie.

Že jest filosofie sv. Tomáše pravdivou, uznávají mnozí nekněží učení, protestanté i katolíci. Tak nazývá protestant Leibnitz sv. Tomáše božským, nechválí útoků proti němu činěných od těch, kteří jsou zaujati předsudky své obrazotvornosti, a praví, že byl sám nucen se uchýliti k jeho názorům. Viz jeho *Systema theologiae* n. 49. Dějepisec Böhmer, protestant (Janssen, Böhmers *Leben* 1868 I. p. 88), praví: »Pošetilé jest se domnívati, že německá filosofie teprve Kantem v pravdě počala, že veliká století středověku, jež se honosí v oboru umění a literatury plody velikolepými, nic velikého nezpłodila v oboru věd spekulativních. Jako před nedávnm mnozí neuznávali dřívější literatury, malířství, stavitelství a sochařství, a jimi pohrdali, tak pohrdá se ještě stále středověkou filosofii scholastickou, kterou by měli dříve bedlivě studovati, než by o ní soud učinili. Napřed zkoumejte, a pak suďte; mně aspoň, pokud jí rozumím, líbí se stará metoda filosofická lépe, než nadutost filosofů našich.«

A největším filosofem scholastickým jest svatý Tomáš. Ph. dr. Otto Willmann, do nedávna professor filosofie na filosofické

fakultě německé university pražské, katolík, jenž dobře znal různé směry filosofické, byl stoupencem sv. Tomáše; čímž se netajil, zvláště však vyznal svou lásku k filosofii sv. Tomáše ve svém díle: »Geschichte des Idealismus«. Möller Nikolaus (zemřel r. 1862) pěstoval, pokud byl protestantem, filosofii Fichteovu, později Schellingovu, než nebyl jimi uspokojen; když se stal katolíkem, poznal filosofii sv. Tomáše, kterou s radostí přijal a kterou jako professor přednášel na universitě Luvaňské. Španěl Orti y Lara vydává časopis Ciencia cristiana, ve kterém poráží moderní filosofie mim-o- a protikřesťanské, řídě se zásadami sv. Tomáše. Na mnichovské universitě jest professorem filosofie G. von Hertling, jenž následuje sv. Tomáše. Na universitě Luvaňské jest zvláštní ústav zřízen pro filosofii sv. Tomáše, ve kterém přednáší nekňez Wulf podle sv. Tomáše a ve kterém se dějí přednášky také o vědách zkušebných, takže souhlas filosofie sv. Tomáše s výzkumy věd přírodních patrně vysvítá.

Může-li tedy kněz katolický, když to vše uváží, zavrhovati sv. Tomáše jako filosofa? A věru jest mnoho přátel sv. Tomáše mezi kněžími katolickými; odpůrců jest velice málo a to z nevědomosti.

Než kněz katolický si váží filosofie sv. Tomáše netoliko samé o sobě, ale také pokud slouží theologii katolické. Pravý theolog nemůže postrádati jí. Neboť obecná část základní boho-vědy jest filosofická. Theologie morální předpokládá znalost filosofie morální a psychologie. Také dogmatika vyžaduje vzdělanosti filosofické. Neboť theolog hledí v dogmatice, pokud jest spekulativnou, články víry, jež, pokud na zemi žijeme, jsou zahaleny mrakem tajemným, poněkud aspoň učiniti přístupnými rozumu, jak víra dovoluje a proto: 1. vyjadřuje články víry patřičnými a jasnými pojmy analogickými, 2. smysl jejich vykládá, 3. s věrojatností čili pravděpodobností dokazuje, že jakkoli o nich nevysvítá nutnost logická, na zřejmosti vnitřní spočívající, přece nejsou nerozumny a sice z analogie, čerpané z věcí přirozených, a ze srovnalosti jednoho článku s ostatními a s posledním cílem člověka, 4. vyvozuje z článků víry nové pravdy úsudkem. Tak užívá bohověda dogmatická ve své části spekulativné filosofie s ní se nestotožňujíc. Či snad nesluší theologovi spekulovati způsobem takovým, aby víře katolické nebylo ublíženo, aby z článku víry tajemného nebyla učiněna věta filosofická? Jest i potřebno, zvláště uvážíme-li, že dogmatika musí také vyvraceti námitky činěné s hlediště filosofického; je také přiměřeno zjevení Božímu nadpřirozenému, jež jest spojeno se zjevením přirozeným, ve filosofii pojednáváním. Proto také byla vždycky spekulace od sv. Otců a učitelů církevních pěstována. Zamítati tedy spekulaci dogmatickou jest necírkevní, nekatolické, ano nepřirozené. Katolická dogmatická spekulace jest mezi stágnací řecké církve rozkolnické a racionalismem protestantským. A jaké může theolog užívati filosofie jiné, než thomistické, která jediná

jest pravdivá? Theolog spekulující, jenž zamítá sv. Tomáše, upadá do bludu dogmatického, jak patrně z Hermesa a Günthera. Kacíři dobře vědí, jakou cenu má filosofie sv. Tomáše v theologii katolické; neboť Luther jsa vyvrácen od kat. theologů, filosofii sv. Tomáše vzdělaných, slabým se citě proti ní, nazval filosofii dílem ďáblovým, a Beza, hlavní podpora kalvinismu pravil: »Vezměte katolikům Tomáše Akv., a my budeme hotovi s církví katolickou.«

Proto díky vzdávajme sv. Otcí, papeži Lvu XIII., že jako před ním papežové, tak i on vybízeli nekňeze a kněze, aby nepřestávali se obíratí sv. Tomášem ku prospěchu filosofie a theologie, jakož i ku prospěchu blaha společnosti lidské. Vzácná jest jeho encyklika Aeterni Patris, filosofii sv. Tomáše doporučující.

Krátká zpráva o sv. Tomáši Akv.

Sv. Tomáš Akv., syn Landulfa, hrab. z Aquina. Narodil se v Rocca Secca, malém městečku u Aquina v Neapolsku r. 1225. Vzdělával se nejprve v klášteře benediktinů na Monte Cassino, potom v Neapoli, kde vstoupil do řádu sv. Dominika. Ve studiích pokračoval v Kolíně a Paříži, veden jsa bl. Albertem Velikým, načež podjal se úřadu učitelského v Kolíně, Paříži, Bologně a Neapoli. Učil filosofii a theologii s takovým prospěchem, že sláva jeho přilákala k jeho stoličce davy posluchačů ze všech končin světa křesťanského. Povolán byv od Řehoře IX. z Neapole na církevní sněm Lyonský, zemřel na cestě v cisterc. klášteře Fossa Nuova r. 1274. Již r. 1323 byl od Jana XXII. za sv. prohlášen; pro svou víru, učenost a svatost nazván jest doctor angelicus a od Lva XIII. prohlášen za patrona škol katolických. Z jeho přecetných spisů filosofických a theologických, ve kterých není filosofie a theologie přísně oddělena, nejdůležitější jsou: 1. Summa contra gentiles ve 4 kn., apologetika učení křesť., ve které se vyvracejí názory pohanské, arabské a kacířské. 2. Summa theologiae, ve které spekulativně a soustavně se rozvinuje veškerý obsah učení křesť. Spis tento jest rozdělen na 3 části, partes; 2. část sestává ze 2 dílů: prima secundae, secunda secundae; každá část drží v sobě menší oddělení, quaestiones, jež opět se dělí na artikule. Tedy ku př. P. I. qu. V. art. 3., anebo 2. 2 qu. 28. a. 2. k art. se přidává c., t. j. corpus. Každý artikul sestává ze 3 částí: v první se kladou dvě mínění mezi sebou odporná; v druhé, corpus zvané, vykládá a dokazuje syllogismem sv. Tomáš mínění své; ve 3. odpovídá na námitky v 1. části uvedené. Mezi 1. a 2. částí se vyskytuje conclusio, jakýsi obsah toho, co čteme v 2. části; obsah tento není od sv. Tomáše. Pars I. jedná de Deo, trinitate, primo principio rerum, angelis, opere sex dierum, anima, primo homine, gubernatione et conservatione rerum. Pars II. rozebírá morálku. Pars III. vtělení Syna Božího a Svátosti.

LOGIKA KRITICKA
ČILI NOËTIKA.

OBSAH:

Co jest logika kritická	5
Co jest logice kritické uloženo	5
Co jest v logice kritické obsaženo	6
Methoda	6
Poměr k ostatním naukám filosofickým	7
Oddělení první. O cíli našeho myšlení	7
1. Co jest cílem našeho myšlení	7
2. Co jest pravda	10
3. Co jest poznání, vědění, nevědění, bloudění	12
4. Co jest pochybování, mínění, jistota	16
Pochybování	16
Mínění	17
Jistota	18
Skepticismus	19
Rozsah jistotného poznání pravdy objektivně	23
Oddělení druhé	25
O možnosti dosažení cíle	25
5. Kterak věci jsou poznatelný	25
6. Kterak věci na nás působí a my jejich působení přijímáme	25
7. Kterými schopnostmi činí mysl naše věci poznatelné sobě známými	26
Spolehlivost smyslů zevnějších	26
Spolehlivost smyslů vnitřných	28
Ze spolehlivosti smyslů vyplývá objektivnost smyslného poznání a jsoucnost těles	29
Objektivnost smyslného poznání	30
Jsoucnost těles	31
Spolehlivost umu, pojmy tvořícího	33
Spolehlivost sebevědomí	34
Spolehlivost umu, soudy samozřejmé tvořícího	36
Spolehlivost rozumu	36
Spolehlivost víry	37
8. Na kterých důvodech spočívá pravdivé a jistotné poznání věcí, jež se děje věcmi a mohutnostmi duševními	38
Názory bludné	38
Názor pravý	40
9. Která prvot třetí spojuje dvě prvotě poznání lidského, věc a mysl	42

Oddělení třetí	43
Skutečné dosažení cíle	43
10. Kterak se třemi prvotěmi uskutečňuje jistotné poznání pravdy věcné	43
Empirismus	43
Sensismus	46
Materialismus	47
Herbartismus	48
Positivismus	50
Theorie o ideách vrozených	52
O kriticismu Kantově	55
Idealistický akosmismus	61
Apriorní intelektualismus	63
Panthelismus	66
Nativismus	67
Ontologismus	69
Nepravdivý mysticismus	70
Traditionalismus	71
Pravdivý názor	73

Co jest logika kritická?

Logika, čásť filosofie, vyšetřuje předměty mysli lidskou tvořené, myšlenky, bytce v mysli lidské bytující, aby vyzkoumala důvody, na kterých spočívá poznání pravdy, lidské činnosti myslivé za cíl vytknuté. Myšlenky však naše, jako všechna díla přírodní a lidská, mají dvojí stránku: údobu, formu čili způsob, kterým jsou upraveny a látku čili obsah, který v sobě chovají. Proto mají-li býti naše myšlenky pravdivy, t. j. má-li býti srovnalost mezi nimi a věcmi poznanými, musí býti pravdiva jak údoba, tak látka jejich. Pravda údoby jest správnost, pravidelnost, která šetří zákonů logických, mysli lidské vštěpených, podle kterých myšlenky naše jsou upraveny; pravda látky jest platnost, která myšlenkám uděluje cenu, v tom záležející, že jsou myšlenky výrazem předmětů, věcí samých, mimo mysl poznávajícího bytujících. Správností se zabývá logika formální čili dialektika, platností logika kritická čili látková čili noetika, nauka o poznání pravdy věcné.

Co jest logice kritické uloženo?

Cílem člověku vytknutým jest myšlením poznati, t. j. sobě přivlastniti pravdu věcnou, pravdu, kterou věci samy mají, a to s jistotou, ne pouze pátrati, ne pouze o pravdě pochybovati, ne pouze o ní míti domněni. K tomu jest potřebí, aby věci, které mají býti poznány, v sobě mohoucně chovaly, co máme o nich poznati, aby na nás působily a my jejich působení přijali, aby naše mysl, t. j. naše duše, pokud myslí, byla schopna o věcech to poznati, co v sobě mohoucně chovají, a také skutečně tuto schopnost prokazovala, aby na dostatečných důvodech spočívalo pravdivé a jistotné poznání věcí poznatelných, jež se děje mohutnostmi duševními, aby kromě těchto dvou prvotí našeho poznání, kromě věcí, mimo mysl naši bytujících, a mysli naší, byla ještě třetí prvot, která by tyto dvě prvotě, principy, spojovala,

t. j. aby byl Bůh. Tyto podmínky, na kterých spočívá naše jistotné poznání pravdy věčné, jakož i způsob, kterým tyto tři prvotě spolupůsobí, aby toto poznání vzniklo, vyšetřuje logika kritická.

Co jest v logice kritické obsaženo?

Z úlohy vyložené na jevo vychází, že jest v logice kritické obsaženo:

1. Co jest cílem našeho myšlení.
2. Co jest pravda.
3. Co jest poznání, vědění a co jest nevědění, bloudění.
4. Co jest jistota, mínění, pochybování.
5. Kterak věci jsou poznatelný.
6. Kterak věci na nás působí a kterak my jejich působení přijímáme.
7. Kterými schopnostmi činí mysl naše věci poznatelné sobě známými.
8. Na kterých dostatečných důvodech spočívá pravdivé a jistotné poznání, jež se děje věcmi a mohutnostmi duševními.
9. Která prvotť třetí spojuje tyto dvě prvotě, věci a mysl.
10. Kterak se těmito třemi prvotěmi uskutečňuje jistotné naše poznání pravdy věčné.

Logika kritická na tyto otázky odpovídajíc ve třech odděleních: o cíli našeho myšlení (ot. 1—4.), o možnosti dosažení cíle (ot. 5—9.) a o skutečném dosažení cíle (ot. 10.), posuzuje mnohé názory, o našem poznání pravdy věčné jednající, z patřičných důvodů jeden pravdivý přijímá a ostatní jako nepravdivé zamítá.

Methoda.

Poněvadž má logika kritická poznání naše vyšetřiti, zdá se jednak, že nemá žádné pevné pudy, na kterou by se postavila, poněvadž má veškeré poznání naše věčné odůvodniti, jednak že se točí v kruhu, poněvadž sama jsouc poznáním poznání předpokládá, které má teprv odůvodniti. V prvé příčině zdá se býti logika kritická nemožnou, ve druhé nevědeckou, zákonu logickému odpornou. Avšak logika kritická předpokládá, o čem nikterak nelze pochybovati, že člověk poznává pravdu věčnou, a vyšetřuje nezvratné důvody, na kterých toto naše poznání spočívá. Nepochybné přesvědčení všech lidí o skutečném poznání pravdy věčné činí logika kritická odůvodněným. Tyto důvody hledá a vyšetřuje a jejich spolehlivost vykládá.

Poměr k ostatním naukám filosofickým.

Jak se má k logice formálné, slyšeli jsme. K veškeré metafysice jest jakousi předmluvou, podkladem, poněvadž dříve, než v metafysice zkoumáme věci, mimo mysl naši bytující, musíme zjistiti, že věci v pravdě s jistotou poznáváme. Také morálka filosofická, která jedná o dobru, na pravdě založeném, předpokládá, co logika kritická dokazuje, že pravdu věcnou poznáváme. Psychologie mluví též o poznání, ale liší se od logiky kritické tím, že vykládá, jakým způsobem vzniká, nepřihlízejíc ku poznání pravdy věcné. Naše poznání pravdy věcné, jehož skutečnost dokazuje logika kritická, ukládá nám morálka filosofická za povinnost a pokládá zásadné a všeobecné pochybování o pravdě věcné za hřích.

Oddělení první. O cíli našeho myšlení.

1. Co jest cílem našeho myšlení?

Lidstvo jest obecně přesvědčeno, že cílem našeho myšlení jest dospěti ku pravdě věcné, objektivně. Tento cíl jest našemu myšlení skutečně vyčten.

Neboť 1. pozoruje-li člověk svou vlastní činnost poznávací, která jemu jako člověku, od zvířete specificky rozdílnému, náleží a která ku př. se vztahuje k domu, jenž před ním stojí, t. j. činnost myslivou, shledává toto:

On, původce a podmět činnosti myslivé, něco, co není jím samým, tedy dům, jenž stojí před ním, činí předmětem této činnosti; na předmětu svou činnost prokazuje; tím nabývá známosti předmětu, t. j. uvnitřňuje si jej; známost předmětu myšleného se stává majetkem jeho, majetkem podmětu myslícího, t. j. případkem jeho; on, podmět myslící, není jedinou příčinou tohoto poznatku, ale také věc, jež jest předmětem myšlení a jest mimo mysl, t. j. mimo duši, rozumu, mohutnosti poznávací, užívající; předmět jest v podmětu, ne jak bytuje sám o sobě, ale jako nějaký obraz, v němž se odráží způsobem nehmotným, ideálním a který o něm samém dává svědectví: mezi předmětem a jeho obrazem jest jakási srovnalost, t. j. pravda; podmět myslící nepřestává na předmětu myšleném prokazovati svou činnost, pokud posléze k němu nepřilne pevně a o srovnalosti té není přesvědčen, t. j. pokud nenabude jistoty o ní.

Tomu nás učí všeobecná zkušenost, kterou má člověk o svém myšlení, která tedy dokazuje, že myšlením dospíváme ku pravdě věcné, objektivně.

2. Naše myšlení má cílem svým dospěti ku pravdě věcné, objektivné, k věcem samým, jež jsou mimo mysl myslící, k tělesům, poněvadž jest mysl lidská v těle, o kterém má vědomost nepopíratelnou, jako o předmětu od ní rozdílném a skrze které poznává tělesa cizí, s tělem souvislá, poněvadž my na věci podle myšlenek, jež o nich máme, působíme a věci naše působení přijímají, poněvadž my mezi sebou jeden na druhého působíme skrze svá těla a skrze tělesa cizí podle svých myšlenek.

3. Všichni lidé jsou přesvědčeni, že myšlením docházíme známosti pravdy objektivné, že v myšlení takovém záleží přirozenost života právě lidského, že bez známosti pravdy objektivné jest život právě lidský nemožný. A nyní připusťme, že jak se domnívají někteří filosofové, kteří ostatně před svým filosofováním sdíleli a za svého filosofování v životě praktickém sdílejí se všemi lidmi ono přesvědčení, nedocházíme známosti pravdy objektivné. Pak tonou všichni lidé v bludu a klamu o věci nejdůležitější, domnívajíce se, že docházejí, ač nedocházejí; jejich život právě lidský jest naprosto pochybený; jejich přirozenost právě lidská jest naprosto špatná. A jenom malá hrstka lidí, některých filosofů má pravdu. To věru nelze nikterak připustiti; spíše nutno říci, že oni někteří filosofové sami odporují své přirozenosti tvrdíce, že nelze dospěti ku pravdě objektivné.

4. Všichni lidé rozeznávají známost pravdy objektivné od neznámosti, správné poznání pravdy objektivné od nesprávného, pochybeného, bludného. Zdali by mohli činiti tohoto rozdílu, kdyby cílem myšlení lidského nebylo dospěti ku pravdě objektivné, kdyby myšlením nedocházeli toho poznání?

5. Věda jest vědou pravou, má-li předmětem svým pravdu objektivnou, podle které se řídí a kterou vykládá. Obsahuje-li subjektivné výmysly, není vědou, spíše fantasií, a zavrhuje se.

Ostatně jest zbytečno dokazovati tento cíl, jelikož je to samozřejmé. Věru, kdo tento cíl zapírá, zavírá oči, úmyslem jsa veden špatným. Poznání pravdy objektivné vede ku poznání Boha; kdo tedy nechce přijíti ku poznání Boha, aby nemusil žíti podle Boha, tvrdí, že není cílem myšlení lidského dospěti ku pravdě objektivné.

Než uvažme blíže jednoho z filosofů, kterým není cílem myšlení lidského dospěti ku pravdě objektivné, a sice Kanta, zakladatele novověké filosofie protikřesťanské. Kant soudí takto: „Posud se domnívali filosofové, že naše poznání se musí řídit podle věci, a nedospěli ku pravdivé teorii o poznání. Postavme se na opačné hlediště tvrdíce, že věci se musí řídit podle našeho myšlení; tak dospějeme ku pravdivé teorii o poznání.“

Odsoudil tedy a zavrhl Kant poznávací teorii předkantovskou, neznaje Aristotela, sv. Tomáše Akv. a další vzdělavatele filosofie aristotelicko-thomistické čili křesťanské, kteří učili a učí, že rozum lidský ze zkušenosti smyslné nadsmyslné ideje čerpá abstrakcí, že v nich chápe objektivnou bytnost věci a o ní soudí

působením evidence, věcem vlastní. Znal filosofii protikřesťanskou, protestantismem vzniklou, která ovšem nepravdivě vykládala, která naše poznání se řídí podle věci, a zdravému rozumu se nezamlouvala, kdežto filosofie křesťanská rozumně a pravdivě vykládá, že naše poznání se řídí podle věci.

A jakou teorii nám podává Kant podle své zásady, že věci se musí řídit podle našeho poznání? Kant stanoví nepřirozený, vymyšlený dualismus mezi zkušeností a poznáním rozumovým, který rozum od zkušenosti odlučuje, rozumu upírá vztah k objektivitě a zkušenosti povahu pravého poznání. Podle něho jsou všechny pojmy a zásady, ve kterých látka zkušenosti se chápe a ze kterých se tvoří soudy všeobecně nutné a ve formě vědy se sestavují, nezávislé na věcech a mají svůj původem subjektivnou činnost našeho rozumu; proto mají cenu toliko subjektivnou; proto jest všeliká metafysika, která jedná o skutečné jsoucnosti a bytnosti Boha, duše lidské a světa, nemožná.

Následky Kantovy teorie jsou ve filosofii smutné. Filosofové protikřesťanští, stoupenci Kantovi přivlastňují si svobodu nevázanou, kterou neomezuje objektivnost, svobodu pouhého badání, jež se neohlíží po objektivnosti a jemuž nezáleží na tom, je-li jeho výsledek objektivně pravdivý čili bludný, svobodu bludu. Každému filosofu jednotlivému to právě jest pravdivo, co si myslí; myšlení jest samostatné sestrojování, vlivu objektivnosti prosté, kterým si každý pravdu tvoří. Pravda se řídí podle filosofa. Co si filosof myslí, jest pravdivo proto, že si to myslí; ocitne-li se na cestě, která se zove bludnou, není ta cesta bludnou, jsouc právě tak oprávněna, jako cesta, která se zove pravdivou. A tak mají všichni filosofové protikřesťanští pravdu, pokud trvají na Kantově zásadě, že není žádné pravdy objektivné. Největší různost a vzájemná odpornost zavládla v názorech filosofii protikřesťanských; empirismus, positivismus, různý falešný idealismus, racionalismus, materialismus, různý pantheismus, nepravý realismus, budhismus, ateismus, deismus, dualismus, monismus, sensualismus, socialismus, falešný kriticismus, všechno jest filosofii Kantovcům, jen ne filosofie aristotelicko-thomistická čili křesťanská, kterou Kantovci nazývají obskurantismem. Jaký rozklad nastal ve filosofii protikřesťanské, vysvítá odtud, že filosofové se neshodují v prvních a základních otázkách, že nevědí, co jest filosofie, jelikož každý ji jinak definuje, že nevědí, co jest jí uloženo, že v téže době vedle sebe jsou soustavy sobě vzájemně nejodpornější, že v každé době mění filosofie postavu a barvu, ano že jednotliví filosofové mění své názory, že každá filosofie jednotlivá v sobě chová odpory, že bují nešvar, od Trendelenburga Systemmachei nazvaný, že filosofie jest pro život bez užtku, ano ke škodě.

Ostatně o Kantovi budeme ještě mluvit.

Je tedy pro myšlení lidské uhájen cíl, který záleží v tom, aby rozum lidský dospěl k objektivnosti.

Než poněvadž máme dospěti k objektivně pravdě, jest záhodno vyložití, co jest pravda.

2. Co jest pravda?

Pravda se přivlastňuje ode všech lidí nejen myšlenkám, ale také známkám, jimiž se vyjadřují myšlenky, a věcem, předmětům samým, o kterých jest myšlením známost zjednána. Proto rozeznáváme pravdu logickou, metafysickou a morální. Pravda logická znamená, že myšlenka se srovnává s věcí myšlenou; pravda metafysická záleží v samé věčnosti předmětu, pokud jest věc schopna přivoditi pravdivou známost o sobě, máme-li však na zřeteli věci stvořené, jež potud bytují a schopny jsou přivoditi pravdivou známost o sobě, pokud odpovídají ideám nejvyššího tvůrce, záleží jejich pravda metafysická ve srovnalosti jejich s ideami Božími. Pravda morální záleží ve srovnalosti řeči anebo jiných známek s myslí. Poněvadž v pravdě morální jest řeč anebo jiná známka věcí, jež jest mimo mysl, jest pravda, obecně uvažovaná, srovnalost věcí a mysli.

Tak soudí všichni lidé o pravdě.

Poněvadž někteří filosofové se domnívají, že cílem našeho myšlení není dospěti ku pravdě objektivně, že dochází člověk toliko ku pravdě subjektivně. t. j. ku srovnalosti myšlenky samé se sebou, jedné myšlenky s druhou a všech myšlenek mezi sebou, odporují názoru veškerého lidstva o pravdě a kladou nepravý názor o ní.

V logice kritické jedná se toliko o pravdě logické, o srovnalosti myšlenky s věcí.

Poněvadž pravda znamená srovnalost mysli a věci, srovnalost, ve které věc a mysl se setkávají, vyskytuje se dříve a hlavně tam, kde věc a mysl se setkávají; to se děje v poznání, kterým mysl věc chápe a takofka ideálně do sebe přenáší. Ve věcech je tedy pravda přidruženě a analogicky, pokud se odnáší k mysli.

Ve kterém činu mysli lidské jest pravda logická?

Plně a dokonale jest pravda logická v soudu, činu poznání pomyslného, ve kterém určujeme vztah jednoho pojmu ke druhému a o věci něco vypovídáme na mysl. Neboť podmět soudu jest pojem věčný, ve kterém chápeme předmět, pokud jest o sobě a nezávislý na našem myšlení, přísudek jest pojem ve smysle užším logický, ve kterém si předmět představujeme, pokud jest v mysli naší. Setkávají se tedy a srovnávají se v soudu věc a mysl, je tedy pravda logická plně a dokonale v soudu. Avšak má-li býti pravda logická v soudu, musí býti také v pojmu, činu poznání pomyslného, ve kterém přímo podmět se poznává podle své bytnosti, poněvadž soud sestává ze dvou pojmů. Jest v pojmu

pravda logická proto, že mysl pojmem počíná již ku předmětu se připodobňovati a že pravda spočívá na srovnalosti věci a myslí: jest však přece nedokonale a počátečně, poněvadž mysl rozvinutě v pojmu nepřivlastňuje předmětu znaky, ale toliko zavínutě, a poněvadž v pojmu mysl neporovnává představu s věcí představovanou. Pravda logická teprv tím se dokonává a dovršuje v soudu, že se pojem v užším smysle logický vztahuje k pojmu věcnému, v širším smysle logickému a pojem onen se vypovídá o pojmu tomto.

Abychom pravdu logickou ještě dokonaleji prozkoumali, vyšetříme, kterak jest pravda v myslí Boží, v myslí lidské a ve věcech. O myslí Boží zde mluvíme, ne že bychom předjímali, co teprv v metafysikách, zvláště v metafysice o Bohu bude vykládáno o Bohu, ale proto, že se opíráme o souhlas pokolení lidského, Boha uznávajícího.

1. Pravda jest v myslí Boží vlastně a prvotně, v myslí lidské vlastně a přídužně, ve věcech nevlastně, čili jak dříve bylo řečeno, analogicky a přídužně. Pokud jest v Bohu, jest ve smysle pravém, naprostém a výtečném jedna, poněvadž pravda Boží jest Bůh sám, mysl Boží sama, která jedinou ideou zná vše, co může býti známo, která touto ideou samou jest. Pravda myslí lidské jest mnohonásobná, poněvadž pojmy mnohými, ne jedním věcí poznáváme. Také pravda věcí jest mnohonásobná, poněvadž věcí jest mnoho, které napodobují jednu pravdu Boží. Avšak pokud myšlenky myslí lidské tvoří jeden celek souvislý, pokud všechny věci jsou uspořádány jednotně, mají i mysl lidská i věci účastenství na jednotě pravdy Boží; jejich jednota jest vztažná.

2. Pravda jest věčná, pokud jest v myslí Boží, která jest měřítkem věcí stvořených a která jest věčná. Pravda není věčnou, pokud přísluší myslí lidské a věcem, poněvadž mysl lidská a věci nejsou od věčnosti.

3. Pravda jest naprosto nezměnitelná a naprosto nutná, pokud jest v Bohu, pokud jest Bohem samým, Jenž jest naprosto nezměnitelný a naprosto nutný. Pravda myslí lidské a věcí jest vztažně nezměnitelnou a vztažně nutnou, pokud má účastenství na pravdě Boží, kterou napodobují mysl lidská a věci, ovšem jinak mysl lidská a jinak věci.

4. Kdežto pravda Boží jest naprosto nerozdělená, jelikož jest Bůh naprosto jednoduchý, jest pravda myslí lidské a věcí toliko vztažně nerozdělená, pokud jest formálně uvažována. Neboť má-li pojem zůstatí pojmem takovým, jakým jest, a věc takovou, jakou jest, nesmí od pojmu se oddělití nějaký znak aniž od věci nějaká vlastnost; srovnalost pak myslí a věcí plná a dokonalá nemůže býti ani zmenšena ani zvětšena. Pakli však přihlížíme ku předmětu, může soud jeden býti pravdivější než druhý, pokud přísudek soudu vyjadřuje dokonaleji přirozenost podmětu, pokud předmět jeden jest nezměnitelnější než druhý.

5. Pravda Boží jest naprosto dokonalá, pravda mysli lidské a věci vztažně dokonalá.

6. Pravda Boží jest naprosto nezávislá, pravda mysli lidské a věci jest na Bohu závislá.

Pravdou se zove také věta, kterou jest vyjádřen soud, o věci to vypovídající, co jí skutečně náleží. Tu rozeznáváme;

1. Pravdy nadrozumové a rozumové. Ony rozumem našim nemohou býti ani vyhledány, ani jsou-li nám nadpřirozeně od Boha zjeveny, vývodně, filosoficky dokázány: Bůh jest trojí v osobách, Ježíš Kristus jest Bůh a člověk; je-li nám Božské zjevení jejich zajištěno, může a musí býti o nich dokázáno, že nejsou nerozumny, jelikož od Boha nemůže nám býti zjeveno, co jest proti rozumu. Tyto mohou býti rozumem našim vyzkoumány a dokázány: Bůh jest jeden ve Své podstatě, člověk má duši nesmrtelnou.

2. Pravdy nutné a podmíněné. Oněch opak protikladný jest nemožný buď naprosto: Totéž nemůže zároveň a v téže příčině býti a nebýti, anebo vztažně: Člověk jest na Bohu závislý. Těchto opak protikladný sám o sobě jest možný: Člověk existuje.

3. Pravdy rozborné a souborné. O oněch se přesvědčíme, rozebereme-li a porovnáme-li jejich podmět a přísudek: Není nic bez dostatečného důvodu, kruh jest kulatý. Těchto přísudek jest mimo podmět; proto přistoupení musí důvod mimo bytnost věci ležící, aby o podmětu platil přísudek: Slunce ozařuje zemi.

4. Pravdy zkušebné a pomyslné. Ony se čerpají ze zkušenosti: Tělesa jsou těžká. Tyto se čerpají z rozumu: Bůh jest moudrost neskonalá.

5. Pravdy theoretické a praktické. Ony se poznávají jenom proto, aby byly poznány: Není účinku bez příčiny. Tyto se poznávají také proto, abychom jimi spravovali své činy: Čiň dobré a zlého se varuj.

6. Pravdy řádu fysického: Blesk zapaluje, řádu metafysického: Duše lidská jest nesmrtelná, řádu náboženského: Bohu se máme klaněti, řádu ethického: Člověk má povinnosti a práva, řádu aesthetického: Krása tvorů jest účastenstvím na kráse Boží.

7. Pravdy samozřejmé a nesamozřejmé. Ony nejsou důkazu ani schopny ani potřebny, tak že kdo jim řádně rozumí, musí jim přisvědčiti, jako pravdivým; ku př.: Dvě veličiny rovnající se třetí jsou mezi sebou rovny. Tyto jsou důkazu schopny a potřebny, ku př.: Svět jest od Boha stvořen.

3. Co jest poznání, vědění, nevědění, bloudění?

Myšlením lidským, činností duše lidské rozumovou, stává se pravda objektivná, metafysická pravdou subjektivnou, logickou, pravdou od člověka poznanou, jemu známou, stává se majetkem mysli lidské. Ku poznání přistupuje vědění, kterým mysl lidská

vi, že její pravdě logické odpovídá pravda metafysická; věděním poznání se dovršuje a zdokonaluje.

Předmětem poznání a vědění lidského, jak všichni lidé jsou přesvědčeni, jest jsoucnost a bytnost těles, duše lidské, Boha, řád fysický, metafysický, náboženský, mravní, aesthetický.

V následujících statích bude blíže vyšetřeno poznání a vědění lidské.

Nedostatek poznání a vědění jest nevědomost, která jest u člověka z počátku úplná, později částečná a níž plné vědomosti ustupuje.

Příčiny nevědomosti lidské jsou tyto :

1. Povaha přirozenosti lidské. Člověk se rodí bez poznatků a vědomosti, kterých nabývá zvolna prací a námahou, užíváním smyslů a myšlením opatrným. Proto postrádá po jistou dobu poznatků a vědomostí. A když dospěje a mohutnosti poznávací řádně užívá, nedochází známosti a vědomosti mnohých věcí, buď že mohutnost jeho poznávací jest podle přirozenosti lidské konečně omezena, buď že se mu nedostává příslušné zkušenosti, od které vychází poznání jeho. Odtud však nevyplývá, že by lidské poznání a vědění bylo ničemné, nemůže-li obsáhnouti všecko. Částečné poznání a vědění není nepoznáním a nevěděním, není špatným poznáním a věděním, není nepravdivé; pojem pravdy nevyžaduje, aby byla dokonalá a úplná srovnalost myslí a věcí, aby mysl poznala a vyčerpala předmět podle jeho celé a veškeré poznatelnosti, jelikož rozeznáváme pravdu dokonalou, která přísluší Bohu, bytosti naprosto dokonalé a kterou Bůh sám jest, a pravdu nedokonalou, která přísluší člověku, bytosti ne naprosto, ale vztažně dokonalé. Kdo se domnívá, že došel poznání a vědění naprostého, jež jedinému Bohu náleží od věčnosti, že dospěl ku pravdě naprosto dokonalé, jako pantheista Hegel. pýchou bubří a bloudí.

Lidskou přirozenost konečnou, omezenou nelze nám odložit, tak že sami nikdy náplň pravdy nepojmeme; ale zkušenost můžeme rozmnožiti, abychom poznání své zdokonalovali, méně nedokonalým činili.

K této obecné omezenosti přirozenosti lidské přistupuje u mnohého slabší schopnost poznávací, která nevědomost podporuje.

2. Lenivost odvrací od práce a námahy, bez kterých nelze dosíci známostí a vědomostí : smyslné rozkošnictví mysl bystrosti zbavuje a nechť k hlubšímu badání, jehož potřebí jest, vzbuzuje. Sem patří též nezřízená touha po statcích vezdejších.

Obě tyto překážky lze odstraniti přemáháním sebe.

3. Převrácený pořádek studií působí, že někteří se obírají filosofií, nemajíce vzdělání předběžného, anebo se věnují vědám nesouvisejícím, čas a práci maříce, ducha svého moříce bez výsledku kýženého.

4. Mnozí se štítí myšlení otažitého, bez něhož nelze vniknouti do pravdy, přestávající na tom, co podávají smyslové.

5. Mnozí vybírajíce vědy, jimiž by se obírali, vedeni jsou náhodou, nerozváživostí, libovůlí, neuvažující, seč síly jejich jsou.

Také třetí, čtvrté a páté překážce poznání a vědění lze se vyhnouti rozvahou a vůlí pevnou.

6. Nemoci tělesné, nevyhnutelné starosti o blahobyt tělesný, trampoty mnohé, krátká doba života pozemského nedovolují zabývat se poznáním pravdy, jak si člověk přeje.

Tyto překážky nesnadno jest odkliditi.

Protivou pravdy jest nepravda, nesrovnalost mysli a věci, v tom záležející, že podmětu soudu se přivlastňuje přísudek, který jemu nepatří, anebo se zapírá o podmětu přísudek, který jemu patří. Přisvědčení k soudu nepravdivému anebo nepřisvědčení k soudu pravdivému zove se blud.

Tomuto všelidskému názoru o nepravdě a bludu odporují oni filosofové, kteří za cíl myšlení lidského nepokládají dospěti ku pravdě objektivně. Nemohou říci, co jest nepravda, co blud; jim jest všechno pravdivo a zároveň nepravdivo. Jenom filosofie křesťanská, která přísně rozeznává pravdu od nepravdy a rozhodně blud zamítá, jest jim nepravdou, bludem, který nutno vyhladiti.

Příčiny bludu jsou dílem vnitřné, dílem zevnější.

Příčinami vnitřnými mohou býti 1. smyslové a sice v těchto případech:

a) Poněvadž žádný smysl jediný nechápe všechny zjevy věci, bludu podléhá mysl, spoléhá-li se na jeden jediný. Kdo posuzuje tvar vzdálené věci toliko podle zraku, bloudí.

b) Různé předměty mívají tytéž vlastnosti smyslné, ku př. stříbro a slída bílou lesklou barvu; proto může mysl lidská jeden předmět s druhým zaměnit, na př. stříbro se slídou.

c) Správné uznamenání smyslné podmíněno bývá prostředím, jež jest mezi smysly a předměty a jinými okolnostmi různými: proto změní-li se tyto okolnosti, může blouditi mysl lidská, této změny nedbající. Hůl rovná ve vzduchu, zlomená ve vodě.

d) Zjevy, smyslům přístupné, nejsou samy bytností předmětů; z nich má mysl lidská poznati bytnost. Může tedy mysl lidská blouditi, pokládá-li zjevy za bytnost samu. Dítěti jest bělouš koněm, hnědouš není.

e) Někdy nedělíme přesně představu od pocitu, ve smyslu užším pochopeného, aniž při pocitu nynějším vždy uvažujeme, jaké má na něm účastenství pocit předešlý.

f) Naše smysly nejsou takové, aby o veškerém zevnějšku dávaly zprávy.

g) Někdy jest ústrojí ve stavu nepravdivém anebo jest nepravdivě dojata.

h) Někdy se nedostává smyslu cviku potřebného.

Těmto příčinám bludů může se mysl lidská vyhnouti rozumnou úvahou.

2. Přirozená nedokonalost rozumu záleží:

a) v tom, že jest rozum mohutností, která přecházejíc v kon, zjednává poznání; toto uskutečňování, rozvíjení jest netoliko schopno dokonalosti, ale je také vydáno nebezpečí nedokonalosti, jako se státi může u každé věci stvořené.

b) Rozum závisí na smyslech; proto máme o věcech smyslům přístupných pojmy vlastní, slovy ve smyslu vlastním pochopenými vyjádřené, o věcech nadmyslných pojmy nevlastní, slovy ve smyslu nevlastním pochopenými vyjádřené. Duch, t. j. povětrí, které vdýcháme a vydýcháme, jest pojem vlastní, duch t. prvot života právě lidského jest pojem nevlastní. K pojům nevlastním snadno přistupuje blud.

c) Poznáme-li podmět, nepoznáváme ihned přísudku; poznáme-li zásadu, nepoznáváme ihned její důsledek. Proto jest potřeba rozboru a souboru, jakož i úsudku; tu však vedeme-li si neopatrně, snadno můžeme poblouditi.

d) Některé předměty jsou nižší, některé vyšší, než naše bytost, ku př. zvíře—Bůh. Tato nerovnost předmětů a lidské bytosti podnět může poskytnouti bludu.

Těmto čtyřem příčinám bludů vyhnouti se můžeme, užíváme-li opatrně své mohutnosti poznávací podle logiky a psychologie.

3. Svobodná vůle nezřízená, hříšná svádí rozum lidský k bludu, poněvadž rozum a vůle jsou mohutnosti jedné duše, mezi nimiž panovati musí shoda buď pravá anebo nepravá; rozbroj mezi rozumem, který dobro předkládá, a svobodnou vůlí, která dobro zamítá, nemůže člověk snést, tak že někdy rozum vůlí hříšné podléhá, od pravdy se uchyluje. Každé poblouzení rozumu vychází z nezřízené, hříšné vůle svobodné, poněvadž rozum přirozenou nutností směřuje ku pravdě. Práví zajisté filosof Ulrici: »Vůle přímo sáhá do našeho vědění a poznání, určujíc našeho ducha myslivého a myšlenky sobě podrobujíc. Jestliže poznati nechci, nikdy nepoznám. — Všecken blud pochází ze hříchu.« Fichte: »Soustava našich myšlenek bývá dějepisem našeho srdce.« Döllinger: »V nezřízené vůli, sobectví, pýše, marnivosti, smyslnosti, lenivosti duševní hledati jest pramen přetných bludů.

Tuto příčinu bludu odstraniti lze šetřením mravnosti.

Příčinami bludů zevnějšími jsou:

1. různost, množství a nepřistojnost předmětů poznání;
2. různost řečí a neurčitý anebo dvojsmyslný význam slov;
3. vyučování a vychování nerozumne;
4. špatné knihy a špatní učitelé;
5. některé poměry společenské, zdroje predsudků;
6. pověry, vyplývající z falešné víry anebo nevěry.

Tyto příčiny mohou býti nejen poznány, ale také odstraněny.

Jelikož jest blud překážkou poznání a vědění, po kterém bažiti nejen od přirozenosti nutkán, ale také povinen jest člověk vůli svobodnou, jest povinen člověk bludu se varovati a jej odložit, jakmile se o něm přesvědčil. Proto není dovoleno blouditi a bludu nemůže příslušet svoboda; praví zajisté sv. Augustin: Jaká smrt horší může duši stihnouti, než svoboda bludu? Říkáme ovšem: errando discimus, bloudíce učíme se; avšak nemáme tohoto pořekadla zle užívat. Blud může přispěti k vyzkoumání a poznání pravdy jenom tehdy, když jest jako blud poznán a zavržen. Než pokud se pokládá blud za pravdu, nejen nepřispívá nikterak ku poznání pravdy, ale jest nepřekonatelnou překážkou pravdy a zdrojem nových bludů. Při bludu mohou býti ovšem nějaké pravdy nalezeny anebo duševní síly cvičeny; avšak to nepůsobí blud jako blud, nýbrž pravda, která jest s bludem spojena, jelikož není nepravdy, aby s ní nebyla spojena nějaká pravda. Čím déle blud trvá, čím více se šíří, tím větší škodu bere pro nás pravda a rozum, pro pravdu stvořený.

4. Co jest pochybování, mínění, jistota?

Mysl lidská směřujíc ku poznání pravdy objektivně a ku vědění vyskytuje se ve trojím stavu: buď pochybuje anebo míní anebo se těší z jistoty.

Pochybování.

Kdežto ve stavu nevědomosti mysl lidská o věci nejen soudu nečiní, ale ani pojmu nemá, má ve stavu pochybování o věci nějaký pojem, ale jistý předsudek jí ani nepřivlastňuje, ani neupírá; poněvadž se obává, aby nechybila, aby protiklad přísudku o podmětu neplatil, nečiní soudu, ale jej odkládá.

Pochybnost je dvojí: objektivná a subjektivná. Jinak se rozděluje na rozumnou a nerozumnou.

Pochybnost objektivná nevztahuje se k věci samé, která jsou skutečnou a majíc určitou bytnost nemůže býti pochybné jsoucnosti a bytnosti, ale k větě, která není-li důvodů, jež by vylučovaly její protiklad, nemůže býti za pravdivou přijata. Subjektivná pochybnost platí o stavu, v němž jest mysl naše, nemůže-li ze dvou vět protikladných se rozhodnouti pro žádnou, poněvadž není pro žádnou z nich důvodů, jež by druhou vylučovaly. Subjektivná pochybnost je buď záporná anebo kladná. Není-li důvodů pro žádnou ze dvou vět protikladných, kterými by mysl pohnuta byla, aby přisvědčila k jedné z nich, mluvíme o pochybnosti záporné čili marné, liché, která málo se liší od ne-

vědomosti. Pakli jsou důvody pro obě věty protikladné stejně závažnými, tak že se mysl nemůže rozhodnouti pro žádnou z nich, mluvíme o pochybnosti kladné.

Pochybnost se zove rozumnou, jsou-li důvody skutečně takové, že se nemůže mysl rozhodnouti; pakli nejsou, zove se nerozumnou.

· Mínění.

Mezi pochybností a jistotou je střední stav myslí lidské, mínění. Mínění, objektivně vzato, neplatí o věci samé, jejížto jsoucnost jest skutečná a bytnost určitá, ale o větě, jejíž pravdu potvrzují důvody tak závažné, že člověka povážlivého určují, aby ji přijal, nevylučující všelikou možnost věty protikladné. Mínění, subjektivně vzato, je stav, ve kterém jsme, přijímající pro takové důvody závažné větu za pravdivou, nejsouce však všeliké obavy prosti, že je pravdivou věta protikladná, kterou však nezaručují důvody tak závažné, jako větu onu. Je tedy mínění tehdy rozumné, jsou-li důvody skutečně závažny; pakli nejsou, jest nerozumné.

Závažnost důvodů, nás ku mínění nutkajících, se zove důvodnost čili pravděpodobnost čili věrojatnost, na které musíme někdy přestati jak v životě praktickém, tak i ve vědách, poněvadž nejsouce naprosto dokonalými, nemůžeme vždy dojiti jistoty. Důvodnost, která musí býti taková, aby oslabovala možnost věty protikladné, ač ji neničí, jest buď vnitřná, z povahy předmětu vycházející, anebo zevnější, na vážnosti svědků založená. Důvodnost pohybuje se v jakémisi rozsahu, jelikož může býti větší nebo menší, pokud záleží ve větší nebo menší závažnosti důvodů. Avšak poměr menší důvodnosti jedné věty k větší důvodnosti věty protikladné nezáleží v tom, že by větší důvodnost ničila menší; neboť obě věty protikladné spočívají na důvodech, jež zasluhují, aby se jim přisvědčilo, ovšem v míře nerovné, a menší závažnost důvodů není nedostatkem závažnosti, jako menší světlo není temností. Kromě toho může býti mínění důvodnější nepravdivým, méně důvodné pravdivým. Posléze nesnadno jest často určitě říci, která ze dvou protikladných vět těší se z větší důvodnosti, poněvadž podle stavu myslí lidských a jiných okolností při užívání důvodů rozhodujících jednomu je totež mínění důvodnějším, druhému méně důvodným. Mínění může se státi subjektivním přesvědčením myslícího, jež se liší od jistoty.

Mínění nelze totožniti s vírou, kterou se pokládá něco za pravdu pro vážnost svědků a která může býti spojena s jistotou.

S míněním souvisí tušení, jež ačkoli není soudem, přece je jakousi náklonností k souzení. Pokud není soudem, liší se od mínění, jež vždy v sobě zavírá soud, byť i s obavou spojený; po-

kud znamená náklonnost ku souzení, jest jakýmsi počátkem mínění.

Mezi míněním a jistotou není rozdíl toliko stupňový, ale specifický; neboť mínění na nejvyšším stupni důvodnosti zůstává míněním, není jistotou.

Jistota.

Cílem našeho myšlení, ku pravdě objektivně směřujícího, jest, jak všichni lidé jsou přesvědčeni, nabýti jistotného poznání a vědění.

Jistota, subjektivně vzata, je stav mysli lidské, která důvodem pohnuta pevně přisvědčuje ku předmětu poznanému, nepochybujíc o pravdě jeho aniž se obávajíc, že by pravdiv byl o něm protiklad. Soud, kterým o pravdě poznané mysl lidská něco tvrdí, jsouc přesvědčena, že podmětu jeho nepřisluší protikladný přísudek, zove se jistotným; v něm mysl lidská dosáhla cíle, na něm teprv přestává jsouc ukojena.

Než poněvadž tento stav mysli lidské jest způsoben předmětem poznaným, přenášíme jistotu z mysli lidské na předmět; proto můžeme přidruženě jistotě rozuměti ve smysle objektivnem, majíce na zřeteli způsobilost, skrze kterou předmět vymáhá na mysli lidské přisvědčení, prosté všeliké pochybnosti a obavy o pravdě protikladu.

Jistota jest 1. vědecká a kroměvědecká; s onou jest spojeno jasné vědomí o důvodu, na kterém jistota spočívá, s touto není. O povaze bouřky má znatel přírodopytu jistotu vědeckou; kdo však není znatelem, má jistotu kroměvědeckou.

Jest 2. přirozená a nadpřirozená; ona spočívá na pohnutce a prvoti přirozené, tato na nadpřirozené. Křesťanský filosof má o jsoucnosti a bytnosti jednoho Boha a nesmrtelnosti duše lidské jistotu přirozenou, o nejsvětější Trojici Boží nadpřirozenou.

Jest 3. přímá a nepřímá; ona nepotřebuje důkazu, tato potřebuje. Ona přisluší zásadě příčinnosti, tato pravdě o stvoření světa.

Jest 4. nutná a svobodná; ona spočívá toliko na úvaze o věci samé, jsouc toliko podmíněna činností rozumu, tato jest podmíněna také činností svobodné vůle. Nutnou jistotu máme o pravdě, že dvakrát dvě jsou čtyři; svobodnou o pravdě, že jest Bůh, poněvadž kdo nechce, aby byl Bůh, rozumem svým k té pravdě nepřisvědčí.

Jest 5. vnitřná a zevnější; ona spočívá na úvaze o věci samé, tato na svědectví. Že jedenkrát všichni lidé z mrtvých vstanou, víme s jistotou vnitřnou; že Kristus Pán skutečně na kříži zemřel a třetího dne skutečně z mrtvých vstal, víme s jistotou zevnější.

Jest 6. metafysická, fysická, morální. První vzniká povahou věci samé a logickou souvislostí, která vylučuje naprosto protiklad: Celek jest větší než část; není účinku bez příčiny; Bůh jest; kruh jest kulatý; duše lidská jest nesmrtelná. Druhá vzniká zkušeností a stálostí zákonů fysických podmíněnou: Jsou tělesa; oheň páli. Třetí vzniká svědectvím lidským a šetřením zákonů morálních, svobodnou vůlí podmíněným: Caesar byl zavražděn; člověk mluví pravdu. Jistota morální znamená někdy nevlastně vysoký stupeň důvodnosti nějakého mínění.

Skepticismus.

Že poznávajice můžeme dosíci jistoty, že jí také docházíme, ač ne vždy, o tom jest veškeré pokolení lidské přesvědčeno. Toto přesvědčení spočívá na pevných základech, které v následujících staticích vyšetříme. Proti němu staví se skeptikové, pochybovači, filosofové protikřesťanští, kteří pochybují o jistotě našeho poznání.

Ku skeptikům náležejí ve starém věku sofisté a sice:

1. Protagoras, jenž tvrdil, že člověk jest měřítkem pravdy věcné, že jakou se věc komu zdá býti, takovou jest pro něho, že jest jenom pravda vtažná, subjektivná.

2. Gorgias, jenž přešel ze skepticismu k nihilismu, říká: Není nic; kdyby něco bylo, nebylo by to lze poznati; kdyby něco bylo a bylo lze to poznati, nemohl by své poznání jeden druhému oznámiti.

Sofisty, z nichž zde uvedeni toliko dva, přemohli Sokrates, Plato a Aristoteles; avšak po nich se vynořil skepticismus opět.

3. Pyrrho učil, že věci jsou nám nepoznatelný, že tedy zdržeti se musíme všelikého soudu o nich; jej následovali Timon, Aenesidemus a Sextus Empiricus.

4. Střední akademie připouštěla ne sice poznání jistotné, ale důvodné, ku pravdě podobné.

5. Ve středním věku nedospěl nominalismus ku skepticismu, k němuž důsledně vede.

V novém věku možnost jistoty zavrhuje 6. Montaigne, Charon a Sanchez, tvrdíce, že jediné zjevení Boží nadpřirozené nám může poskytnouti poznání jistotné.

7. Bayle zřívavým a nestálým pochybovačstvím podřívá jistotu brzy rozumu proti víře, brzy víry proti rozumu.

8. Podle Cartesia, připouštějícího jistotu obecnou a jistotu víry křesťanské, musíme ve filosofii pochybovati o všem, o Bohu, světě zevnějším, svém vlastním těle, ano i o mathematických větech, abychom se zbavili předsudků školy a života, pak abychom dospěli ku poznání jistotnému. nepochybuje o tom, že pochybuje myslíme.

9. Hume, veden Locke-ovými zásadami o lidském poznání, zamítá věcnost zásady příčinnosti a pochybuje prostě o našem poznání Boha a duše jistotně; o světě jest toliko pochybnost vědecká; v životě obecném věříme instinktem přirozeným ve jsoucnost těles.

Od Hume-ova skepticismu vyšel 10. Kant a proměnil jej ve kriticismus, ve kterém vyšetřuje naši mohutnost poznávací a na výsledku svého zkoumání závislou činí odpověď, zdali věci samy o sobě poznáváme, kterýžto kriticismus jest Kantovi filosofii transcendentální, pokud zkoumá a zamítá možnost poznání transcendentálního, veškerý obor zkušenosti o zjevech překračujícího.

11. Herbart postavil svoji filosofii na základě naprostého skepticismu.

12. Podle traditionalismu nenabýváme jistoty o přirozených pravdách náboženských přirozeným světlem svého rozumu, ale jest nám nutnosti naprostou zjevení Boží nadpřirozené, jež tradici se šíří, nevyhnutelno, abychom přirozené pravdy náboženské s jistotou poznali.

13. Hmotáři naší doby, ku kterým náležejí také pozitivisté, Comte-ovci, připouštějí jistotně poznání toliko pravd fysických, historických a mathematických, ale zamítají jistotně poznání pravd metafysických a náboženských.

Avšak skepticismus jest sám sobě odporný.

Neboť 1. sám sebe poráží.

a) Nemůžeme-li skutečně k žádné jistotě dospěti o nějaké pravdě, jest aspoň jisto, že nemůžeme dospěti. Tu však jest již jistota připuštěna. A chtěl-li by skeptik onu větu prohlásiti za pochybnou a říci: Jest nejisto, zda dospěti můžeme či nemůžeme, jest aspoň tolik jisto, že jest nejisto.

b) Skeptik pochybuje o všem, poněvadž se obává, aby nechybil, když by nějaké větě přisvědčil, když by o nějakém předmětu soudil. Tím je tedy jist, že může chybiti. Tu však jest již jistota připuštěna.

c) Kdo se obává, aby neprávě nesoudil, uznává pravdu objektivnou, poněvadž soud nepravý jest proto nepravým, že se vzdaluje pravdy objektivné. Je tedy tím jist, že jest pravda objektivná. Tím jest již jistota připuštěna.

d) Skeptik se snaží dokázati pravdu skepticismu. Musí tedy důvody, které uvádí, míti za pravdivé a jistotné. Tím však jest již jistota připuštěna.

2. Skeptik se odřiká všelikého užívání rozumu, o kterém říci nemůže, že by mu nebyl dán, že by nebyl sám sebou mohutností poznávací, že by nebyl schopností ku poznání, že by člověk ho nemohl a neměl užívati ku poznání. Tu věru sám sobě odporuje. Neboť praví-li, že jest rozumem schopen ku poznání, nelze mu říci, že nemůže a nesmí této schopnosti užívati, poněvadž jest nemožno dosíci poznání jistotného, a že se musí všeho soudu zdržeti. Či snad jest rozum schopností mrtvou,

která nemůže a nesmí přikročiti k činnosti živé? Tu věru přestává býti rozum rozumem.

3. Skepticismus jest psychologicky nemožný. Neboť odporuje přímo přirozenému pudu ku poznání jistotnému, jenž jenom tehdy jest ukojen, když jsme dosáhli jistoty, když pochybnost, nás trápící, jest přemožena. Věru pochybnost jest nesnesitelná, nemůže-li býti překonána.

4. Skepticismus přímo odporuje životu obecnému. Neboť člověk z životě obecném nemůže ani kroku učiniti, nemá-li plnou jistotu o mnohých věcech. Proto nejsou skeptikové v životě obecném skeptiky, jsou nedůsledni. *Aliter in theoria, aliter in praxi.*

5. Skepticismus jest laciný prostředek, aby člověk málo myslící, ducha mělkého, se stal pověstným, ovšem zle pověstným. Snadno jest bořiti, nesnadno stavěti. Skeptik boří a nestaví; proto jest největším škůdcem společnosti lidské. Boření jest jenom tehdy prospěšno, boří-li se, co jest škodlivě anebo neužitečno, a staví-li se, co jest k užtku.

6. Skepticismus jest laciný prostředek, který slouží k tomu, aby člověk, jemůž jest Bůh nepohodlný, Boha se zbavil. Neboť, není-li jistoty o pravdě objektivné, není jistoty ani o původci jejím, a o čem nemám jistoty, to nemusím přijmouti.

Tím jest vyvrácen skepticismus obecný. Vyvráťme však také jednotlivé nepravdivé názory skeptiků jmenovaných, řídíce se podle čísel.

1. Člověk není měřítkem pravdy, poněvadž ji netvoří, ale nalézá; aniž je toliko pravda subjektivná, poněvadž jenom při pravdě objektivné mohou lidé tvořiti společnost, ve které žiti musí člověk podle své přirozenosti.

2. Gorgiův nihilismus skeptický ničí přirozenost právě lidskou, která záleží ve společném poznání pravdy objektivné a ve společném jednání podle poznané pravdy objektivné. Ostatně jest Gorgiův nihilismus důsledkem skepticismu, nihilismus pak jest bezedná propast.

3. Naprosto jest člověku nemožno jak v životě obecném, tak i ve vědě zdržeti se všelikého soudu, mají-li život obecný a věda trvati. To tvrdíme proti Pyrrhonovi.

4. Připouští-li střední akademie mínění, musí připustiti také jistotu, poněvadž mínění je střední stav mezi pochybností a jistotou a přechod k jistotě. Ač v některých případech přestati musíme na mínění, přece není možno žiti v samých míněních. Mínění nás neuspokojuje; přirozeností svou jsme puzeni dospěti k jistotě.

5. Šťastná nedůslednost, neúplné opuštění filosofie křesťanské, jež jistotu zabezpečuje, a lnutí k víře katolické, která spočívá na jistotném poznání, zachránilo nominalisty středního věku, nepravdivému směru filosofickému oddané, před skepticismem, hrobem všeliké vědy lidské, ba i společnosti lidské, kterého se

děsí zdravý rozum lidský a který zavrhuje obecný lid rozhodně a který velice přispěl ku pohrdání filosofií.

6. Přijmouti můžeme nadpřirozené zjevení Boží s jistotou, jestliže jsme přijali s jistotou zjevení Boží přirozené. Není nadpřirozené podkladem přirozeného, ale přirozené jest podkladem nadpřirozeného. Dopouštějí se tedy Montaigne, Charron a Sanchez hrubé chyby logické, circulus vitiosus.

7. Svou zžiravostí sarkastickou a nestálostí není Bayle hoden slouiti filosofem.

8. Methodické pochybování vztahovati se může ku větám, jež možno dokázati a jež také důkazu potřebují; avšak Cartesius je vztáhl také k zásadám samozřejmým, jež ani nepotřebují důkazu aniž mohou býti úsudkem dokázány, a ku předmětům zevnější zkušenosti, jejichž jistota jest samozřejmá aniž vyplývati může jako závěr z návěští. Tak odňal Cartesius filosofickému důkazu, kterým chce překonati všeliké pochybování, obojí prvot jeho, zásady a zkušenost.

9. Empirismus, na kterém Locke postavil své zásady o poznání lidském, jest nepravdiv. Nepravdivo jest proto i Hume-ovo pochybovačství, z Locke-ových zásad vyplývající. Kromě toho klade Hume do nitra lidského odpor, který v něm není, instinktem přirozeným, kterým prý v životě obecném věříme ve jsoucnost těles, kdežto rozumem jsme prý nuceni pravdy, jež instinktem za jisté přijímáme, za nejisté pokládati a mínění o jejich jistotě jako bludné zavrhovati; dále činnost rozumu jest netoliko bezúčelná, ale také škodlivá; posléze přísluší člověku instinkt, pokud má činnosti se zvířaty společné, ale ne pokud jest člověk člověkem.

10. Kantův kriticismus učí, že člověk pouze o zjevech věcí smyslem páchaných, ne o věcech samých, věděti může a sice pouze to, co jim sám udílí tiskna zkušenost úmyslem zjednanou do prázdných forem, jež v něm před zkušeností, a priori, jsou pohotově, že metafysika o Bohu, duši lidské a světě jest nemožna, že transcendentální zdání o objektivnosti Boha, duše a světa, sofistickými závěry čistého, theoretického rozumu způsobené, jest přirozeno a nevyhnutelno, že lidská duše svobodná a nesmrtelná, jakož i Bůh, morální původce světa, jsou požadavky praktického rozumu, předměty morální víry, ne pravdami theoretického rozumu. Kantův kriticismus, temným slohem zastíraný, rozmanitými obraty řečnickými líčený, vědecky nedokázaný, spočívá na nepravdivých, od Kanta vymyšlených synthetických soudech a priori, jest odporů pln a nezamlouvá se rozumu obecnému, aniž životu obecnému. Pročež nelze Kantovi přisvědčiti.

11. Herbartova filosofie, na základě naprostého skepticismu postavená, jest nepravdiva. Neboť předně aprioricky si vede Herbart a nelogicky přebíhaje z nezávislosti bytce (des Realen) na naší myšlenke k nezávislosti bytce objektivné, přivlastňuje bytci naprostý klad, všelikých vztahů a záporů prostý, naprostou jed-

noduchost; za druhé zkušenost zevnější a vnitřnou podle této zásady apriorické a nelogické shledává býti odporů plnou, ačkoli k oné zásadě přišel užitím zkušenosti, ovšem nesprávným; za třetí zkušenost s onou zásadou směřuje návodem vztahů a nahodilých mínění, jenž má platnost pouze ve vědách mathematických, čistě formálních a k pouhé prostornosti se odnášejících, a jenž předpokládá zkušenost; posléze na základě naprostého skepticismu nemůže býti žádná věda, ani filosofická postavena.

12. Proti traditionalismu tvrditi jest, že rozum není ve své přirozenosti tak porušen, že by s jistotou nemohl svým světlem přirozeným ničeho zvědět o přirozených pravdách náboženských, že jest nadpřirozené zjevení Boží potřebno pouze nutností vztahnou, aby všichni lidé všechny přirozené pravdy náboženské poznati mohli dokonale, že poznání pravd nadpřirozených předpokládá jistotné poznání zjevení přirozeného.

13. Proti hmotářům tvrditi jest, že od jistotných pravd fyzických, historických a mathematických se přechází nutností logickou ku vědám filosofickým, metafysice a morálce, které tedy také těšiti se mohou z jistoty, jako vědy ony, že se přechází zcela přirozeně, jak to vyžaduje naše přirozenost právě lidská, že jistota věd filosofických zvyšuje jistotu věd zkušebných.

Ku skepticismu vedou Victor Cousin, Jouffroy, Saint-Simon, kteří učí, že pravda není objektivná, nezměnitelná, nutná, ale toliko výraz mínění lidského, jež co den se mění, že tedy nová mínění, jež po sobě následují, jsou vždy novými pravdami. Tento názor jest nepravdiv. Neboť mínění sobě často přímo odporují, proto by pravdivy byly po sobě věty přímo sobě odporující, proto by rozdíl nebylo mezi pravdou a nepravdou.

Rozsah jistotného poznání pravdy objektivné.

Také o rozsahu poznání lidského bloudí filosofie protikřesťanská a sice dvojím způsobem.

Hmotáři omezují poznání lidské zjevy, smyslům přístupnými, a považují vše, co smysly naše přesahuje, za blud.

Avšak hmotáři pravdě odporují. Neboť podle své přirozenosti chce člověk ze zjevů poznati to, co se v nich jeví, co smyslům není přístupno; zjevy pokládaje za účinky, zkoumá jejich příčiny nejbližší, od kterých pokračuje dále ku příčinám vzdálenějším, až by přišel ku příčině poslední.

Druhý způsob shledáváme v progressismu, pravém opaku skepticismu, který tvrdí, že pokolení lidské samo sebou ustavičným pokrokem může a má dospěti konečně k majetku veškeré pravdy. Tomuto názoru jsou oddáni zvláště pantheisté, kteří zaměňují rozum lidský za božský a o Bohu se domnívají, že ve tvorech se vyvinuje, zvláště ve člověku a to pokrokem ustavičným.

Avšak nepřihlížejíce k nepravdě pantheismu, nemůžeme progressismu přisvědčiti.

Neboť 1. člověk nemůže nikdy dospěti k majetku všeliké pravdy naprosto dokonalému. Může sice rozum lidský všechny pravdy, jsou-li jemu řádně předloženy, nějakým způsobem postupně poznati. Ale nemůže nikdy všechny pravdy chápati pojednou, zároveň a vyrovnaně. Neboť rozum lidský jest sám sebou omezený, věci však poznatelné jsou extensivně a intenzivně nekonečny.

2. Jsou pravdy, jež převyšují přirozenou schopnost rozumovou. Jestliže o přírodě nemůže člověk všecko chápati, jak uznávají povážliví přírodozpytci, co máme říci o pravdách, jež se týkají Boha? Jaký by to byl Bůh, kdyby jej rozum lidský mohl obsáhnouti a vystihnouti vyrovnaně?

3. Není pravda, že by lidé sami sebou pokračovali vždy poznáváním pravdy. Neboť jak víme z dějin, národové velice vzdělaní klesli do stavu barbarského, aniž jest národa, jenž by vždy postupoval aniž kdy neustupoval. Zvláště ve věcech náboženských a morálních taková nevědomost a zbloudilost světem se rozšířila, že jediné zjevení nadpřirozené mohlo pokolení lidské vyléčiti.

Tyto názory hmotářů a progressistů vyvracejíc, projevuje filosofie křesťanská, která soudí o rozsahu našeho poznání. Také však kladně a určitě jej vykládá takto:

Ačkoli lidské jistotné poznání pravdy objektivné, jak jsme se přesvědčili ve stati o nevědomosti a bludu, jest omezené, přece v jeho rozsahu musí býti obsaženy odpovědi na otázky nejdůležitější, ku přirozenosti právě lidské nutně se vztahující: co jsem, odkud jsem, proč jsem, jaké povinnosti mravní odtud vyplývají. K tomuto prvotnímu obsahu musí přistoupiti obsah druhotní, odpovědi na otázky: v jakém poměru jsem k ostatním lidem, co jest příroda, odkud jest, proč jest, v jakém poměru jsem k ní, a jaké povinnosti mravní odtud vyplývají. Odpovědi, jež čerpány jsou ze zkušenosti a se zákony logickými se srovnávajíc, mají býti co den dokonalejšími ve své šířce a hloubce, způsobily, že vznikly rozmanité vědy o Bohu, člověku a přírodě, vědy zkušební a rozumové, zvláště věda filosofická, vědy theoretické a praktické, vědy, které se týkají toliko našeho poznání a které se odnášejí také k našemu jednání mravnímu. Odpovídáme však my, lidé, ne jednotlivě, ale podporujíc sebe vespolek, sdílejíc sobě vespolek výsledky a účastni jsouce pomoci Boží. Tak se šíří a dokonali rozsah našeho jistotného poznání pravdy objektivné, kterého účastni býti musili již první rodiče pokolení lidského po jistou míru.

Takto poznávše v prvním oddělení cíl lidského myšlení, vyšetříme ve druhém oddělení možnost dosažení cíle a odpovíme na otázku 5., 6., 7., 8. a 9.

Oddělení druhé.

O možnosti dosažení cíle.

5. Kterak věci jsou poznatelný.

Zkušenost nás učí, že umělec, dříve než dílo vyhotoví, má o něm myšlenku, že podle ní dílo vyhotoví, že do něho takoruka myšlenku vloží, aby ji z něho vybral a si osvojil, kdo dílo pozoruje. To platí o každém díle, jež člověk vyhotoví, netoliko o uměleckém, byť i člověk byl sebe neumělejší, byť i dílo bylo sebe nepatrnější. Činí-li však člověk něco bez předchozí myšlenky určité a jasné, dílo jeho jest buď ničemné anebo nedokonalé.

To jest zásadou, která nemůže býti nikterak odmitnuta, která jest každému povědoma bez všelikého dokazování.

Podle této zásady souditi nám jest o dílech, jež nemají člověka svým původcem, o věcech přírodních, jež samy sebou nevznikly, nýbrž původ svůj míti musí, jak náš rozum zdravý hlásá, od bytosti rozumné a jež poznáváme.

Poznatelnost tedy věcí přírodních, jež shledáváme býti učiněnými působením bytosti rozumné, záleží v tom, že vydávají svědectví o myšlenkách, ideách, jež měla bytost rozumná, podle nichž byly od ní učiněny, jež byly jim takoruka vtisknuty, jež jsou v nich mohoucně, ač ne skutečně, jež z nich takoruka vyvírají.

6. Kterak věci na nás působí a my jejich působení přijímáme.

Dílo, do kterého člověk, jeho tvůrce, myšlenky své vložil tak, že jsou v něm mohoucně, ač ne skutečně, působí silami fysickými podle zákonů fysických na naše tělo, jež jeho působení také podle zákonů fysických svými silami fysickými přijímá jeho vlivu odpovídajíc. Než tělo naše jest živo; proto přijímá ono působení také prvot života svými silami životními, duše mohutnostmi poznávacími. Duše toho, jenž nejen fysicky, ale také psychicky od díla působení přijímá, jsouc též přirozenosti, jaké jest duše člověka, tvůrce onoho díla, činí myšlenky, od člověka do díla vložené a v něm mohoucně obsažené, skrze své mohutnosti skutečnými, sobě známými, tak, že přijímajíc působení díla přivlastňuje si myšlenky člověka, tvůrce díla.

Tento postup je samozřejmý, platí o všech dílech lidských. není nikterak pochybný.

Musí tedy platiti také o dílech přírodních, jež jsou od nás poznávána.

7. Kterými schopnostmi činí mysl naše věci poznatelné sobě známými ?

Mysl naše, t. j. duše naše, pokud myslí, činí skutečně poznányi, sobě známými věci poznatelné skrze schopnosti čili mohutnosti poznávací, kterými jsou :

1. smyslové zevnější: zrak, sluch, hmat, čich a chuť,

a vnitřní: povšechný, kterým pocituje člověk povšechný stav svého těla, obrazivost čili fantasie, která představy těles smyslné, obrazy smyslné obnovuje, ač nejsou tělesa přítomna, jež by čidla jímala, mohutnost oceňovací, kterou znamená člověk vlastnosti předmětů smyslných, smyslům zevnějším nepřístupné, an smyslně, ne logicky, takoruka oceňuje a posuzuje předměty smyslné, smysly zevnějšími dříve poznané aneb obrazivostí obnovené, aby poznáním oněch vlastností své jednání řídil, paměť, kterou člověk smyslné poznatky minulé obnovené poznává svými poznatky minulými,

kterýchžto smyslů obojích, zevnějších a vnitřních, užívá duše lidská, pokud je s tělem v jednu činitelku spojena, majíc je společny se zvířaty,

a 2. mohutnost nadsmyslná, která se zove umem, pokud tvoří pojmy soudům předcházející a soudy samozřejmé, a rozumem, pokud tvoří soudy nesamozřejmé, úsudky, kterážto mohutnost nadsmyslná prokazuje činnost přímou a zpětnou,

a které užívá duše lidská bez těla, t. j. pokud jest na těle nezávislá, majíc ji jako sobě, bytosti právě lidské, vlastní od mohutnosti smyslné specificky rozdílnou.

Jsou-li pak spolehlivy tyto mohutnosti, když jich užívá duše lidská, aby činila věci poznatelné sobě známými, aby o věcech objektivných dosáhla poznání a vědění jistotného ?

Spolehlivost smyslů zevnějších.

Smysl zevnější. není-li překážky ani v ústrojí, čidle ani v prostředí, nemůže se mýliti chápaje předmět smyslný čili smyslovec sobě příslušný a vlastní, ku př. smysl zrakový barvu. Neboť v přírodě panuje zákon, že každá věc, nedoznává-li překážky, prokazuje činnost, která její přirozenosti přísluší, která popudu zevně přicházejícímu jest přiměřena. Nemůže tedy smysl zevnější se odchýliti od činnosti sobě samému přirozené vytčené, předmětem sobě vlastním způsobené a činnost jinou prokázati. Smysl přijímá popud zevnější, sobě vlastní, způsobem pravidel-

ným a odpovídá přirozeně účinkem příslušným, pravidelným. Jenom tehdy by odpověď jeho nebyla příslušnou, pravidelnou, kdyby bylo překážky buď v ústrojí, v nepravidelném, nepatřičném stavu se vyskytujícím anebo v prostředí mezi čidlem a předmětem; tuto však překážku může člověk svým rozumem poznati jako překážku, jako něco nepříslušného, nepravidelného. Proto není-li překážky, může člověk poznatek, smyslem zevnějším způsobený, maje rozum s důvěrou přijmouti.

Smyslové zevnější znamenajíce smyslovce společné: velikost, tvar, vzdálenost, pohyb, polohu, které jsou společny zraku a hmatu, jednotliví mysliti mohou, ale mysliti nemohou, spojují-li se jejich poznatky. Je tedy nutno, abychom, majíce rozum, takové poznatky spojili a plného poznání se domohli; nespojujeme-li je, sami sebe klameme a klamem, kterého lze se uvarovati, vinni jsme.

Posléze, když smyslové zevnější nám zprávu dávají o smyslovci po případě, ku př. ne tak o barvě, jak o něčem konkrétně zabarveném, ne tak o vzdálenosti, jak o něčem konkrétně vzdáleném atd., můžeme se mysliti přijímající takové představy smyslné: neboť určitosti představ těchto mohou příslušet podmětům různé povahy, tak že jedna věc zaměněna býti může za jinou, ku př. pozlátko za zlato. Tento omyl nepochází od smyslů, ale od našeho rozumu, který přestává na takových představách smyslných aniž uvažuje okolnosti jiných. Omylu se může uvarovati člověk, jenž rozumem soudí také o jiných okolnostech, jež svědčí o různosti věcí.

Proti spolehlivosti smyslů zevnějších namítá se:

1. Smyslové oznamují, že v tělesech jest barva, chuť, zápach a jiné vlastnosti, jež se zovou druhotnými. Avšak tyto vlastnosti nejsou v tělesech, poněvadž cokoli se odnáší k pocitu, jest pouze v pociťujícím. Tedy zpráva smyslů zevnějších jest klamná.

Námítka tato jest nepravdiva. Neboť smyslové neoznamují, že pocit barvy, chuti, zápachu, jest v tělesech, ale že jest předmět pocitu, předmět, jenž v nás pocit probouzí. Mluvíme-li o barvě, chuti, zápachu a jiných vlastnostech těles, rozeznávati sluší dvě věci. Jež k sobě vespolek se odnášejí, ale mezi sebou se různí. Jednou věcí jest pocit barvy, chuti, zápachu sám, druhou určitá vlastnost předmětu, která v nás pocit probouzí. První věc jest v pociťujícím, druhá v tělesech. Kdo by byl tak pošetilým, aby jednu věc s druhou mísil, aby se domníval, že v ohni jest pocit tepla, který jest v nás?

2. Kdežto nemůžeme si představití těleso, jež by nebylo rozloženo, jež by nemělo tvaru, nebylo pohyblivo, nebylo někde umístěno, můžeme mysl svou odvrátiti od barvy, chuti, zápachu. Odtud jde na jevo, že tyto vlastnosti jsou toliko úpravami, modifikacemi pociťujícího samého, že nikterak nejsou v tělesech.

vacím, rozum náš schvaluje; ano mnohým věcem jsme se naučili od zvířat. Ovšem smysl oceňovací nepůsobí měrou vrchovatou, tak aby ku př. žádná moucha nebyla chycena od pavouka, žádná ovce zadávána od vlka; neboť také pavouk a vlk mají žítí a jsou opatření smyslem oceňovacím, kterým jsou vedeni, aby se živil mouchami, ovce; smysl oceňovací má na zřeteli u větší míře druh než jedince. A z toho soudíme: má-li zvíře smysl oceňovací bezpečný a jistotný, tedy spolehlivý, má jej také člověk; tu však nesmíme zapomenouti, že u člověka jest smysl oceňovací modifikován rozumem a umělostí.

IV. Konečně jsou-li za jistých podmínek bezpečny a spolehlivy zevnější smysly a ze smyslů vniterných první tři, nelze pochybovati ani o paměti, jež předpokládá jejich činnost. Ostatně i tu míníme pravidelný stav, který určitě rozeznáváme od nepravidelného.

Objektivnost smyslného poznání.

Poznání smyslné děje se netoliko podmětem pocíťujícím, ale i předmětem pocíťovaným, od něhož vycházejí a čidel se dotýkají pohyby fysické, jež podle zásady příčinnosti původ svůj nemohou nemíti v zevnějších věcech skutečných a tak upravených, aby od nich ty pohyby vycházely. Poněvadž určitým, přerozmanitým, pravidelným a opakovaným pohybům fysickým odpovídají určité, přerozmanité, pravidelné a opakované představy a poněvadž v představách poznáváme věci my všeci, v týchž představách věci tytež, ne libovolně, ale nutně: proto nemohou býti představy pouhým zdáním, ani pouhými symboly, nýbrž musí býti známkami, jež nám zprávu dávají bezpečnou a určitou o zevnějším světě skutečně bytujícím, o pravidelnosti, která vládne ději zevnějšku skutečného, o vlastnostech, poměrech a pohybech těles, ačkoli jakostným obsahem nejsou představy podobny fysickým pohybům smysl dojímajícím, spíše jsou různorody, a ačkoli podobnost představ k předmětům není látková, nýbrž ideální jeví se představováním, srovnalostí mezi prostředkem a účelem.

A zajisté, jak zkušenost učí, neznamenají představy, jako by něco bylo aneb se dalo, ani toliko, že něco jest anebo se děje, nýbrž také co jest anebo co se děje. Proto zevnějšku jsou obrazem, jehož jsoucnost a obsah pochází od předmětu pocíťovaného a podmětu pocíťujícího.

Co víme ze zkušenosti, dokázati lze z dozvědu, a priori: Přírodní děje míří k něčemu určitému, pravidelnému to výsledku. Tento pravidelný výsledek jest nepopíratelné přesvědčení všech lidí, že věci skutečně takovými jsou, aby v nás za činností poznávacích mohutností probudily určité, za pravidelných poměrů

vždy tytéž pocity, jichž jména přivlastňujeme vlastnostem věcí samým činitele rozdíl mezi svými pocity a vlastnostmi věcí. Žádné však pravidelné zařízení přírody k tomu nemíří, aby v nás nepravdivě se vzbudilo přesvědčení. Vždyť i my svými těly, jejichž ústroje jsou sídla smyslů, čidla, náležíme k přírodě, s kterou těla naše harmonicky souvisí; klamné poznání přírody by bylo disharmonií nad míru odpornou mezi přírodou a námi, kteří majíce tělo, náležíme také ku přírodě. A že příroda za tím účelem jest zařízena a na nás působí, abychom ji poznali, patrně vysvítá ze zkušenosti; neboť ani tehdy, když nám podává pokrm a nápoj, zdržeti se nemůžeme, abychom pokrmu a nápoje nezkoumali, neposuzovali, nepoznávali.

Co jest přirozeně zařízeno a přirozeně se děje, neuvádí nás do bludu samo, ale případně. O těchto bludech mluvili jsme ve stati o bloudění, jakož i v této stati o smyslech. K tomu přidávám ještě tyto 3 příčiny: někdy nedělíme přesně představu předmětu od pocitu, ve smysle užším pochopeného, kterým pocítujeme své vlastní tělo a který spojen jest s představou smyslnou, aniž při pocitu nynějším vždy uvažujeme, jaké má na něm účastenství pocit předešlý; naše schopnost není taková, aby o veškerém zevnějšku dávala zprávu; někdy cviku potřebného se nedostává schopnosti přirozeně dané.

Poměry nepravdivé anebo nedostatečné, jež podnět dávají bludům smyslným, preludům, illusím, neúplnému poznání, rozeznáváme od pravidelných a dostatečných; nepořádek a nepravdivost můžeme odstraniti aneb aspoň odmysliti, nedostatek nahraditi.

Jsoucnost těles.

O jsoucnosti těles jest zvláště záhodno promluvit, poněvadž idealismus tělesům upírá jsoucnosti skutečné a jim přivlastňuje jsoucnost pouze ideální. Idealismus obecný, jemuž přáli staří skeptikové a v nové době Berkeley, uznává skutečnost duše myslící, avšak idealismus transcendentální, od Kanta vymyšlený a od Fichte-a dovršený, počítá také podmět myslící mezi zjevy a jalová zdání. Podle Kanta veškeré poznání naše sestává ze dvou stránek, látky a formy čili údoby; onu poskytuje zkušenost, kterou zevnější předměty v našich čidlech působí, tuto naše mysl, která zkušenost vtiskuje do prázdných forem, sobě a priori ve-tkvělých; nepoznáváme věci, jakými jsou o sobě, ale toliko jejich zjevy a ty, pokud je tiskneme do těch forem; o duši myslící neví rozum theoretický, ani zdali jest, ani co jest. Kantův idealismus byl od Fichte-a důsledně dovršen, jenž pravil: bytuje toliko podmět myslící odtahitý, čisté úsobí (Ich), jež sebe a všechny jiné věci, od sebe různé, jako nějakou hříčku ideální tvoří. Proti idealismu obojímu dokazujeme:

vacím, rozum náš schvaluje; ano mnohým věcem jsme se naučili od zvířat. Ovšem smysl oceňovací nepůsobí měrou vrchovatou, tak aby ku př. žádná moucha nebyla chycena od pavouka, žádná ovce zadávána od vlka; neboť také pavouk a vlk mají žiti a jsou opatřeni smyslem oceňovacím, kterým jsou vedeni, aby se živili mouchami, ovce; smysl oceňovací má na zřeteli u větší míře druh než jedince. A z toho soudíme: má-li zvíře smysl oceňovací bezpečný a jistotný, tedy spolehlivý, má jej také člověk; tu však nesmíme zapomenouti, že u člověka jest smysl oceňovací modifikován rozumem a umělostí.

IV. Konečně jsou-li za jistých podmínek bezpečny a spolehlivý zevnější smysly a ze smyslů vniterných první tři, nelze pochybovati ani o paměti, jež předpokládá jejich činnost. Ostatně i tu míníme pravidelný stav, který určité rozeznáváme od nepravidelného.

Objektivnost smyslného poznání.

Poznání smyslné děje se netoliko podmětem pocitujícím, ale i předmětem pocitovaným, od něhož vycházejí a čidel se dotýkají pohyby fysické, jež podle zásady příčinnosti původ svůj nemohou nemíti v zevnějších věcech skutečných a tak upravených, aby od nich ty pohyby vycházely. Poněvadž určitým, přerozmanitým, pravidelným a opakovaným pohybům fysickým odpovídají určité, přerozmanité, pravidelné a opakované představy a poněvadž v představách poznáváme věci my všeci, v týchž představách věci tytéž, ne libovolně, ale nutně: proto nemohou býti představy pouhým zdáním, ani pouhými symboly, nýbrž musí býti známkami, jež nám zprávu dávají bezpečnou a určitou o zevnějším světě skutečně bytujícím, o pravidelnosti, která vládne ději zevnějšíku skutečného, o vlastnostech, poměrech a pohybech těles, ačkoli jakostným obsahem nejsou představy podobny fysickým pohybům smysl dojímajícím, spíše jsou různorody, a ačkoli podobnost představ k předmětům není látková, nýbrž ideální jeví se představováním, srovnalostí mezi prostředkem a účelem.

A zajisté, jak zkušenost učí, neznamenají představy, jako by něco bylo aneb se dalo, ani toliko, že něco jest anebo se děje, nýbrž také co jest anebo co se děje. Proto zevnějšíku jsou obrazem, jehož jsoucnost a obsah pochází od předmětu pocitovaného a podmětu pocitujícího.

Co víme ze zkušenosti, dokázati lze z dozvědu, a priori: Přírodní děje míří k něčemu určitému, pravidelnému to výsledku. Tento pravidelný výsledek jest nepopíratelné přesvědčení všech lidí, že věci skutečně takovými jsou, aby v nás za činností poznávacích mohutností probudily určité, za pravidelných poměrů

vždy tytéž pocity, jichž jména přivlastňujeme vlastností věcí samým činíce rozdíl mezi svými pocity a vlastnostmi věcí. Žádné však pravidelné zařízení přírody k tomu nemíří, aby v nás nepravdivé se vzbudilo přesvědčení. Vždyť i my svými těly, jejichž ústroje jsou sídla smyslů, čidla, náležíme k přírodě, s kterou těla naše harmonicky souvisí; klamné poznání přírody by bylo disharmonií nad míru odpornou mezi přírodou a námi, kteří majíce tělo, náležíme také ku přírodě. A že příroda za tím účelem jest zařízení a na nás působí, abychom ji poznali, patrně vysvítá ze zkušenosti; neboť ani tehdy, když nám podává pokrm a nápoj, zdržeti se nemůžeme, abychom pokrmu a nápoje nezkoumali, neposuzovali, nepoznávali.

Co jest přirozeně zařízení a přirozeně se děje, neuvádí nás do bludu samo, ale případně. O těchto bludech mluvili jsme ve stati o bloudění, jakož i v této stati o smyslech. K tomu přidávám ještě tyto 3 příčiny: někdy nedělíme přesně představu předmětu od pocitu, ve smysle užším pochopeného, kterým pocítujeme své vlastní tělo a který spojen jest s představou smyslnou, aniž při pocitu nynějším vždy uvažujeme, jaké má na něm účastenství pocit předešlý; naše schopnost není taková, aby o veškerém zevnějšku dávala zprávu; někdy cviku potřebného se nedostává schopnosti přirozeně dané.

Poměry nepravidelné anebo nedostatečné, jež podnět dávají bludům smyslným, přeludům, illusím, neúplnému poznání, rozeznáváme od pravidelných a dostatečných; nepořádek a nepravidelnost můžeme odstraniti aneb aspoň odmysliti, nedostatek nahraditi.

Jsoucnost těles.

O jsoucnosti těles jest zvláště záhodno promluvit, poněvadž idealismus tělesům upírá jsoucnosti skutečné a jim přivlastňuje jsoucnost pouze ideální. Idealismus obecný, jemuž přáli staří skeptikové a v nové době Berkeley, uznává skutečnost duše myslící, avšak idealismus transcendentální, od Kanta vymyšlený a od Fichte-a dovršený, počítá také podmět myslící mezi zjevy a jalová zdání. Podle Kanta veškeré poznání naše sestává ze dvou stránek, látky a formy čili údoby; onu poskytuje zkušenost, kterou zevnější předměty v našich čidlech působí, tuto naše mysl, která zkušenost vtiskuje do prázdných forem, sobě a priori ve-tkvlých; nepoznáváme věci, jakými jsou o sobě, ale toliko jejich zjevy a ty, pokud je tiskneme do těch forem; o duši myslící neví rozum theoretický, ani zdali jest, ani co jest. Kantův idealismus byl od Fichte-a důsledně dovršen, jenž pravil: bytuje toliko podmět myslící odtažitý, čisté úsobí (Ich), jež sebe a všechny jiné věci, od sebe různé, jako nějakou hříčku ideální tvoří. Proti idealismu obojímu dokazujeme:

1. Dostatečným důvodem představ o tělesech nemůže být vnitřná úprava duše, poněvadž jimi se nepředstavuje ani duše ani co v duši jest, ale spíše co jest od ní zcela různě, ano ji protivno. Neboť a) duše jest jednoduchá. Avšak podstata jednoduchá sama sebou jest pobádána k tomu, aby sobě představovala toliko věci jednoduché. Tedy sama sebou nemůže duše si představovati věci složené, jakými jsou tělesa. b) Vznikají-li představy těles toliko působením duše, proč se představují tělesa jako mimo duši položená, a ne v duši bytující, s duší splynulá a smíšená? Proč se promítají tělesa mimo duši srostitá a jako skutečně přítomná, a ne odtaziťa a jako pojmy? c) Bytnost duše stále trvá táže; avšak představy těles stále se mění, a to tak, že změna nezávisí na úpravě podmětu poznávajícího.

2. Dostatečným důvodem představ o tělesech nemůže být vůle podmětu poznávajícího. Neboť a) vůle se vztahuje k něčemu již poznanému; předpokládá tedy poznání těles; avšak slyšeli jsme, že představy těles nemají svým dostatečným důvodem toliko představování duše. b) Vůle jsouc rozumná, předpokládá důvod rozumný, který by ji pobádal, aby sebe sama rozhodla k nějakému činu. Z kterého důvodu rozumného může se vůle k tomu rozhodnouti, aby představovala tělesa, kterých není, jako přítomná? c) Že se nám jeví mimo nás tělesa, nezávisí na naší vůli; buď že chceme aneb nechceme, pozorujeme tělesa; a opět kde není těles, tam se nám tělesa neobjeví, kdybychom sebe více chtěli, aby tělesa byla.

3. Dostatečným důvodem představ o tělesech nemůže být Bůh na nás tak působící, abychom si představovali tělesa, jako přítomná, ač jich není. Neboť 1. Bůh by byl příčinou, že sebe klameme, což se protíví pojmu Boha. 2. Bůh nemůže tento klam učiniti svou všehomoucností, poněvadž tato vlastnost Boží nemůže odporovati jiné vlastnosti Jeho, pravdivosti.

4. Poněvadž tři důvody předešlé nestačí, musí stačiti ten, který jediný zbývá, skutečná jsoucnost těles mimo nás, kteří si je představujeme. Skutečná tělesa svými zjevy působí na naše čidla, ve kterých sídlí smyslové, kteří skutečné dojmy těles skutečných přijímají a svou činností představy tvoří, těm dojmům odpovídající; tělesa pak jsou skutečně takovými, aby smyslové svou činností o nich mohli učiniti představy. Posléze tělesa jsou představována jako skutečná, přítomná, mimo nás bytující bezprostředně, tak že v představách samých není obsaženo, ani kterak tělesa na nás působí, ani co se v nás děje: teprv činností rozumovou poznáváme, kterak představa těles vzniká, jakou činností těles a jakou smyslů. Proto neprávem vyžadují pro smyslné poznání těles idealisté most, který by spojoval podmět poznávající a předmět poznáný.

Kromě smyslů, nám se zvířaty společných, máme jsouce živočichy rozumnými, také rozum, kterým se od zvířat lišíme

specificky. Rozum pokud tvoří pojmy, prvním soudům předchodí, a soudy samozřejmé, důkazu nepotřebné a neschopné, zove se umem, pokud tvoří úsudky, rozumem ve smysle užším.

Je-li um spolehliv, an tvoří pojmy, soudům předchodí?

Spolehlivost umu, pojmy tvořícího.

Duše lidská poznávši ve představách smyslných svými smysly zjevy těles, poznává umem v pojmech, představách nadsmyslných bytnosti jejich. Že zjevům těles, od smyslů poznaných, odpovídati musí bytnosti smyslům nepřístupné a sice takové, aby od nich vycházely určité, příslušné zjevy, jest patrné; neboť jeviti se může jenom to, co jest nějakým samo v sobě. Zjev jest jakousi slupkou, pod kterou se tají jakési jádro; jest zevnějškem, kterým jest nitro zahaleno. Proto poznati lze ze zjevů těles bytnosti jejich.

Tuto úlohu koná um, poznávací mohutnost duše právě lidské, na ústroji tělovém nezávislá, nadsmyslná, ne soudem logickým, který jest podmíněn dvěma pojmy, nýbrž abstrakcí, odtažením, kterým um odmyšlí od zjevů a jimi proniká k tomu, co se za nimi skrývá, k myšlence, bytnosti ideální, kterou tvůrce má na mysli, vložil mohoucně do tělesa, aby ji um lidský přivedl ve skutečnost, kon. Tuto bytnost poznává um lidský, a sice obecně, poněvadž ji poznává na základě zjevů, ne jedinečně, jak ji má na mysli tvůrce tělesa; tato obecná představa nadsmyslná, která se nazývá pojmem a ve které um poznává přímo bytnost tělesa samu, stává se jedinečnou, když k ní přistupují představy o zjevech, určitému jedinci příslušných, obecné a pojmové, ne více smyslné, jaké předcházely umové abstrakci.

Um tvoře takto pojmy, soudu předchodí, jest spolehliv.

Neboť v tom se jeví přirozenost právě lidská, že člověk skrze zjevy věci přírodní proniká k bytnosti věci samé, liše se takto podstatně od zvířete, jež poznávajíc přestává na zjevech. Tuto přirozenou činnost prokazuje um, mohutnost duše lidské nadsmyslná, na základě smyslných představ o zjevech, za kterými se skrývá bytnost, smyslům nepřístupná, a kterým bytnost odpovídá: proto sám sebou nemůže se mýlit, an rozvinuje činnost podle přirozenosti právě lidské, nemůže nebýti spolehliv. Jestliže člověk, an pozoruje dílo, jež jiný člověk učinil, vloží do něho svou myšlenku, ideální bytost jeho, tuto bytnost ideální poznati může a také skutečně poznává, má je mysl, jakou má tvůrce toho díla, proč by nemohl umem poznati ideální bytnost díla přírodního, jež jiná bytost rozumná, než jest člověk, učinila podle své myšlenky? Jestliže jest spolehlivá mysl lidská pozorujíc umělecké dílo lidské, musí býti spolehlivá pozorujíc dílo jiné bytosti rozumné; spolehlivost ona jest závislá na

spolehlivosti této, jelikož by člověk nemohl poznávat díla lidská, kdyby dříve nepoznával díla, jež nemají člověka svým původcem, díla přírodní.

Um tvoře pojmy, soudu předchozí, prokazuje činnost přímo k zevnějšímu předmětu poznávanému směřující, při které nepoznává způsobu, kterým je činí. Aby učiniti mohl soud, musí tuto svou činnost přímou provázeti činností zpětnou, reflexivnou.

V čem záleží činnost umu zpětná a je-li spolehlivá?

Činnost smyslná vraceti se počíná k sobě, jelikož smysl vnitřný chápe pocity smyslů zevnějších, jakož i stavy těla, s kterým duše spojena jest. Avšak tento návrat není úplný, poněvadž smysl vnitřný vrátiti se nemůže ku svému činu vlastnímu, jsa závislým na tělovém ústrojí rozloženém. Zpětné činnosti úplné (obrazně řečeno: zpětné proti činnosti přímé, kterou se poznává předmět, mimo mysl bytující jako takový) schopen jest um, mohutnost nadústrojná, nadsmyslná, na těle nezávislá. Tak se stává, že duše lidská nejen chápe, že pocífuje brzy zevně, brzy vnitřně, ale také že tvoří pojmy, myslí; tato zpětná činnost umu se zove sebevědomím, kterým ví duše lidská o své myšlence, kterým duše lidská svou myšlenku činí předmětem svého poznání, kterým sebe nalézá ve své myšlence jako původkyni její. Než um zpětnou činností netoliko působí, že duše sebe nalézá ve své myšlence, sebe poznává konkrétně, srostitě, pokud má určitou myšlenku, ale také činí předmět přímo poznáný předmětem svého opětného poznání, aby byl poznán v soudu, aby byl pravdivým shledán. Zpětnost k duši se vztahující se zove psychologickou, k předmětu se vztahující ontologickou.

Spolehlivost sebevědomí.

O spolehlivosti sebevědomí nemůžeme pochybovati, 1. nechceme-li sami sobě odporovati. Neboť pochybnost o spolehlivosti sebevědomí spočívá na spolehlivosti sebevědomí, poněvadž kdo pochybuje, buď jest si vědom, že pochybuje, anebo není. Je-li si vědom, již vyznává, že jest sebevědomí spolehlivo, poněvadž spoléhaje na sebevědomí tvrdí, že jest spolehlivost sebevědomí pochybna; pakli si není vědom, neprávě tvrdí, že pochybuje. 2. Kdyby bylo sebevědomí nespolehlivo, mohlo by se mýliti; omyl tento vzniknouti by mohl zjištěním předmětu, anebo zjištěním mohutnosti, anebo překážkou prostředí. Avšak v obsahu sebevědomí není předmětem nic jiného, než sám děj vnitřný; pročež každé zjištění tohoto děje by bylo zjištěním předmětu sebevědomí. Předmět pak sebevědomí nemůže určovati mohutnost, leč pokud jest takovým, jakým jest; avšak sebevědomím jest děj vnitřný chápán, pokud jest takovým, jakým jest. Proto nemůže omyl vycházeti od předmětu. Než ani zjištěním mohutnosti sebevědomí nemůže vzniknouti omyl sebevědomí, poněvadž zji-

načení mohutnosti vzniknouti může zjinačením ústrojí, mohutnost však sebevědomí, um, jest neústrojná. Posléze omyl sebevědomí nemůže vzniknouti zjinačením prostředí, poněvadž při sebevědomí není žádného prostředí, jelikož předmět určuje sám sebou mohutnost, s kterou úzce souvisí pro totožnost, kterou má s podmětem.

Namítá se proti spolehlivosti sebevědomí:

1. Spolehlivost sebevědomí nebyla dokázána, nýbrž toliko vysvětlena. Proto nemůže býti nepochybná.

Tato námitka jest neplatná. Připouštíme, že nebyla dokázána, nýbrž toliko vysvětlena, poněvadž nemůže ani býti dokázána, jelikož jest pravdou základní, jejíž jistota přirozená mění se ve filosofickou ne úsudkem, ale rozbořem jejím, a poněvadž pro svou samozřejmost ani nepotřebuje důkazu. Odpůrce se domnívá, že všechno, co se nedokazuje, není jisto. Toto domnění není pravdivo. Neboť kdyby nebyly pravdy samy sebou známé a jisté, které ani nepotřebují důkazu, nebyl by důkaz ani možný, poněvadž opírali se o důvody důkazu opětného potřebné a schopné, musí se opíratí posléze o základní pravdy samy sebou nepochybné, důkazu nepotřebné a neschopné. Takovou pravdou základní jest svědectví sebevědomí.

2. Abychom byli jisti, že máme sebevědomí o tom neb onom stavu svém vnitřním, potřebujeme opět jiného sebevědomí, a pro toto potřebujeme opět jiného, a tak musíme pokračovati v řadě sebevědomí bez konce; nemůžeme tedy pro nekonečnou řadu sebevědomí dojíti žádné jistoty.

Tato námitka jest neplatná. Neboť můžeme sice v řadě sebevědomí pokračovati; ale nemusíme druhým sebevědomím pokračovati, abychom zabezpečili první. Jako první sebevědomí důvod své jistoty má samo v sobě, tak i druhé, třetí atd.; důvod jistoty jest vždy tentýž: přítomnost myslícího ve své činnosti.

3. Sebevědomí nám neobjevuje ani příčiny vnitřních stavů ani způsob, jakým vznikají, ani jaké jsou přirozenosti. Proto není vhodným prostředkem k dosažení pravdy.

Tato námitka jest lichá. Neboť co se namítá, není předmětem sebevědomí. Sebevědomí zajisté svědectví dává toliko o dějích vnitřních, jak právě ve skutečnosti jsou přítomnými, o jsoucnosti podmětu, jenž jest ve stavu, a o obsahu toho stavu. Přirozenost, příčiny, rozdíly, vznik těchto věcí vykládati připadá na rozum, který zásady samozřejmé na lidské děje vnitřní obrací.

Spolehlivost umu soudy samozřejmé tvořícího.

Je-li um spolehliv tvoře soudy samozřejmé?

Poněvadž jest um mohutnost poznávací, vzniká zpětnou činností jeho též pojem, jenž představuje předmět přímo poznáný, pokud jest v naší mysli, a logickým se zove; tento pojem porovnává um s pojmem, přímo utvořeným, věcným, jenž představuje předmět, pokud jest mimo mysl naši, a onen o tomto v soudu buď vypovídá anebo zapírá.

Nyní mluvíme o soudech, jenž tvoří um bezprostředně, bez důkazu, o soudech samozřejmých, jež jsou dílem analytické čili apriorické, spočívající na pouhé úvaze logické, jež podmět a přísudek toliko rozebírá a porovnává, ku př. každá věc je tím, co k její bytnosti náleží, kruh jest kulatý, dílem synthetické, čili aposteriorické, spočívající na vlastní zkušenosti buď vnitřné anebo zevnější, ku př. Já vidím, slunce naši zemi osvětluje.

Takové soudy tvoře jest um spolehliv. Neboť pojmy soudu rozborného rozebírá, uvažuje, porovnává a spojuje; tu však soudem nevypovídá nic, než co mu pojmy samy objevují. Mohl by um jenom tehdy se mýliti, kdyby od přirozenosti byl k tomu určen, aby něco jiného vypovídal, než co jest v pojmech samých obsaženo; což tvrditi nelze, nechceme-li prohlásiti člověka za tvora pošetile a převráceně upraveného. Ovšem musí to býti úvaha skutečně logická, která přihlíží k pojům, úvaha zdravá, žádným cizím vlivem nezfalšovaná. Dále při soudech souborných skládá um pojmy, jež sice nevyhnutelně nemusí býti spojeny, jelikož já nemusím viděti, jelikož slunce nemusí zemi naši osvětlovati, uvažujeme-li je toliko logicky, jež však spojení nutí nás zkušenost nepopíratelná, sebevědomím anebo svědectvím smyslů potvrzená; um sám nemůže při takových soudech se mýliti, uvažuje-li správně obojí zkušenost.

Spolehlivost rozumu.

Rozum lidský dokazuje nějakou větu buď zřejmostí vnitřnou, ze které se těší věc sama, anebo zřejmostí zevnější, ze které se těší svědek: v prvním přijímá větu vědou, ku př. Bůh jest, duše jest nesmrtelná, svět od Boha z ničeho jest stvořen, v druhém případě vírou, ku př. Caesar byl od spiklenců zavražděn, Karel IV. založil universitu Pražskou, Kristus Pán na kříži umřel, sv. Petr zemřel v Římě.

Rozum přisvědčuje-li pravdivým důvodům, nemůže nepřisvědčiti závěru, který z nich vyplývá. Neboť jednal by proti své přirozenosti, která žádá přisvědčiti pravdě zřejmé, kdyby nepři-

svědčil závěru, jehož pravda zřejmá vysvítá ze zřejmé pravdy důvodů. Kromě toho přisvědčuje-li rozum důvodům, zavinutě přisvědčuje také závěru; pročez chápe-li rozvinutě závěr z důvodů nutně vyplývající, nemůže jej odmítnouti, nechce-li sám sobě odporovati.

Rozum odvozuje-li závěr z důvodů, mýliti se nemůže, leč po případě. Neboť žádná mohutnost nemůže se zpronevěřiti svému výkonu přirozenému sama sebou; avšak odvození závěru z důvodů jest výkonem rozumu přirozeným. Mýliti se může jenom tehdy, když neodvozuje rozum závěr podle pravidel sobě od přirozenosti daných. Aby však rozum se zajistil, že těchto pravidel řádně šetřil, musí zpětnou činností prozkoumati způsob, kterým závěr odvodil z důvodů.

Rozum odhaluje si nové pravdy, které jemu byly neznámy, an porovnává zásady mezi sebou a nové jejich vztahy poznává ve vědách formálních anebo porovnává zkušenost se zásadami ve filosofii anebo z jednotlivých případů obecnou pravdu odvozuje ve vědách zkušebných. I tu jest rozum spolehliv, zachovává-li pravidel logických.

Spolehlivost víry.

Kromě vědy, pravdu ze zřejmosti vnitřní zkoumající a poznávající, jest nám potřebí víry, pevného přisvědčení, kterým jistotně za pravdivou pokládáme větu, jejíž pravdu nám zaručuje auctorita svědka hodnověrného, který pravdu zná jistotně a věrně pověděti chce. Abychom spolehlivost víry dokázali, rozeznávejme auctoritu lidskou a Božskou.

Auctorita lidská nám oznamuje a zaručuje dílem pravdy theoretické a praktické, jež přirozeným světlem rozumu lidského ze zřejmosti vnitřní se poznávají, dílem děje zkušebné, kterých pro vzdálenost časovou anebo místní znamenati sami nemůžeme.

V prvním případě kdo nám nějakou pravdu dokazuje, provádí své důkazy vědecké ze zřejmosti vnitřní, ze které věc sama dokazovaná se těší, čerpané, důkazy auctoritativními, t. j. výroky slavných učenců, kteří o téže věci jednajíce vědecky k témuž výsledku dospěli. Avšak nevyhnutelnými a předními jsou důkazy auctoritativné. 1. pro člověka, jenž nedospěl ještě k dokonalému užívání svého rozumu, jenž jistě pravdy znáti musí, jenž teprve později sám ze zřejmosti vnitřní bude schopen poznávati; 2. pro člověka, jemuž okolnosti nedovolují vědecky badati; 3. pro člověka, který jenom v jednom oboru badá, potřebuje však vědeckých výsledků z jiných oborů pro svůj obor. Kdo užívá důkazů auctoritativních ve vědě, může a musí se přesvědčiti o jejich spolehlivosti.

V druhém případě jest auktorita lidská jediným zdrojem poznání našeho. Svědkové dějů zkušebných jsou buď bezprostřední, kteří je sami znamenali očima nebo ušima, anebo prostřední, jimž byly zaručeny od svědků bezprostředních: obojích svědků věrohodnost podmíněna jest jistotným poznáním pravdy a dobrou vůlí pravdivě pověděti, co vědí, jakož i schopností, vyjádřiti své myšlenky. Svědectví jejich musí býti zachováno neporušeno, má-li trvati pro budoucí doby.

Za těchto podmínek jest víra v auktoritu lidskou spolehlivá.

Víra v auktoritu Božskou spočívá na důkazech dilem filosofických, dilem historických, že Bůh jest, že jest víry naší hoden, že se může člověku nadpřirozeně zjevití a že se v jistém případě skutečně zjevil. Taková víra nadpřirozená jest spolehlivá. Kdo takto věří, nesmí pravdy od Boha zjevené a samy v sobě nadpřirozené učiniti předmětem rozumu ze zřejmosti vniterné posuzujícího a takto nad nimi rozhodujícího; tu stačí úplně a musí stačiti znáti je ze zřejmosti zevnější, která poskytuje plnou jistotu: auktorita Božská jest nejvyšší.

8. Na kterých důvodech spočívá pravdivé a jistotné poznání věcí, jež se děje věcmi a mohutnostmi duševními?

Abychom zvěděli, proč pravdivým a jistotným poznáváme, co jsme věcmi a mohutnostmi svými poznávacími poznali ze zkušenosti, vědy a víry, sluší se rozeznávati důvod formální, jenž jistotě udílí formu, jenž stanoví, proč jsem jist, pohnutku, a důvod látkový, jenž jistotě udílí obsah, jenž stanoví, čím jsem jist, pravítka, normu.

Názory bludné.

O pohnutce a pravítka jistoty jsou bludny názory tyto:

1. Sensismus jiného důvodu nepřipouští kromě zkušenosti, řka: To jediné jest pravdivo a jisto, co a pokud jest smysly chápáno. 2. Idealismus pantheistický učí rozumu, předměty a pravdu tvořícímu, tvrdě, že cokoli se myslí, musí býti pravdivo a jisto proto, že se to myslí. 3. Ontologismus má nejvyšším sudidlem pravdy a jistoty shodu myšlenky se vzornými ideami Božími. 4. Cartesius pokládá nejvyšším důvodem pravdy a jistoty jasné a zřetelné poznání, Kant subjektivnou nutnost našeho myšlení, Reid smysl obecný čili přirozený instinkt rozumový, Jacobi cit pravdy. 5. Traditionalisté pohnutkou jistoty mají nadpřirozené zjevení Boží, pravítkem souhlas pokolení lidského.

Tyto názory jsou bludny, paněvadž neučí sudidlu (criterium), jež hledáme pro své pravdivé a jistotné poznání, sudidlu prvnímu, jež jiným není podmíněno, obecnému, jemuž podrobeny

jsou všechny myšlenky naše, přirozeným světlem rozumu našeho chápány, bezprostřednímu, jež přímo nám se naskytuje, poněvadž neučí sudidlu, jež není ani číře subjektivně ani číře objektivně a jež jsouc jednak subjektivně, jinak objektivně jediné nám dostačí proto, poněvadž v našem pravdivém a jistotném poznání se setkává naše subjektivnost s objektivností věcí.

Slyšme, kterak odmítnouti lze názory jednotlivé :

1. Nechápeme toliko smysly, ale také myslíme vědou a vírou ; není tedy zkušenost smyslná sudidlem obecným. Smyslné chápání není ani pravdivo ani nepravdivo ve smysle vlastním, ale pouze ve smysle nevlastním, pokud napodobuje soud, pokud smysl nechápe barvu, nýbrž něco určitě a právě zde a nyní zabarveného ; není tedy zkušenost smyslná vlastním sudidlem. Zjevy smyslem chápány se mění, jsouc případky podstaty ; není tedy zkušenost smyslná sudidlem trvajícím, k podstatě se vztahujícím.

2. Idealismus pantheistický totožní jsoucnost ideální, jež přísluší našim myšlenkám, se jsoucností věcnou, jež přísluší věcem samým, pokud jsou o sobě ; poněvadž tato totožnost jest nepravdiva, jest nepravdivo i sudidlo, na této totožnosti založené.

3. Shodu svých myšlenek se vzornými ideami Božími nechápeme bezprostředně, nýbrž uzavíráme, když jsme byli již nabyli jistoty o svých myšlenkách.

4. Cartesiovo sudidlo, jasné a zřejmé poznání, jest číře subjektivně, poněvadž se opírá o úsudek : Cogito, ergo sum, a nepravdivé, poněvadž úsudek tento jest nepravdivým základem Cartesiovy filosofie ; jest od Cartesia dopiňováno sudidlem objektivním, pravdivostí Boží, o které však Cartesius jistotně ví opět sudidlem číře subjektivním, jasným a zřetelným poznáním ; také nás učí zkušenost, že vždy pravdivo není, co chápu jasně a zřetelně. Kantova nutnost myšlení subjektivná jest sudidlo číře subjektivně a proto nedostatečné, na formách a priori myslí naši veštvělých, nepravdivých založené, a pravdě objektivně nesvědčící, skepticismem provázené ; aniž lidé tohoto sudidla užívají, poněvadž nějaké větě nepřisvědčují proto, že nemohou nepřisvědčovati jsouc ze svého nitra nuceni, ale proto, že poznávají, že věc sama o sobě takovou jest. Není žádného přirozeného instinktu rozumového, jemuž učí Reid, jak dokazuje psychologie ; a kdyby byl, byl by sudidlem číře subjektivním, nedostatečným, nevysvětlitelným. Podobně zamítnouti sluší Jakobi-ho cit pravdy, poněvadž cit jsa podmíněn poznáním, nemůže nám zabezpečiti to, z čeho vyplývá ; jsa mnohdy nejistým a nestálým, byl by sudidlem jistoty nejistým a nestálým.

5. Traditionalistů zjevení Boží nadpřirozené jest podmíněno zjevením Božím přirozeným, o němž míti musíme pravdivé a jistotné poznání vědecké, máme-li vírou přijmouti zjevení Boží nadpřirozené ; obecný souhlas pokolení lidského musí dříve býti dokázán, má-li býti sudidlem, nemůže býti sudidlem všeliké pravdy a jistoty a nemůže býti sudidlem všech lidí.

Názor pravý.

Sudidlo pravdy a jistoty našeho poznání přirozeného první, obecné, bezprostřední, pokud jest rázu objektivního, zove se důvodem formálním, pohnutkou, kterou jest zřejmost objektivná; pokud jest rázu subjektivního, zove se důvodem látkovým, normou, pravítkem, kterým jsou zásady rozumové první.

Zřejmost věci jest poznatelnost, kterou jest věc schopna, aby nás přiměla ku poznání pravdivému a jistotnému. Tato poznatelnost byla vyložena a dokázána v § 5. Zřejmost takto pochopená jest objektivná, zřejmost ve smyslu vlastním. Ji odpovídá zřejmost ve smyslu nevlastním, obdobném, která přísluší myšlence pravdivé a jistotné a která jest způsobena zřejmostí objektivnou; je to zřejmost subjektivná. Poněvadž jistota jest účinkem zřejmosti objektivné, musí býti tato tolikovou, kolikerou jest jistota; proto mluvíme o zřejmosti vědecké a kroměvědecké, přirozené a nadpřirozené, přímé a nepřímé, vnitřné a zevnější, metafysické, fysické a morální. Jistotě nutně odpovídá zřejmost oné věci, která poznána jsouc neukládá žádných povinností mravních: dvakrát dvě jsou čtyři, Caesar byl od spiklenců zabit; jistotě svobodně odpovídá zřejmost oné věci, která poznána jsouc ukládá povinnosti mravní, tak že kdo svobodnou vůlí nepřijímá těchto povinností, neuznává pravdy, která se těší ze zřejmosti objektivné, anebo o ní pochybuje: Jest Bůh, duše jest nesmrtelná, Kristus Pán v pravdě zemřel na kříži.

Jistota pravdivého poznání našeho vzniká zřejmostí objektivnou. Neboť 1. jistota záleží v pevném přesvědčení, z něhož vyloučena jest všeliká pochybnost rozumná. Nemůžeme však se zbaviti všeliké pochybnosti rozumné, neobjevuje-li se nám pravda dostatečnou jasností; a kdykoli objevuje se pravda dostatečnou jasností, musíme anebo aspoň můžeme pevně přisvědčiti. Než v dostatečně jasném objevení se pravdy záleží zřejmost objektivná. Tedy zřejmost objektivná jest pohnutkou jistoty. 2. Každá mohutnost odpočívá v dosažení předmětu sobě vlastního, k němuž přirozeně směřuje. Avšak mysl přirozeně a nutně směřuje ku pravdě, k jejíž dosažení jest určena. Pravý tedy odpočinek čili jistota nemůže vzniknouti, leč pravdou, která se myslí objevuje, t. j. která jest zřejmě pochopena. Tak se stává, že lidé jsouce otázaní, proč jsou něčím jisti, neodpovídají, leč že jim jest věc zřejmá, jasná, patrná, zjevná.

Důvodem jistoty látkovým, pravítkem, normou jsou 4 zásady rozumové, logické, jež jsou první, nejvyšší, obecné, důkazu nepotřebné a neschopné, samozřejmé, formální: 1. O každém bytci myslí to, čím jest. (Zásada totožnosti.) 2. O žádném bytci nemyslí to, čím není. (Zásada protikladu.) 3. O každém bytci myslí, že skutečně buď bytuje anebo nebytuje, že jistou bytnost

určitou buď má anebo nemá; nic třetího není možno. (Zásada o vyloučeném třetím) 4. O žádném bytci nemysli bez dostatečného důvodu, že skutečně jest, že jistou určitou bytnost má. (Zásada o dostatečném důvodu.)

Nejvyšší zásady rozumové jsou přímo a naprosto jistotny a nutně pravdivy. Neboť 1. poznání a jistota jejich nevzniká zkušeností ani nutností subjektivnou a slepou ani poznáním pravdivosti Boží, nýbrž pouhým rozebráním a porovnáním pojmů, ze kterých se skládají. 2. Blouditi můžeme o pojmech toliko těch, jež sestávají z různých znaků; neboť o pojmu jednoduchém buď nemáme žádné vědomosti anebo máme pravdivou. Avšak 4 zásady jmenované sestávají z pojmů jednoduchých. Tedy nemůže um o nich blouditi.

Kant namítá: Nečerpají všechny první zásady svou nutnost a jistotu z rozboru pojmů. Neboť soud rozborný jest onen, ve kterém přisudek takový se přivlasťuje podmětu, jaký z pojmu podmětu se čerpá. Avšak jsou mnohé zásady nutné, ve kterých nevychází přisudek z pojmu podmětu, nýbrž ze zkušenosti. Nedrží zajisté v sobě podmět 5 a 7 přisudek 12, a pojem účinku nedrží v sobě pojem příčiny, jelikož poznání příčin čerpáme ze zkušenosti. Pročež mají takové zásady látku svou od zkušenosti, údobu však t. j. nutnost a všeobecnost od umu čili forem umu vštěpených a priori; nazývají se tedy právem zásadami syntetickými a priori.

Tato námitka jest neplatna, jelikož Kant špatně rozumí soudu analytickému. Soud analytický, rozborný nezáleží v tom, aby přisudek byl poznán z podmětu, ale v tom, abychom totožnost anebo netotožnost dvou pojmů, odkudkoli vzatých, poznali pouze jejich rozbořem, nepřihlížeje ke zkušenosti. Pročež nezávisí jistota prvních zásad na zkušenosti, bychom i ze zkušenosti čerpali známost pojmů, ze kterých sestávají, aniž jest nutno s Kantem klásti formy umu a priori vštěpené.

Předmětem prvních zásad rozumových jest bytec věčný.

Jelikož první zásady rozumové jsou soudy rozborné, jejichž pravda jest na zkušenosti nezávislá, zdá se, že se nevztahují ku předmětům věčným, že tedy nemají ceny objektivné. Avšak tento závěr jest nepravdiv. Že mají první zásady rozumové předmětem bytec věčný, dokázati lze takto :

a) Jest dokázáno, že první zásady rozumové jsou naprosto pravdivy; než pravda vyžaduje, aby byla shoda mezi myslí a věcí. Pročež se vztahují k bytci věčnému.

b) Tentýž jest předmět zásad, jaký pojmů obecných, poněvadž zásada vyjadřuje soudem rozvinutě a dokonale pravdu, která jest v pojmech zavinutě a nedokonale. Avšak předmětem pojmů jsou bytnosti ideální, které ač jako ideální nebytuji samy o sobě, nejsou věcmi o sobě, přece jsouce příčinami vzornými věcí skutečně bytjících k věcem skutečným se vztahují a lnou k bytosti skutečně bytující, která je má v mysli a podle nich

věci skutečně učinila. Proto první zásady rozumové nejsou toliko prvotěmi našeho poznání, ale také prvotěmi jsoucnosti skutečné; ku př. zásada přičinnosti, zvláštní druh zásady o dostatečném důvodu, nevyžaduje toliko, abychom nemyslili žádný účinek bez příčiny, ale také, aby nebyl žádný účinek bez příčiny.

Prvním zásadám rozumovým, logickým odpovídají zásady ontologické, metafysické: 1. Každý bytec je tím, co přináleží k jeho bytnosti. (Zásada totožnosti.) 2. Žádný bytec není tím, co nepřináleží k jeho bytnosti. (Zásada protikladu.) 3. Každý bytec skutečně buď bytuje anebo nebytuje. Každý bytec buď má nějakou určitou bytnost anebo ji nema. Nic třetího není možno. (Zásada o vyloučeném třetím.) 4. Každý bytec má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost určitou důvod dostatečný. (Zásada o dostatečném důvodu.)

Srovnalost mezi zásadami ontologickými a logickými na těchto důvodech spočívá: a) Kdyby zásadám logickým neodpovídaly ontologické, jak bychom podle oněch působiti mohli na přírodu? Kdyby zásadám ontologickým neodpovídaly logické, jak bychom si mohli přírodu mysliti? b) Tato vzájemnost obojích zákonů důvod svůj nejbližší má ve člověku, jehož mysl se řídí zásadami logickými a jehož tělo řízeno jest ontologickými. Jako duše spojena je s tělem harmonicky, tak musí obojí zásady mezi sebou se srovnávati. c) Nejvyšší a poslední důvod této shody spočívá v Bohu, Jenž podle Svých myšlenek bytosti stvořil, Svě myšlenky jim takřka vštípil, tak že o těch myšlenkách svědectví dávají, Jenž dal člověku rozum, kterým by se Bohu podobal a kterým by ty myšlenky z bytostí takřka vybíral.

První zásady rozumové jsou důvodem jistoty, která se vztahuje ke zkušenosti, rozumové činnosti vědecké a víře. Neboť jimi posuzujeme, zdali správně užíváme zkušenosti, činnosti vědecké a víry, ze kterých jako z pramenů čerpáme své poznatky.

9. Která prvot třetí spojuje dvě prvotě poznání lidského, věc a mysl?

Poznání lidské jest podmíněno dvěma prvotěmi: předmětem poznáním a podměttem poznávajícím. Co podmět poznávající má o předmětu poznati, musí býti v předmětu obsaženo mohoucně; tuto mohoucnost, poznatelnost, převádí podmět poznávající ve skutečnost, poznání, skrze své mohutnosti poznávací. Avšak poznatelnost nemá předmět sám od sebe, má ji od svého původce, jenž předmět podle svých myšlenek tak učinil, aby předmět o nich svědectví dával; mohutnosti poznávací nemá člověk poznávající sám od sebe, má je od svého původce, jenž člověka, bytost rozumnou, učinil sobě podobným, aby přijímaje od před-

mětu vlivy, myšlenky do předmětu takřka vložené, v předmětu mohoucně obsažené, svou činností poznávací z něho vybíral a je po svém původci, jenž jest spolu původcem předmětu, na mysli měl. Přistupuje tedy k dvěma prvotím, věci a mysli, nejbližším a pravým příčinám poznání lidského, příčinám druhotním, třetí prvotí, Bůh, poslední a pravá příčina poznání lidského, příčina první, která stojí nad oběma druhotními, bez které by nebyl předmět poznatelným a podmět poznávajícím. Příčinou pravdy a jistoty nejbližší jest srovnalost mysli naší s věcí, poslední však srovnalost věci s myšlenkou Boží a podobnost rozumu našeho k rozumu Božímu.

Oddělení třetí.

Skutečné dosažení cíle.

10. Kterak se třemi prvotěmi uskutečňuje jistotné poznání pravdy věčné?

Jsou tři prvotě, na kterých spočívá jistotné poznání pravdy věčné: předmět poznáný, podmět poznávající a Bůh, původce poznatelnosti předmětu a poznávací mohutnosti podmětu. Dříve, než rozvineme z těchto tři prvotí způsob, kterým se uskutečňuje jistotné poznání pravdy věčné, slyšme bludné názory, ve kterých jedni odvozují poznatky lidské pouze od předmětu, druhí pouze od podmětu a třetí pouze od Boha.

Poznatky lidské odvozuje pouze od předmětu empirismus, sensismus, materialismus, herbartismus, positivismus.

Empirismus.

Empirismus pokládá jediným pramenem poznávacím empirii, zkušenost, uče, že veškeré poznatky čerpáme ze zkušenosti, pozorující zjevy, že rozum toliko vyšetřuje, co nám zkušenost podává, pokud se vyšetřování dítí může pozorováním, že činnost rozumu není sama o sobě žádným pramenem poznání. Právem sice žádá, aby věda vyšla od zkušenosti, ale chybuje, an zapovídá rozumu přecházeti od zkušenosti ku předmětům nadsmysl-ným. Empirismus jeví se v empirismu starším, Locke-ově, v sensismu, materialismu, herbartismu, positivismu. Promluvme nejprve o starším, Locke-ově.

Locke neuznáváje vrozených idejí Cartesiových, tvrdí, že zkušenost jest jediným zdrojem našeho poznání, že všechny naše ideje pocházejí ze zkušenosti. Zkušenost jest dvojí: zevnější a

vnitřná, sense a reflexe; zkušenost zevnější předmětem má věci smyslem pochopitelné, vnitřná vlastní úsobí (ego). Onou poznáváme smyslné vlastnosti zevnějších věcí, naše smysly dojmajících, touto poznáváme své vlastní vnitřné činnosti a stavy: pocíťování, myšlení, pochybování, věření, usuzování, poznávání, chťení. Nejprve ze zkušenosti čerpáme ideje jednoduché, výměru neschopné, jsouce trpnými, jelikož vznikají výhradně samými předměty zkušenosti. Z idejí jednoduchých tvoří podmět poznávající umem ideje složené, sestávající z jednoduchých, výměru schopné. Ideje složené jsou dilem způsoby, dilem podstaty, dilem vztahy. Způsoby nevyjadřují nic o sobě jsoucího, nýbrž toliko vlastnosti něčeho jiného. Znamená-li však um, že více jednoduchých idejí vždy pospolu se objevují, podkládá jim podmět, podstatu. Co však jest podstata o sobě, je nám neznámo. Odnášíme-li jednu věc k druhé, vzniká idea vztahu. Od idejí složených postupuje um k ideám všeobecným, které tvoří takto: Poněvadž množství našich idejí jest takové, že nemůžeme jednu každou označiti jménem vlastním, odlučujeme více idejí sobě podobných ode všech vlastností případných, slučujeme je a označujeme je všeobecným jménem, jež platí pro každou z těch idejí podobných. Takové jsou ideje všeobecné, jichž srovnalost anebo nesrovnalost dále uvažujeme umem. Poznání jest buď pravdivo anebo nepravdivo. Pravdu rozeznáváme slovní a věcnou. Pravda slovní přísluší poznání našemu, spojíme-li slova podle srovnalosti anebo nesrovnalosti idejí slovy označených, nepřihlížeje k tomu, zdali našim ideám odpovídají věci ve skutečnosti čili nic. Věcná pravda přísluší poznání našemu, víme li také, že našim ideám odpovídá skutečnost. Poznání z idejí jednoduchých jest vždycky věcné, věcně pravdivé, poněvadž ideje jednoduché v nás vznikají věcmi samými a proto jsouce účinky věcí svým příčinám, věcem odpovídati musí. Poznání z idejí složených jest v celku také věcně pravdivo; avšak poznání z ideje podstaty jest jenom tehdy věcně pravdivo, sestává-li idea podstaty z takových idejí, o kterých jsme shledali, že skutečně se vždycky vyskytují spolu spojeny. Poznání z idejí všeobecných nemá žádné pravdy věcné, poněvadž tyto ideje, zahrnujice v sobě množství věcí pro jejich podobnost a vyjadřeny jsouce společným slovem, jsou toliko subjektivními plody našeho myšlení a postrádají všelike věcnosti objektivné. Proto ani všeobecné zásady umové nemají platnosti objektivné, jsouce toliko subjektivními plody našeho myšlení a jsou bez prospěchu pro naše poznání; pořádají toliko učební metodu a při disputaci umlčují odpůrce neústupného, odporuje-li všeobecné zásadě umové, o jejíž všeobecnosti lidé se jedenkrát shodli. Přece však pokládá Locke poznání Boha důkazové za možné a přijímá důkaz kosmologický. Duše lidská jest mu podstata nehmotná, duchová; než nutně to nelze uzavírat, poněvadž možno si mysliti, že Bůh také hmotě uděliti může sílu myslivou.

Avšak Locke ův empirismus musí býti zamítnut. Neboť 1. není-li kromě sense a reflexe k sensaci žádného pramene jiného pro naše poznání, postrádají všeliké platnosti ideje, jichžto předmětů nejsme sensací zkušení. Avšak tyto ideje jsou základem, na němž spočívá řád náboženský, mravní, aesthetický, společenský. Locke tedy boří tento čtvrtý řád, bez něhož není života pravě lidského. 2. Reflexi (zpětnosti) Locke-ovou nepovznáší se poznání lidské na vyšší stupeň, než na jakém jest poznání smyslné. Neboť reflexe jest návrat k tomu, co bylo přímo poznáno. Jestliže tedy přímo nic jiného se nepoznává, než zjevy, vlastnosti těles smyslné, nevystoupí ani reflexe výše. Reflexi k sensaci nevysvětlí se myšlení, jež podstatně se liší od smyslného poznání, zvířeti výhradně náležejícího. 3. Locke-ova sense a reflexe k sensaci nepřipouštějí nic, leč co smysly chápou. Avšak smyslové nechápou nic, leč co jest jedinečné, podmíněné a měnitelné; bytnosti však věcí pomyslné a pravda, předmět a posledník všeliké vědy, jsou obecné, nutné a nezměnitelné. Boří tedy Locke všelikou vědu, pravdu. 4. Locke upírá nejvyšším zásadám umovým věcnosti objektivně a pokládá je za čisté subjektivně plody našeho myšlení, jejichž obecnost a platnost podmíněna jest společným dohodnutím se lidí. Tak podkopává Locke všelikou vědu. Neboť věda užívá důkazů, které bez objektivně platnosti zásad oněch, na kterých spočívají, nemají platnosti objektivně. 5. Locke-ovy ideje všeobecné nepovznášeji se nad povšechné představy smyslné, plody fantasmie, mohutnosti smyslné: vznik jejich jest číře nominalistický. 6. Mohutnosti poznávací odpovídá mohutnost snáživa; činnosti obou těchto mohutností odpovídá bytnost a přirozenost. Nepřesahuje-li tedy poznání lidské obor smyslnosti, nepřesahuje jej ani vůle ani bytnost ani přirozenost; pročť není podstatného rozdílu mezi člověkem a zvířetem, jež obor smyslnosti nepřesahuje. 7. Locke sám sobě odporuje; neboť své názory dokazuje, ač zásadám logickým, o které se opírá, zvláště o zásadu příčinnosti, objektivně platnosti upírá. 8. Locke připouští důkaz o jsoucnosti Boží a duši lidskou činí předmětem poznání přirozeného. Kdyby byl ve svých názorech důsledným, musil by zamítnouti věcnou jsoucnost jak Boha, tak duše lidské. 9. Důsledně vede Locke-ův empirismus k úplnému pochybování o věcech, předmětech naší zkušenosti zevnější, o jejich podstatnosti. A také přiměl skutečně Hume-a ku skepticizmu všeobecnému, naprostému.

Sensismus.

Lecke-ovu reflexi k sensaci zamítá sensismus a pokládá sensaci t. j. činnost smyslů za jediný pramen našich poznatků, představ smyslných i nadsmyslných, soudů, úsudků, důkazů, sebevědomí. Mineme-li mlčením Empedokla, Demokrita, Epikura, kteří se domnívali, že od těles vycházejí hmotné obrazy, jež do našich smyslů a skrze ně k umu vnikají a že takto vzniká všeliké poznání naše, postoupil Condillac od empirismu Locke ova k sensismu. Condillac kárá Lecke-a, že vedle sensace klade ještě reflexi, kterou lze ze sensace odvoditi, považuje za jediný pramen našeho poznání sensaci, při které si vede podmět poznávající trpně, jakož i při veškerém postupu poznávacím, jenž se děje různou transformací, proměnou pocitů smyslových. Sensismus nebránil Condillac-ovi filosoficky dokazovati nehmotnost a duchovost duše lidské a vykládati nynější závislost duše lidské na smyslech a její útrpnost následkem hříchu dědičného. Condillac-a nedůsledného překonali jiní sensisté, kteří postupující k čirému materialismu učí, že všechny své poznatky máme od zkušenosti smyslné, že nemůžeme nic jiného poznati, leč co nám zkušenost smyslná poskytuje, že není nic nadsmyslného, že abstrakcí anebo bludem anebo chorobou mozkovou vzniká pojem Boha nadsvětového a duše od těla různé.

Avšak sensismus musí býti zamítnut. Neboť 1. není pravda, že smyslná zkušenost jest jediným pramenem poznání našeho. Jisto jest, že poznáváme netoliko, co jest jedinečno a případno, ale také co jest všeobecně a nutno; v našem poznání jsou prvotě, jež mají ráz všeobecnosti a nutnosti. Sami sensisté dokazující své názory, musí se o ně opírat. Poněvadž smyslem chápeme jedinečné a případné, musíme míti pro všeobecnost a nutnost ještě jiný pramen vyšší, než jest zkušenost smyslná. Dále uvažujme soud: tento kámen je tvrdý; netoliko pocítujeme něco tvrdého, netoliko znamenáme jeden pocit, druhému podobný, ale jsme si také vědomi mnohé činnosti. Znamenáme, že chápeme podmět, jenž jest podkladem vlastnosti smyslné, že podnikáme rozbor, porovnání a soubor mezi podmětem a přísudkem a posléze pronášíme soud: tento kámen jest tvrdý. Stává-li se tak při soudu jedinečném, jehož předmět jsme skutečně pocítili smyslně, tím spíše jest potřebí činnosti, která se různí od smyslné, když pronášíme soud všeobecný, když o předmětu odtažitém anebo nehmotném, kterého znamenati nemůže nikterak smysl, něco vypovídáme. Posléze odporuje sensismus zásadě příčinnosti, klade-li proměnu pocitu bez příčiny proměny. Odporuje zásadě protikladu, poněvadž mluví o proměně pocitu v ideu, která má znaky znakům pocitu protivné.

2. Není pravda, že není nic nadsmyslného aniž býti může. Jisto jest, že lidé měli a mají pojmy o věcech nadsmyslných, spravedlnosti, ctnosti, Bohu, duši atd.; veškeré pokolení lidské bylo a jest v držení jejich. Že tato država jest ničemná, sensismus nedokazuje; přestává na tom, že nadsmyslné pokládá za pouhou abstrakci anebo za poblouznění ducha lidského anebo za výmysl chorobného mozku, neuváděje přesných důkazů. A tak odporuje sensismus skutečnosti a přesvědčení veškerého pokolení lidského.

3. Podle sensismu není v poznání lidském nic všeobecného, nic nutného, není žádné vědy. Avšak sensisté sami hledají všeobecné a nutné, tvoří pojmy všeobecné, vysvětlují přírodní zjevy jedinečné zákony všeobecnými a nutnými. Tedy sami sobě odporují. Dále pokládajíce smyslné uznamenání za jediný pramen a co se dá fysikálně měřiti, za jediný předmět poznání lidského mluví o atomech, posledních základech těles, jež pro svou malinkost nemohou býti nikterak uznamenány ani přirozeně ani uměle, jimž přivlastňují určité síly. Tu sami sobě sensisté odporují; neboť atomy ač jsou smyslům nepřístupny, přece jsou sensistům skutečny.

Materialismus.

Důsledkem sensismu jest materialismus, který uznáváje toliko tělesa a vlastnosti jejich zamítá poznání nadsmyslné a tedy také mohutnost poznávací nadsmyslnou a poznání smyslné vykládá pohybem hmotným. K. Vogtovi jest myšlenka výměskem mozku, jenž se rovná výměsku žluče z jater, výměsku moče z ledvin. Moleschott považuje myšlenku za fosforescenci mozku. Czolbe vysvětluje pocity duševní fysickými pohyby, sebevědomí kruhovým pohybem v mozku. Podle Büchnera zná přírodopyslec toliko tělesa a jejich vlastnosti; vše ostatní nazývá přesažným, transcendentním a tuto přesažnost nazývá poblouzněním ducha lidského; všecko se odnáší ku hmotě a síle; Boha není; a kdyby byl, byla by to síla bez hmoty, což jest nemožno, poněvadž musí každá síla nezbytně lnouti ku hmotě; hmota jest, jako síla jí vetkvělá, věčná a nesmrtelná, jest nekonečná jak svou velikostí, tak i svou malinkostí, není omezena prostorem a časem, jest matkou všeho, co jest, vše rodící a vše opět do sebe přijímající. Pohyb hmoty děje se bez účelu a účelovosti zákony nutnými a sestavuje hmotu v různé tvary. Není duše, od těla různá; co se zove duchem, je toliko soubor různých sil jednotný. Táž síla, která žaludkem tráví, myslí mozkem; myšlenka jest účinkem společné činnosti mnohých hmot silami a vlastnostmi opatřených, tak že jest mozek jakýsi myslivý stroj, podobný stroji parnímu.

Avšak materialismus musí býti zamítnut. Neboť nepřihlížíme-li k tomu, co jest mu společno s empirismem a sensismem

a co již při empirismu a sensismu bylo vyvráceno, užívá pojmů, jichž předměty nejsou smyslům přístupny, ku př. síly, věčnosti, pojmů, jež buď zamítá, ku př. Boha, účelu, anebo přijímá, ač jich neznamená smyslem, ku př. času, zákona. Tu jest nedůsledný. Zvláště však vyvrátiti sluší, že myšlení děje se pohybem hmotným, samými zákony mechanickými, kterým podroben jest pohyb hmotný. První zákon zní: Nemůže žádné tělo samo sebou pohybovati. Ač jedna část tělesa pohybuje druhou, přece jedna a táže molekula nemůže sebe pohybovati. Avšak mysl myslí sebe a svou myšlenku. Tedy nemůže myšlení býti účinkem pohybu hmotného. Druhý zákon zní: Není pohyb bez hybatele. Tohoto zákona nešetří materialisté; neboť podle nich nevychází myšlení od duše, podmětu mysliciho, ale od zevnějšíku, předmětu hýbajícího, jako vůbec veškeré pohyby hmotné. Avšak mnohé pojmy se vztahují ku předmětům, jež podle materialistů nejsou ničím anebo aspoň nejsou hmotny a proto hýbatí nemohou. Proto jest pohyb bez hybatele. Třetí zákon zní: Týž bod nemůže býti zároveň dojímán pohyby protivnými, poněvadž se vespolek ruší. Avšak mysl mívá zároveň myšlenky různé, ano i protivné, ku př. když soudí: Totéž nemůže zároveň býti a nebýti, býti nemůže zároveň býti nebýti. Podmět a přísudek jsou v tomto soudu vespolek protivny, než mysl obojí chápe zároveň, ona tvrdí jejich protivu. Nemůže tedy býti myšlenka účinkem pohybu hmotného.

Herbartismus.

Zřejmě sice Herbart neučí materialismu, ano svým realismem odporovati chce nejen idealismu, ale i materialismu; než takové zásady předkládá, jež nezbytně vedou k materialismu: člověka nazývá souborem bytců (reálů) naprostých a nedělitelných, o kterých nám není povědomo nic a ze kterých jeden bytec střední jest duše, podává výměr všech bytců tentýž, i duše i těch, o kterých se domnívati můžeme, že z nich hmota se skládá, vznik a působnost pojmů vykládá mechanicky. S tímto materialismem spojuje Herbart pantheismus, jelikož každý bytec nazývá naprostým, metafysicky jednoduchým, a dualismus, jelikož podle něho přísluší duši čilost duchová, hmotě však, tělu, život a jelikož vzájemné působení těla i duše není skutečno. Uvažme materialistickou stránku jeho nauky poznávací, podmíněnou empirismem a sensismem.

Naše vědění o reálu, bytci, jež sestává z pojmů, jedinou zkušenosti poskytnutých, které zpracovati jest jedinou úlohou filosofie, má základem jedině možným pocit smyslný. Avšak pocit neposkytuje našemu vědění obsah, nýbrž toliko látku; neboť pocity jsou toliko našimi stavy, ve kterých nelze hledati nějakou podobnost, nějaký obraz, nějaké poznání toho, co jest. Proto jelikož kromě pocitů nám nic není dáno, nemůžeme nic věděti

o bytnosti věci o sobě, ani o tom, co se skutečně děje. Vědění naše jest omezeno formou toho, co jest, poměry, kterými se mají věci ve spolek a které řádně určití přináležejí našemu vědění theoretickému; vlastnosti, přivlastky věci jsou nam neznámy. Pojmy všeobecné jsou toliko zkráceniny představ jednotlivých, jsou potud platny, pokud se vyskytují v představách těchto vyjadřující to, co jest jim společno, v čem jsou ve spolek si podobny. Věda spekulativná, pro kterou nemá, co jest všeobecné, žádné ceny, má sobě uloženo, nedostatky představ původních odhaliti a odkliditi, až ony poměry neznámých vlastnosti věci se objeví, které musíme předpokládati, abychom dané formy zkušenosti mysliti mohli bez odporu.

Tuto úlohu vědy spekulativné aby Herbart vykonal, počíná logickým objasněním pojmu byti (des Seins). Opíraje se o zkušenost zevnější a vnitřnou shledává bytec (das Reale) nezávislým na naší myšlence; tuto pravdivou nezávislost subjektivnou mění skokem logicky chybným v nezávislost objektivnou, nezávislost bytce v sobě samém, a přivlastňuje mu naprostý klad, všeho vztahu a záporu prostý, naprostou jednoduchost. Přihlížeje k tomuto výměru bytce ze zkušenosti zevnější a vnitřné chybně utvořenému shledává bytí zkušenost zevnější a vnitřnou odporů plnou a pochybuje o ní naprosto. Zkušenost odporů plnou smiřuje s pojmem bytce nepravdivým a naprosté pochybnosti o ní se zbavuje návodem vztahů a nahodilých mínění, jenž má platnost pouze ve vědách mathematických, čistě formálních a k pouhé prostornosti se odnášejících a jenž předpokládá zkušenost. Ze zkušenosti nevycházejí zkušenost nepravě rozbořil a opět vystavil návodem mathematickým zkušenost předpokládajícím, filosofii nepřislušným.

Ale nejen v empirismu, také v sensimu, z empirismu nutně vyplývajícím Herbart tone. Duše nemajíc mohutnosti poznávací sama sebe zachovává proti podráždění čidel, dojmů smyslnému, proti rušení, jež by pouze mohlo přicházeti od jiných bytců, poněvadž jeden bytec na druhý nemůže působiti skutečně: v tomto zachování sebe, ovšem pouze možném, v pravdě neskutečném, záleží veškerá činnost duševní; toto zachování sebe jest představa a sice smyslná. Ustálením obsahu, ze znaků sestávajícího, jež přísluší obecné představě smyslné, obrysu, odtahováním Locke-ovým z podobných představ srostitých utvořenému, ustálením, jež děje se soudem, vzniká pojem podle Herbarta, proti němuž tvrditi jest, že se liší představa nadmyslná, pojem, od obecné představy smyslné, také zvířatům příslušící, obrysu, specificky, ne správně vývoje, že odtahování Locke-ovo, jež činí v logice státní pojmy méně obecné obecnějšími, nečiní představu smyslnou pojmem, představou nadmyslnou, a že rozoznávání sluší pojmy soudům předchozí od pojmů, jež jsou výsledkem soudů a úsudků. A tak veškeré myšlení naše, spočívající na pojmech, jest podle Herbarta rázu smyslného. Podle Herbarta

představy se zabavují a vybavují mezi sebou samy, jako síly fyzické; tím vznikají rozmanité stavy jejich, city a snahy. Zákony o vybavování představ podrobeny jsou nutnosti a mathematicky se dají určití. A tak vládnou fyzika a matematika, jež jednají o neživém světě hmotném a jeho formách, životem duševním. Odtud patrně, že se sensismem Herbartovým spojen jest materialismus a mechanismus v nauce o poznání lidském.

Positivismus.

Positivismus, v 19. století od francouzského filosofa Aug. Comte-a založený, omezuje jako empirismus poznání lidské zkušenosti; než kdežto sensismus výslovně zamítá, co by bylo nadmyslné a přesazné, tvrdí positivismus, že nadmyslné a přesazné jest pro nás naprosto nepoznatelné a nepoznatelným navždy zůstane. Positivismus uznává toliko, co jest ve zkušenosti dáno, co jest pozitivné, a vše ostatní nazývá smyšleným, fictum, fictio.

Podle positivismu má poznání naše svým předmětem toliko zjevy v přírodě a dějinách, děje zkušební, pro které hledá rozum methodou induktivnou zákon obecný, nikoli také příčiny. Co přesahuje zkušenost, nelze ani zamítati ani tvrditi, poněvadž zamítání a tvrzení jest podmíněno známostí toho, co se zamítá anebo tvrdí. Než poněvadž poznání nejen člověka jednotlivého, ale i celého člověčenstva zvolna dospívá k dokonalosti, nelhulo lidstvo již na počátku k dokonalému názoru, positivismu, ale po stupních k němu dospělo zákonem vývoje. Rozeznávati sluší tři hlavní stupně: na prvním vykládá lidstvo zjevy činností nadpřirozených působitelů osobních, nejprve fetyšů, pak několika Bohů, posléze jednoho Boha (theologická methoda, theologismus); na druhém stupni překonány byly fikce náboženské a zjevy vykládány byly působiteli, ve předmětech se jevících skrytými: bytnostmi, přirozenostmi, silami, pak bytností, přirozeností, silou, fikcemi skutečněné abstrakce (metafysická methoda, metatysicismus); na třetím stupni překonává lidstvo v positivismu fikce stupně prvního a druhého. Theologismus a metafysicismus byly podle zákona vývoje nutny jako stupně, jež připravovaly dokonalé poznání, positivismus; nyní ustoupily a mají toliko cenu historickou; fikce ustoupily pravdě, positivismu. Ignoramus et ignorabimus (Neznáme a nebudeme znáti), co přesahuje naše smysly.

Avšak positivismus musí býti zamítnut nejen z těch důvodů, které jsme uvedli proti empirismu a sensismu, ale také a obzvláště z těch, které proti němu samému jsou namířeny:

1. Positivismus učí toliko pozorovati zjevy a děje, zkušenosti se naskytující a zkoumati jejich zákony, a zapovídá vyšetřovati jejich příčiny účinné a účelné, o kterých prý nemůžeme věděti ničeho. Takový zákaz jest proti rozumu lidskému, jemuž jest přirozeno badati po příčinách.

2. Posivitismus hlásá, že rozum ničeho neví o tom, co jest naprosté, co jest přesažné. Ale jak mohou mluviti positivisté o naprostém a přesažném, nevědí-li nic o tom? Říkají-li, že nic nevíme o naprostém a přesažném, dokazují, že o tom vědí, že mají o tom pojem, že jim jest o tom známo, co rozuměti jest naprostým a přesažným. A věděli věru lidé ode dávna o naprostém a přesažném, jak dokazují soustavy náboženské a filosofické, ze kterých pokolení lidské se těši od nejstarších dob až po dnes.

3. Neprávem nazývají positivisté pojem Boha, vyskytující se po všecy doby jak u jednotlivců, tak i u celých národů, fikcí. Neboť fikce jest plodem fantasie. Avšak pojem Boha jest plodem, ne fantasie, ale důkazu rozumového, jenž ze zkušenosti podle zásad logických uzavírá jsoucnost a bytnost Boží. Podobně není pojem duše lidské plodem fantasie, fikcí, ale jest plodem důkazu vědecky provedeného. A kterak by mohla fantasie, mohutnost smyslná, utvořiti obraz něčeho, co přesahuje smysly?

4. Zákon, kterým positivisté vykládají vývoj poznání lidského, jest nepravdivý. Neboť jak dějiny dokazují, nebyl fetyšismus prvním stupněm náboženství, polytheismus druhým a monotheismus třetím, nýbrž původní náboženství bylo monotheistické, pokračením tohoto vznikl fetyšismus a polytheismus. Dále nepočalo lidstvo filosofovati, metafysiku pěstovati, když a poněvadž se přesvědčilo, že náboženské názory jsou fikce. Neboť člověk jest od přirozenosti nadán k filosofování, t. j. ku hledání řady příčin, která končiti musí příčinou poslední, Bohem, tak že v prvních počátcích svého trvání nebylo lidstvo nefilosofujícím, byť i nemělo na samém počátku svém soustavy filosofické; náboženství nadpřirozené, jakým bylo náboženství od počátku, souvisí, je-li pravé, s přirozeným, filosofickým poznáním Boha, jež jest cílem a posledníkem metafysiky, pravidel logických důsledně šetřící; první historické památky o snahách metafysických lnou k náboženským tradicím, jež jsou v písmech posvátných, na př. indických; teprve později nastal spor mezi náboženstvím lidovým a metafysikou, kterýžto spor není možný, je-li náboženství pravé a je-li filosofie pravá; theologismus nezanikl filosofismem čili metafysicismem, ale obě metody jdou podle sebe i podnes. Aniž počínají teprv positivismem lidé zkoumati zjevy a děje zkušeně a hledati zákony jejich, když a poněvadž se nabažili fikcí náboženských a metafysických, které prý člověka, po pravdě bažícího nemohou uspokojiti; filosof Aristoteles, který v mnohé příčině mluví pravdivě o Bohu, který založil pravou metafysiku, byl výborným přírodopytcem; blahoslavený Albert Veliký byl výborným theologem, metafysikem a přírodopytcem; Leibnitz zůstavil spisy theologické, metafysické, přírodopytčné, mathematické, filologické, historické; za našich časů mnozí theologové katoličtí jsou též metafysiky a znateli věd přírodních a historických nalézajíce soulad mezi všemi těmito vědami. Pravá filosofie, zvláště metafysika, byla a jest podkladem náboženství nad-

přirozeného pravého, katolického, vychází od zkušenosti, jak přírodní, tak historické a dospívá ku přirozenému poznání Boha. Neznají tedy pozitivisté vývoje vzdělanosti lidské, neznají theologismu a metafysicismu, neznají poměru věd zkušebních k metafysice.

5. Neprávem pokládá positivismus fikce, bludy za přímý a podstatný stupeň, který vede ku poznání pravdivému. Blud může toliko nepřímo a po případě přispívati ku poznání pravdy; člověk bludem bývá pobádán, aby cesty, jež k bludu vede, se varoval a do pravdy hlouběji vnikal. Než říci nelze, že by člověk musil podle své přirozenosti prodělati všechny stupně nepravdivých fikcí, aby dospěl v positivismu ku pravdivému poznání, poněvadž od přirozenosti má člověk rozum, jenž směřuje ku poznání pravdy podle zákonů logických sobě udělených; proto není fikce, blud přímou cestou ku pravdě, nutnou přípravou ku poznání pravdivému.

6. Nutným důsledkem positivismu jest atheismus a materialismus, jež hubí kosmologii, psychologii a morálku. Positivismus nahrazuje náboženství modlářskou úctou, veleduchům, lidem mrtvým, z nichž podle positivismu po smrti nezbývá nic, prokazovanou. Také tělesům nebeským, která z počátku sebe byla vědoma a úmyslně přihlízejíce k budoucímu lidstvu nabyta nynějšího tvaru, povinni jsme vzdávati úctu, poněvadž i ona, pokud jim možno, jsou služebníky a dobrodinci lidstva.

Poznatky lidské odvozuje pouze od podmětu poznávajícího idealismus, jenž se jeví ve theorii o ideách vrozených, kriticismu Kantově, akosmismu, apriorním intelektualismu, panthelismu a nativismu.

Theorie o ideách vrozených.

Plato tvrdí, že bytnosti věcí nebytují ve věcech samých, nýbrž samy o sobě jako ideje; věci jsou tím, čím jsou, proto, že na těchto ideách mají účastenství, že v nich se ideje odrážejí. Proto nepoznává člověk bytnosti věcí z věcí samých, t. j. ze zjevu, kterým jsou věci smyslnému poznání přístupny. Aby tedy Plato vysvětlil, kterak bytnosti věcí poznáváme, tvrdí, že duši přísluší původně jakási známost idejí, že jsou jí jaksí vrozeny. Duše prý původně žila bez těla, těšíc se z přímého poznání idejí; než dopustivši se viny, byla prý ponořena do těla, čímž pozbyla oné známosti idejí. Zbyla jí však mohutnost upamatovati se na to, co dříve znala; kterážto upomínka v ní se probouzí, když se jí objeví v předmětech smyslných obraz z oněch idejí, byť i temný.

Avšak neplatná jest Platonova theorie. Neboť naše poznání rozumové není vzpomínkou toho, co jsme již dříve znali. Když rozumem poznáváme, nejsme si nikterak toho vědomi, že opět přivádíme na paměť, co jsme dříve znali, ano znamenáme, že

jsme teprv svou činností nabyli známosti, které jsme dříve neměli. Důvodem své theorie nemůže Plato považovati heuristickou metodu učební; neboť při této metodě nenalézá žák pravdu v sobě samém, ale pokračujícím uzavíráním, a otázky učitelovy mají jej pobízeti a naváděti, aby v uzavírání pokračoval, jež končí závěrem hledaným, pravdou teprv nyní poznanou. Dále kterak mohla duše zapomenouti, když byla do těla ponořena, na to, co jsouc bez těla poznala? Posléze theorie Platonova o ideách, jež o sobě samých bytují, a o předtělesnosti duše lidské (praeexistenci), jest čistou domněnkou, nikterak nedokázanou.

Cartesius míní toto: Poněvadž smyslové nám toliko oznamují, v jakém poměru jsou tělesa k tělu našemu, nemůžeme skrze smyslové poznání dospěti k rozumovému poznání těles; musí tedy toto býti vyloženo vrozenými ideami; k nim náleží přede vším idea Boha, kterou Bůh duši lidské vstípl, když ji stvořil, jako pečť mistr svému dílu vtiská. K ideji Boha přistupuje idea našeho úsobí (ego) a k této všechny ideje, jejichž obsahem jest všeobecné, nutné a neměnitelné, jako idea bytí, pravdy, podstaty, rozprostrannosti, všech věčných forem, jež jsou povahy zcela určité, neměnitelné a od nás samých nemohou býti nalezeny. Nevykládá Cartesius tuto vrozenost idejí důsledně. Zprvu jsou mu ideje vrozené jakýmisi bytci, které od Boha vycházejí a od Něho duši naši jsou vtisknuty. Později záležela mu vrozenost idejí v tom, že duše od přirozenosti jest nejen schopna, ale i hotova ideje ze sebe samé vytvořiti. Ideami vrozenými, jež vyjadřují pravdu objektivnou, jest podmíněno veškeré naše poznání pomyslné. Neboť Bůh učinil vše, co jest a vložil do našich duší ideje, jež tomu, co jest, odpovídají, tak že poznáváme-li ideje, poznáváme v nich a skrze ně také pravdu jim odpovídající. Abychom se stali idejí vědomi, k tomu nám slouží za příležitost smyslná zkušenost, která v nás příslušné ideje vrozené probouzí.

Avšak Cartesiovi nelze přisvědčiti. Neboť a) není pravda, že smyslná zkušenost nám toliko oznamuje, v jakém poměru jsou tělesa k tělu našemu. Smyslnou zkušeností poznáváme zjevy těles, kterými se projevují jejich bytnosti; proto nám poskytují smyslové, z čeho bychom mohutností nadsmyslnou poznati mohli bytnosti těles. b) Jsou-li ideje vrozené bytci, které od Boha vycházejí a od Něho duši naši jsou vtisknuty, kterak si máme tyto bytce mysliti? Cartesius nám je nevysvětluje. Mohly by se považovati toliko za jakési pomyslné obrazy věcí. Avšak kterak mohou býti tyto obrazy vrozeny, když záležejí v připodobnění se podmětu poznávajícího ku předmětu poznanému, jež vyžaduje obapolnou činnost podmětu a předmětu? Pakli vrozenost idejí záleží v tom, že duše od přirozenosti jest nejen schopna, ale i hotova ideje ze sebe samé vytvořiti, a pakli těleso poskytuje toliko příležitost, aby duše ideje sama ze sebe vytvořila: není věc poznaná podmínkou k utvoření ideje a naše myšlení není vztažné, nýbrž naprosté, nepodmíněné, tak že mysliti a býti je

totéž. Kterýžto důsledek se zove naprostý idealismus. A také se odvolávají přátelé naprostého idealismu, o němž brzy uslyšíme, že Cartesiovi, nazývající jej svým předchůdcem. c) Naše poznání pomyslné nemůže ani býti vysvětleno Cartesiovými ideami vrozenými. Neboť Cartesius praví, že ideje vrozené odpovídají pravdě objektivně, tak že stávající se vědomými idejemi v nich a skrze ně poznáváme pravdu objektivnou. Než odkud ví, že naše ideje odpovídají pravdě objektivně? Vědecky to nemůže dokázati. Každý důkaz jeho se zakládá na ideách vrozených, má tedy platnost subjektivnou; kterak se věci mají objektivně, zdali jest nějaká pravda objektivná, Cartesius nám říci nemůže. Odvolává-li se Cartesius ku zařízení Božímu a praví-li, že Bůh jest původcem pravdy objektivné a že nám vštěpil ideje této pravdě odpovídající, zapomíná, že ideu Boží nazývá také ideou vrozenou a že tedy nelze objektivně dokázati jsoucnost Boží. Musíme tedy podle Cartesia o pravdě objektivné naprosto pochybovati. Koncem tedy theorie Cartesiovy jest naprostý skepticismus.

Leibnitz učí: Vrozeny jsou nejen ideje, jež mají obsahem, co jest nadsmyslno, ale také smyslné ideje, poněvadž smyslné představy nepřicházejí zevně do naší duše. Je tedy duši od počátku vrozena idea všehomíru a všelike poznání naše jast volným vyvinováním, uvědoměním této ideje vrozené o všem míru. Vrozenost idejí záleží v tom, že duše jest od přirozenosti schopna a hotova ze sebe vytvořiti, ze sebe vyčerpati, jelikož jsou v ní od počátku praeformovány. Ideje jsou stále provázeny skutečným myšlením duše, i když nejsou uvědoměny. Myšlení idejí bez uvědomění zove se percepce, s uvědoměním appercepce. Aby percepce se stala appercepcí, k tomu jest potřebí zkušenosti smyslné o všem míru, která však není pro naše poznání ani příčinou účinnou ani příležitostí. Závislost appercepce na smyslné zkušenosti spočívá v harmonii předurčené (praestabilita), podle které musí sobě vespolek odpovídati smyslné pocity v těle a ideje, které z duše se vynořují ku vědomí; proto nemůže se vynořiti idea, není-li smyslného pocitu příslušného.

Avšak Leibnitzovi nelze přisvědčiti. Neboť nelze ani dokázati ani si opravdivě mysliti, že by nám vrozena byla idea všehomíra. Dále, odkud ví Leibnitz, že jsou nám ideje vrozeny jako percepce? Ze sebevědomí to nemůže dokázati, poněvadž percepce jsou bez uvědomění. Leibnitz se domnívá, že bychom nemohli se upamatovati na minulé, kdyby v nás nebylo ustavičně nesčíslné množství percepčí. Avšak minulé není v naší paměti skutečně, in actu, nýbrž držečně, in habitu: že bychom skutečně myslili, co jest v naší paměti dříve než si to uvědomíme, nelze dokázati. Ostatně pravdivý názor o paměti je tento: Smyslnou představu o tělese zevnějším, smyslem zevnějším a jedním smyslem vnitřním, totiž povšečným utvořenou, obnovuje druhý smysl vnitřný, obrazivost, ač není těleso přítomno; tuto představu smyslnou dříve utvořenou a obnovenou poznává třetí smysl vnitřný, paměť

jako minulou a jako dříve od podmětu poznávajícího utvořenou. Na základě představ smyslných tvoří um abstrakci představu o bytnosti tělesa, představu nadsmyslnou, pojem, čímž prokazuje činnost myslivou, na ústrojí tělovém nezávislou; týž um obnovuje pojem dříve od sebe utvořený a poznává jej býti minulým a dříve od sebe utvořeným. Co činí obrazivost a paměť smyslná představami smyslnými, to činí um představami nadsmyslnými, od sebe utvořenými. Dříve než podmět poznávající obnoví představu a ji minulou a od sebe utvořenou uzná, má ji v paměti, ne skutečně, in actu, ale držečně, in habitu, t. j. pokud ji může obnoviti a ji minulou a dříve utvořenou uznati. Při takovém pravdivém názoru o paměti není žádných percepceí, t. j. idejí vrozených, stále skutečně myšlených, nevědomých, které klade Leibnitz. Posléze Leibnitzovou theorií nevysvětlí se poznání, poněvadž podle něho není podmět poznávající nikterak receptivním, přijímajícím, vjmajícím. Veškeré poznání všehomíra vyvinuje se v nás toliko ze vrozené ideje všehomíra tak, že na něm účastenství nemá předmětenstvo. Leibnitz sám praví, že své poznání všehomíra tvoříme sami ze sebe toliko, jako by nic nebylo kromě duše a Boha. Ovšem měl by říci: jako by nic nebylo kromě duše, poněvadž jest mu idea Boží také vrozena. Avšak poznání, jež se děje bez receptivnosti, není lidské, ale Božské, poněvadž jediný Bůh poznává všecko sám skrze Sebe a ze Sebe, nejša ku Svému poznání zevně určen.

O kriticismu Kantově.

Jako empirikové, tvrdí Kant, že co přesahuje smysly, není předmětem poznání lidského. Než kdežto empirismus uznává věcnost zevnějšího předmětenstva a vyšetřuje ony zákony, jež předmětenstvem vládnou, domnívá se Kant, že poznání naše veškeré, jež se odnáší toliko k zevnější zkušenosti, jediné v tom záleží, že formy v naší mysli bytující, číře subjektivně obracíme k látce nám zkušeností podávané, o sobě neznámé. Poněvadž svou theorii o poznání vypisuje v kritice theoretického, čistého rozumu, ku které připojil kritiku rozumu praktického a kritiku mohutnosti soudní, zove se jeho theorie kriticismem.

V kritice čistého rozumu rozeznává Kant 1. soudy apriorní a aposteriorní, z nichž ony pocházejí z rozumu a jsou rázu obecného a nutného, tyto pocházejí ze zkušenosti a jsou rázu částečného a případného; 2. soudy analytické čili rozborné a synthetické čili souborné, z nichž ony mají přísudkem, co jest obsaženo v pojmu podmětovém, tyto, co jest mimo podmět, ač s ním jest ve spojení. Všecky soudy analytické jsou apriorní, soudy synthetické jsou dílem aposteriorní, dílem apriorní. Synthetické soudy apriorní, na jejichžto jsoucnosti spočívá veškerá theorie Kantova,

a za které pokládá věty mathematické z největší části, nejobecnější věty věd přírodních a věty metafysické, záleží v tom, že člověk k látce svého poznání, kterou přijímá ze zkušenosti skrze svou receptivnost, přičiňuje jisté formy poznávací, jež on sám skrze svou spontaneitu tvoří nezávisle na zkušenosti a onu látku do těchto forem vtiskuje. Tyto formy, jimiž podmíněna jest nejen možnost zkušenosti, ale i předmětů zkušenosti, jsou: 1. nazíravé: prostor, forma smyslu zevnějšího, a čas, forma smyslu vnitřního. Apriorností prostoru podmíněny jsou soudy geometrické, apriorností času arithmetické; věci o sobě čili předměty přesažné nejsou ani v prostoru ani v čase (noumena); vedle sebe a po sobě býti přísluší zjevům, pokud je podmět poznávající nazírá. Avšak názory nejsou ještě pravým poznáním, ale toliko nutnou podmínkou jeho. 2. Teprve když um přivede názory k jednotě pojmu, vzniká pravé poznání. Privádí však um názory k jednotě pojmu soudě; soud však spočívá na pravidlech, podle kterých názory se vtiskují do umových pojmů, kategorií. Jsou čtyři kategorie hlavní, jimž jsou přídružné kategorie podřízeny; ličnosti jedinstvo, množství a obecnost; jakosti věcnost, zápor a omezenost; vztahu podstatnost, příčinnost a vzájemnost; způsobě možnost, skutečnost a nutnost. Apriorností kategorií, jež rozbořem soudu Kant vyzkoumal, podmíněna jest platnost soudů nejobecnějších, které jsou podkladem všelikého poznání zkušeného. Věci samy o sobě čili předměty přesažné, jež přesahují obor našeho poznání, zkušenosti smyslnou omezeného, nejsou podstatami aniž podléhají poměru příčinnosti aniž vůbec kategoriím jsou podrobeny; kategoriím jsou podrobeny toliko zjevy, pokud jsou v našem vědomí. Kategorie jsou našemu umu vtomny, jako jsou prostor a čas vtomny naší mohutnosti nazíravé, a priori t. j. před zkušeností, dříve než zkušenost smyslná nám poskytuje látky pro naše poznání, jsou prázdné formy, do kterých má býti látka vtisknuta soudem, aby názory se staly pojmem. 3. Pojmů, umem utvořených, se zmocňuje rozum, jenž od umového poznání, na konečném a podmíněném lpícího, vystupuje k nepodmíněnému úsudkem kategorickým, hypotetickým a disjunktivním, aby rozmanité pojmy přivedl k vyšší jednotě vědecké. Kategorický úsudek, spočívaje na kategorii podstatnosti a lnutí vede k ideji duše; hypotetický úsudek, spočívaje na kategorii příčinnosti a závislosti, vede k ideji světa; disjunktivní úsudek, spočívaje na kategorii společnosti a vzájemnosti, vede k ideji Boha. Tyto tři ideje odnášejíce se ku předmětům, jež přesahují všechnu možnou zkušenost, nemají platnosti theoretické a jsou toliko prvotními regulativními, nikoli konstitutivními; jenom zdánlivě a bludně lze jim přivlastňovati jsoucnost skutečnou; jsou o sobě prázdné a bez obsahu; jsou a priori v nás před zkušeností jako pouhé formy, do nichž by rozum vpravil pojmy, od umu utvořené, a jim zjednal vyšší jednoty vědecké.

Výsledek theorie Kantovy je tento :

Naše poznání pomyslné nejen počíná zkušeností smyslnou, ale je také omezeno tím, co podává zkušenost, zjevy zevnějšími, o nichž poznáváme jediné to, co jim sami ze sebe udílíme; ani um ani rozum obor tento nemůže přesáhnouti. Bytnosti věci samy jsou nám zcela neznámy. Theoreticky, čistým rozumem poznati Boha, duši, jednotu světa, jest nám nemožno.

Toliko k vůli mravnosti věřiti jest nám rozumem praktickým, že jest vůle svobodná, duše lidská nesmrtelná, že jest Bůh; čímž obor našeho vědění theoretického není rozšířen.

Kantova theorie o poznání lidském musí býti zamítnuta.

Neboť 1. Kant svou theorii nedokazuje, ale důvody nahrazuje temným slohem, který sami Kantovci vytýkají a kárají, rozmanitými obraty řečnickými, kterými totéž vykládaje svou domněnku snaží se dokazovati, libovůli bezohlednou, kterou své výmysly vlastní vysvětluje. Svě myšlenky nové nedokazuje, ale s takovou jistotou přednáší, jako by zásadami byly nevyvratnými, tak že tím více on zasluhuje, aby pro dogmatism filosofický byl pokárán, čím směleji účelem své kritiky nazývá zahanbení dogmatismu toho.

2. Kant soudu analytickému rozumí ve smyslu příliš slov-ním a proto příliš úzkém. Pravíme-li, že v podmětě soudu analytického jest obsažen přísudek, nemyslíme, že rozbořem podmětu možno zjednati pojem přísudku, není-li nám jinak znám, ale že oním rozbořem důvod nalézáme, proč podmětu přísudek se přivlastňuje, že pouhým uvažováním a porovnáváním podmětu a přísudku přesvědčení nabýváme o vztahu soudem vyjádřeném, podmět a přísudek spojujícím. Není aspoň nic jiného potřebí, chceme-li o nějaké větě tvrditi, že sama sebou vysvitá, že jest bezprostředně zřejmá, že jest principem.

3. Kantův soud synthetický a priori není soudem, jakému rozumějí všichni lidé, není činem poznání pomyslného, ve kterém přímo a bezprostředně určujeme vztah jednoho pojmu ke druhému a o věci samé něco vypovídáme. Má-li soud vzniknouti, musíme míti dva pojmy a sice jeden, kterým si představujeme věc, jakou jest o sobě a druhý, kterým si představujeme tutéž věc, jakou jest v naší mysli; avšak Kant vtiskuje názory smyslné do forem, a priori před zkušeností v mysli naší jsoucích, které nazývá umovými základními pojmy, čímž prý vzniká soud synthetický a priori, a takovým prý soudem teprv vznikají pojmy, ve kterých prý jsou názory přivedeny k jednotě. V soudu, od lidí vůbec tvořeném, vztahují se dva pojmy k sobě vespolek a na základě buď logické úvahy anebo zkušenosti se spojují aneb se od sebe odlučují; v Kantově soudu synthetickém a priori tak se neděje. Proto nutno říci, že Kantův soud synthetický a priori není žádným soudem.

4. Nesprávně dělí Kant soudy na apriorní a aposteriorní, pak na analytické a synthetické a priori a a posteriori. Neboť

táži-li se, který důvod mne k tomu vede, abych v soudě přímo zřejmém přísudek přivlastnil podmětu, shledávám dva důvody: buď pouhou úvahu logickou, pouhé porovnání přísudku s podmětem, buď zkušenost svou vlastní, která jest dvojí: buď zevnější, jejíž předměty jsou mimo mne, podmět myslící, buď vnitřná, jejíž předměty jsou ve mně, podmětu myslícím. Soudy spočívající na pouhé úvaze logické zovou se apriorní, poněvadž vyplývají z bytnosti věci, která jest dříve než zkušenost, anebo nutné, poněvadž nutně jsou vyžadovány bytností věci, bez které věc nemůže býti, aneb obecné, ve všech případech platící, anebo analytické, poněvadž chceme-li se přesvědčiti o jejich pravdě, postačí soud rozebrati, znaky podmětu a přísudku uvážiti a porovnat, anebo absolutné, na zkušenosti nezávislé, anebo čistě umové. Soudy spočívající na mé vlastní zkušenosti zovou se aposteriorní, poněvadž se čerpají ze zkušenosti, která jest později než bytnost věci, anebo případné, poněvadž bytností věci nejsou vyžadovány nutně, majíce obsahem zjev, anebo zvláštní, v jednotlivých případech platící, anebo synthetické, poněvadž přistoupení musí důvod mimo bytnost věci ležící, aby o podmětu platil přísudek, anebo zkušenosti podmíněné, anebo zkušební.

5. Žádný ze soudů od Kanta uvedených a synthetickými a priori nazvaných není synthetickým a priori. Buď jsou to soudy samozřejmě analytické čili a priori, anebo závěry, vycházející z úsudků. a) Věta mathematická: $5 + 7 = 12$ jest analytická čili a priori; neboť kdo má pojem 12 a ví, co znamená 5 a 7, přisvědčiti musí, že 5 a 7 se rovná 12. b) Věta geometrická: čára přímá mezi dvěma body jest nejkratší, jest analytická čili a priori. Neboť byť i v pojmu čáry přímé formálně obsažen nebyl pojem cesty nejkratší, musíme, poněvadž ona věta superlativem přísudku žádá, bychom porovnávali rozmanité čáry, z pojmu čáry přímé a nepřímé přímo a bezprostředně pochopiti, že čára přímá jest kratší než všechny jednotlivé čáry křivé. c) Věta od Kanta z fysiky vzatá: vše, co se stává, má svou příčinu, jest analytická čili a priori. Neboť každý, jenž ví, co znamená státi se a příčina, musí přisvědčiti, že vše, co se stává, příčinou jest podmíněno, jako co jest činěno, tím, co činí, co jest působeno, tím, co působí. d) Věta: přes všechny změny tělesné množství hmoty trvá totéž, jest analytická čili a priori, poněvadž ne sice z pojmu hmoty, ale z pojmu změny, která jest protivou zničení, a z pojmu téhož množství hmoty, vysvitá přímo a bezprostředně. e) Věta: kdykoli pohyb se sděluje, musí tlak a protitlak mezi sebou se rovnati, jest závěr, který z úsudku vyplývá, spočívá na zkušenosti a methodě analytické, není tedy soudem samozřejmým ani analytickým ani synthetickým. f) Metafysická věta: svět musí míti počátek, jest závěr z úsudku vyplývající, žádný samozřejmý soud ani analytický ani synthetický. g) Věta metafysická: jest duše nesmrtelná, jest závěr, který spočívá na zkušenosti, analytickou methodou a

sylogismem promyšlené, není tedy žádným samozřejmým soudem ani analytickým ani synthetickým.

6. Neprávě klade Kant čisté formy poznávací. Neboť a) nemá žádné příčiny, aby je kladl, poněvadž způsob, jakým ode dávna poznání lidské se vysvětlovalo, který od Kanta jest nazýván dětinským a zavrhován, těší se z platnosti vědecké. Mohutnost poznávací, skrze kterou ve věcech poznáváme to, co jim náleží nezávisíc na jejich zjevu případném, na jejich jedinečnosti, působením věci vně se nalézající tak jest určena, že činnost prokazující stává se živým obrazem a výrazem poznaného předmětu skutečného. Jako lidská mohutnost poznávací sama v sobě tak jest upravena, aby bytnost věcí přijímala způsobem ideálním a té bytnosti se přizpůsobila tímž způsobem, tak opět bytnost zevnější proto mohutnosti poznávací se naskytuje, aby myslícímu se objevila. Zda tedy potřebí nám jest přijmouti formy Kantovy? Když Kant vymyslel formy subjektivní, kterými prý činnost vyšší mohutnosti poznávací z nitra jest určována, učinil neúplný úsudek rozdělovací: kategorie jsou buď toliko přesažné, to jest formami věcí samých, anebo pouze vnitřní; z čehož soudil: poněvadž přesažnými nemohou býti, musí býti vnitřními. Kant zapomněl na třetí člen rozdělovací: kategorie mohou míti význam jak přesažný, tak vnitřní. A zajisté tohoto významu dvojího se jim dostává; neboť jsou formami, podle kterých mají věci samy své bytování, a pak formami pomyslnými, které přísluší myšlenkám. Zdaž tedy jest Kantovi volno klásti čisté formy poznávací, které člověk nejsa závislým na žádné zkušenosti sám vytváří, k chaotické látce zkušenosti přičiňuje a ji do nich tiskne? b) Domněnka Kantova nikterak srovnána býti nemůže se skutečností pozorovanou. Neboť vědomí naše nám netoliko dokazuje, že jsme logicky nuceni tak a ne jinak mysliti, souditi, nýbrž také co domněnce Kantově odporuje a v nížádnou pochybnost nemůže býti uvedeno, že proto jsme nuceni tak mysliti a ne jinak, že do předmětu samého, který zevně naší mohutnosti poznávací se naskytuje, nahlížíme. c) Kant skutečnost vykládati chce domněnkou, která mnohem spíše výkladu potřebuje, než skutečnost vykládaná. Neboť co jsou ony pojmy prázdné, pojmy čisté, které z nitra duše se noříce k nespořádané látce zkušenosti přistupují, ji pěstují a ji dodávají rázu obecnosti a nutnosti? Odkud jim přísluší právo, aby vjemy činily obecně platnými? Jaký důvod spočívati může v podmětě, že když ohmatávám teplý kámen sluncem ozářený, základný pojem příčiny se vynoří a můj vjem mění se ve větu obecně kladnou? Že když vidím strom, umová forma podstaty z nitra duše vystoupí, do vjemu se tiskne a působí, abych strom podstatou si myslil nemaje žádné pohnutky objektivní? d) Kant míní, že formy poznávací jsou samy o sobě prázdné, bez obsahu, že čisté pojmy umové obsahu nabývají vztahující se k látce zkušeností podávané, že ideje rozumové zůstávají vždy prázdné, bez obsahu. Připustíme-li to, nemyslíme nic myslíce ka-

tegorii anebo ideu samu o sobě; neboť naše myšlenka nemá obsahu. Než nelze věru připustiti, že si nemyslíme nic myslíce si pojem podstaty, příčinnosti, jednoty, možnosti atd. Také ideje o Bohu, duši, jednotě světa, těší se z obsahu, když je o sobě myslíme. Kterak je tedy může Kant nazývatí prázdny, obsahu nemajícími? e) Kterak se mají k mysli naši? Nemohou se míti k ní jako případy k podstatě. Neshledáváme je ve svém sebevědomí, nýbrž jich se stáváme vědomi abstrakcí anebo úsudkem. Nemohou býti naši mysli vtomny jako zákony. Neboť jsou-li to zákony, jsou spolu dány v mysli a s myslí. Kterak se to stalo? Na tuto otázku nám Kant odpovídá: Jsou jedenkrát zde; my nevíme, kterak a proč. Pak ale spočívá naše myšlení na nutnosti instinktivně, kterou vysvětliti nelze. Tedy nám Kant vysvětluje něco neznámého něčím temným, nevysvětlitelným. f) Má-li vzniknouti chaotická látka zkušenosti, musí zevnějšek působiti podle objektivního zákona příčinnosti na naše čidla a smysly; podle téhož zákona objektivního musí tato látka působiti na formy nazíravé, abychom si představovali zkušenost v prostoru a čase; musí názory podle téhož zákona objektivního působiti na kategorie, abychom názory spojili v jednotu pojmu; musí pojmy působiti podle téhož zákona příčinnosti objektivního na ideje, abychom pojmy spojili ve vyšší jednotu vědeckou. Avšak Kant prohlásil příčinnost za čistě subjektivnou formu. Proto sám sobě odporuje.

7. Podle Kantovy theorie poznávací je naše poznání pomyslné, přesahuje-li zkušenost, zjev věci, zcela bez předmětu: nepoznáváme nic skutečného; naše myšlení jest hra čistě subjektivní, kterou mysl naše sama sebou provozuje. Taková theorie poznání naše nevysvětluje, nýbrž naprosto zamítá; neboť poznání, ve kterém nepoznávám nic, není žádné poznání. Ano i poznání zjevu theorii Kantovou se podkopává. Kant praví ovšem, že musí býti věc sama o sobě, poněvadž kdyby nebyla, nemohla by zkušenosti, zjevem působiti na naši mohutnost pocitnou. Tu tedy Kant klade objektivný princip příčinnosti. Avšak příčinnost jest mu kategorií čistě subjektivnou, která neplatí o zevnějšku. Proto nemůžeme ani věděti, že by nějaké věci bylo, která by byla o sobě, že by zjevu odpovídalo něco mimo nás. Musíme tedy o zjevech aspoň pochybovati, ne-li je zapíratí naprosto. Konec tedy theorie Kantovy jest skepticismus anebo nihilismus. Proto nás nemůže theorie Kantova nikterak uspokojiti.

8. Kant se domnívá, že zjev bytost věci neodkrývá, ale zakrývá, že mysl naše jest úplně neschopna odhaliti závoj, který věc samu o sobě zahaluje. Avšak mylí se. Neboť zjev pokud jest zjevem, zjevuje něco; ve zjevu musí se něco zjeviti, má-li býti zjev zjevem. A proto jest možno ze zjevu poznati to, co se zjevem zjevuje. Neprávě tedy rozumí Kant poměru zjevu ke věci.

9. Kant se domnívá, že ideje duše, jednoty světa a Boha uzavíráme úsudkem, že zároveň tyto ideje jsou základem úsudku a jeho regulativními principy. Tu neprávě rozumí úsudku; neboť úsudkem pokračujeme od jedné pravdy již poznané k nové pravdě, kterou jsme posud neznali. Avšak podle Kanta nedospíváme úsudkem ku poznání pravdy nové; co podle něho uzavíráme, jest již podkladem našeho uzavírání.

10. Kant sám sebe poráží. Neboť přiznává, že by člověk podle výsledku rozumování čistého, theoretického nemohl býti živ jako bytost mravní, proto k vůli mravnosti klade rozumem praktickým jako požadavky, které třeba jest morálně věřiti, svobodu a nesmrtelnost duše lidské a jsoucnost Boží, které však nikterak se nestávají předmětem rozumu theoretického. Zdaž jest možnou v jednotném životě lidském taková protiva mezi rozumem theoretickým a praktickým, mezi poznáním theoretickým a praktickým? Víra morální, jakou Kant klade, není žádnou vírou, žádným poznáním. Zda takovým způsobem zabezpečil Kant mravný život lidský?

Dualismus dvou stránek od Kanta nesouvisle vedle sebe postavených a nesrovnale vespolek spojených, stránky idealistické a realistické, přiměl mnohé filosofy, aby se pokusili dvojím směrem buď idealistickým, anebo realistickým sestaviti povšechný názor filosofický důsledný, jednotný, v sobě srovnalý: směrem čirě idealistickým bral se Fichte, realistickým Herbart. O Herbartovi bylo již jednáno. K Fichte-ovu idealismu subjektivnímu přistoupil Schellingův idealismus objektivní a Hegelův absolutní. Z ostatních stoupenců Kantových buďtež pojednání Schopenhauer a Hartmann, kteří vytvořili panthelismus. Že i materialismus se hlásí ku Kantovi, jako svému otci, v 19. století, budiž toliko zmíněno; o směru materialistickém bylo již pojednáno. Sem vřaditi sluší fysiologický nativismus, jenž lne k Locke-ovi a Kantovi. Jest věru Kant původcem nejrozličnějších směrů filosofických, jež mezi sebou si odporují. Ačkoli tedy Kantova theorie v německé filosofii způsobila velikých zmatků, přece hlásají mnozí, že se musí filosofie opět vrátiti ku Kantovi. Odtud vysvítá, jak důležitě jest znáti Kanta.

Dříve však, než promluvíme o idealismu Fichte-ově, Schellingově a Hegelově, poslyšme o idealistickém akosmismu, jenž předcházel a k němuž přilnul také Fichte.

Idealistický akosmismus.

Že nejsou tělesa, věcné a hmotné podstaty, mimo nás, že jsou toliko ideje o nich u nás, že jsoucnost těles věcná je toliko zdánlivá, tvrdí novoplatonismus, Berkeley a Fichte.

Novoplatonismus, idealistická theorie emanační, tvrdí toto: Těleso sestává ze samých jakostí o sobě nadsmyslných, čirě po-

myslných: velikosti, rozloženosti, hutnosti, tvaru, tvrdosti atd. Odmyslíme-li všechny tyto jakosti od tělesa, nezbyvá nic, co bychom nazvali tělesem; těleso tedy jako těleso zmizelo. Odtud jde, že co zoveme tělesem, jest spojení jistých jakostí o sobě číře pomyslných. Tímto spojením vzniká zdání tělesnosti, které mizí, jakmile myšlením odlučujeme jakosti, jednu od druhé. Proto nejsou tělesa ve smyslu zkušenosti; co jest, je toliko pomyslné.

Avšak dokázali jsme proti všelikému akosmismu, že důvodem našeho vědění o tělesech nemůže nebyti skutečná jsoucnost těles mimo naši mysl. Proti novoplatonismu budiž podotknuto: Není pravda, že odmyslíme-li všechny jakosti, kterými těleso našim smyslům se jeví, těleso jako těleso mizí, tak že nezbyvá nic. Neboť odmyslíme-li od tělesa všechny jeho jakosti, zbývá nám, co jest podkladem jejich, podstata tělesa. Jakosti jsouce jakostmi, nemohou bytovat samy o sobě, musí lnouti ku podmětu, aby byly skutečnými. A tento podmět zbývá, odstraníme-li myšlením odtahujícím od něho všechny jakosti. Také toho není pamětliv novoplatonismus, že odtahování jest činnost myslivá, která neruší jsoucnosti tělesa.

Berkeley odporuje Locke-ovi, jenž jakosti toliko odvozené ku př. barvu, pokládá za subjektivné, a učí, že také jakosti těles původní, ku př. pohyb, tvar, jsou subjektivné. Celá tedy představa tělesa sestává ze samých idejí subjektivných, tak že odmyslíme-li je, nic nezbyvá, co bychom nazvali tělesem. Co tedy poznáváme myslíce si těleso, tím jsou toliko naše ideje. Avšak my sami nejsme původci jejich. Původcem jejich jest duch, od nás různý, duch Boží, Bůh, jenž všechny ideje v sobě drží, jenž nám je svou vůlí sděluje jako příčina účinnivá.

Avšak akosmismus Berkeley-ův nutno zamítnouti. Kromě toho, co bylo řečeno proti novoplatonismu a co platí též o Berkeley-ovi, podotknouti sluší, že Berkeley nemůže svůj názor ničím jiným dokázati, leč klarrem, ku smyslnému poznání někdy přistupujícím. Ale tento klam nám nedovoluje zamítati objektivnou věcnost jakostí těles, nýbrž toliko říci, že smyslové nejsou naprosto neomylní, že jsou spolehlivé za jistých podmínek, které filosofie blíže stanoví.

Fichte učí toto: Pociťujeme barvu, rozloženost atd., neznamenáme jejich podmět, nýbrž toliko vlastnosti tyto, pokud jsou určitými stavy našeho úsobí (Ich). Od těchto vlastností soudíme závěrem, že jest podmět, síla, která jest jejich podkladem, my sami vnášíme tento podmět, tuto sílu do svých názorů. Celý postup jest číře subjektivný, jelikož nepřesahujeme své úsobí, své myšlení, jelikož vědomost o předmětu jest jediná vědomost o tom, že jej klademe. Předmět nebytuje mimo úsobí, ale v něm.

Avšak proti Fichte-ovi sluší podotknouti: a) V představě smyslné nepoznáváme smyslné jakosti těles odtahitě, ale srostitě, t. j. spolu s tělem, jemuž příslušejí, ne barvu, ale něco zabarveného atd. Proto nepotřebujeme úsudku, který ani se neděje, jak

jsme si vědomi, abychom od jakostí přišli k jejich podmětu, tělesu. b) A byť i úsudku bylo potřebí a úsudek byl skutečný, nepodkládáme my sami úsudkem jakostem podmětu, neklademe my sami podmět jejich. Neboť jak logika formální učí, jest úsudek onen čin poznání pomyslného, ve kterém vztah jednoho pojmu ke druhému nepřímo se zřejmostí prostřední určujeme, na mysl něco vypovídající o věci samé. Tedy usuzujeme, poznáváme, ale neklademe. A nejsme si toho věru vědomi, že my sami podmět jakostí klademe.

Poněvadž idealismus akosmistický se nedá srovnati se životem praktickým, pomáhají si idealisté, následující skeptiků, vírou ve skutečnou jsoucnost tělesa, rozhodnutím naší vůle. Avšak bylo již v této logice dokázáno, že jsoucnost těles nemůže míti důvodem čin naší vůle.

Apriorní intellektualismus.

Apriorní intellektualismus nejen zamítá věcnou jsoucnost těles a vše tělesné mění v ideální, pomyslné, ale upírá také všemu objektivně jsoucnosti, která by byla mimo naši mysl a na ní by nezávisela. Mysleti a býti jest naprosto totéž. S myšlením se totožní všecko bytí, jak tělesné tak duševní, jak stvořené tak božské. Pokud věcně rozeznáváme myšlení a bytí jedno od druhého, nedospěli jsme ku pravému poznání; teprv když jsme se stali vědomi naprosté totožnosti obou, nabyli jsme pravého poznání.

Avšak názor tento nelze přijmouti. Neboť je-li v nás mysliti a býti totožno, není myšlení naše vztahné, nýbrž naprosté. Avšak naprosté myšlení jest schopno celý svět ze sebe vykouzlit a priori a jej zároveň chápati vnitřně pravdivým a nutným, tak že jest soustava takových myšlenek zároveň soustavou věcně jsoucnosti. Takovým myšlením naprostým není nikterak myšlení naše. Tedy apriorní intellektualismus není pravdiv.

Než vyšetříme tři tvary apriorního intellektualismu: Fichte-ův idealismus subjektivný, Schellingův subjektivně objektivný, Hegelův logický.

Fichte vyšel od Kanta, postoupil důsledně dále. Jestliže nic více nepoznáváme, než zjevy chaoticky nám zkušeností smyslnou podávané, které upravujeme podle torem svých, nám před zkušeností vtomných, vetkvělých, neprávě podkládá Kant těmto zjevům věc o sobě, o které nic nemůžeme věděti. Jedinou věcí o sobě jest naše úsobí (Ich); všechny naše představy jsou subjektivně plody našeho úsobí, kterým ve skutečnosti neodpovídá žádná věc o sobě, od našeho úsobí různá. Je toliko úsobí, mimo úsobí není nic. Úsobí jest zároveň naprosté, nekonečné. Než úsobí jest úsobím jenom potud, pokud jest sebe vědomo, a sebe

vědomo jest, ano sebe klade jako úsobí vědomé. Proto jest úsobí spolu činícím a plodem své činnosti. Avšak od úsobí nelze odmysliti neúsobí, jež nezbytně se staví proti nám, jehož nemůžeme se zbaviti. Proto nemůže úsobí sebe klásti, aby v sobě nekladlo proti sobě neúsobí. Odtud vysvítá, že úsobí, hledíc sebe klásti podle své celé nekonečnosti, v sobě shledává hrazdu, která úsobí brání sebe klásti naprosto a nekonečně a kterou jest neúsobí (Nichtich). Tuto hrazdu nutno požadovati, ač ji dokázati nelze. Úsobí jsouc hrazdou k sobě přivedeno nazpět, stává se sebe vědomým, stává se skutečným, poznává o sobě, že jest úsobím hrazdou omezeným. Ale také neúsobí jest omezeným; neboť jest jenom něčím v úsobí, co nevyplňuje celé úsobí nekonečné, od čehož úsobí jako úsobí sebevědomé se odloučilo. Úsobí pokud sebe klade jako určené a omezené neúsobím, jest myslícím, jest inteligencí, jsouc na neúsobí závislé. Úsobí pokud klade neúsobí jako úsobím určené a omezené, jest chtící, jest vůlí, nejsouc na neúsobí závislé, působící spíše na ně.

Schelling vychází od naprosté totožnosti úsobí a neúsobí, ideálního a reálného, ducha a přírody, od naprosté nerozlišenosti obou těchto protiv, která jest mu božstvím. Ku poznání tohoto božství nelze dospěti rozumováním, nýbrž bezprostředním, pomyslným nazíráním. Než jsouc touto naprostou nerozlišeností není božství nikdy skutečno, jelikož jest nerozlišenost toliko nejvyšší podmínkou všeho skutečného, jest možností, která skutečnosti předchází. Má-li skutečnost nastati, musí naprostá nerozlišenost vyjít z možnosti, musí sebe klásti jako skutečné bytí. Proto přechází naprosta nerozlišenost ve skutečnost rozlišováním protiv, rozkládajíc svou jednotu v nekonečném množství kladů tak, aby rozlišujíc se nepozbyla své jednoty. Toto rozlišování jest věčné, jako věčnou jest nerozlišenost. Hlavními protivami, ve které se nerozlišenost rozlišuje nepozbývajíc své jednoty, jsou příroda a duch. Naprosté činí zprvu svou vlastní bytnost formou, přírodou, čímž přechází subjektivita v objektivitu; každá bytnost přírodní jednotlivá jest jenom momentem proměny bytnosti ve formu. Naprosté však přivádí tuto formu opět do své bytnosti, aby objektivita se stala subjektivitou; čímž vzniká duch. Oba tyto děje se mezi sebou různí toliko pojmem; věčně je to týž děj, děj věčného seberozlišování naprosté nerozlišenosti. Ve světě přírodním a světě duchovém, různých potencích jednoho naprostého, jest celá totožnost naprostá; v onom převládá forma věčnosti, v tomto forma ideálnosti. V přírodě se zahaluje naprosté něčím jiným, než čím ono samo jest jako naprosté, konečným, jedinečným; ve světě duchovém odkládá naprosté tento závoj a jeví se ideálním, ve kterém konečné se rozplývá v nekonečném, jedinečné v bytnosti. Příroda je tedy viditelný duch, duch jest neviditelná příroda.

Hegel ruší obě protivy, které v myšlení stojí proti sobě, úsobí a neúsobí, ducha a přírodu, v logickém pojmu. Myšlenka

čirě abstraktní, pojem logický jest jednotou myšlení a bytí, ideálního a věcného, ducha a přírody, jest absolutné, božské. Právě skutečné není jedinečné, pokud jest jedinečné, ale obecné, jež samo v sobě klade rozdíly, v nich jsouc skutečným. Obecnému přísluší činnost myslivá, kterou v sobě klade rozdíly nepozbývající obecnosti své. Proto jest bytí a mysliti totéž naprosto. Avšak obecné může bytí myšleno jediné v pojmu. Je tedy naprostá totožnost bytí a myšlení skutečná toliko v logickém pojmu a jako logický pojem, jenž jest všeobecná podstata všem zjevům sloužící za podklad. Abychom tedy všecko skutečné poznali v bytnosti, musíme vyjít od logického pojmu a z něho vesmír a priori sestrojiti. Za tím účelem rozlišuje sebe pojem sám v sobě protikladem. Jsa skutečným jenom v myšlení a jako myšlení klade tímto myšlením určitost zvláštní v sobě, čímž sebe zamítá ve své obecnosti. Než zamítaje sebe obecný pojem tímto kladem ve své obecnosti zůstává přece tím, čím jest; a tak zároveň onu zvláštní určitost zamítá a podržuje ji jako zamítnutou v sobě. Tak jest onou určitostí obohacen. Toto sebevyvinování logického pojmu ve vesmír postupuje třemi dobami. Nejprve jest pojem o sobě; pak jest mimo sebe a posléze vrací se do sebe a jest v sobě. V první době jest pojem Bohem, v druhé přírodou, ve třetí duchem. Pojem doby první jest předmětem logiky, druhé doby předmětem přírodní filosofie, třetí předmětem filosofie ducha. Vývoj třetí doby děje se ve člověku. Duch lidský jest logická idea, jež dospěla k sebevědomí. A poněvadž logická idea jest Bůh, jest vědomí, které má člověk o Bohu, vědomí, které má Bůh o sobě v duchu lidském, ve kterém jediném Bůh dospívá k sebevědomí svému.

Avšak idealismus Fichte-ův, Schellingův a Hegelův nutno zamítnouti. Neboť a) podle nich jest bytí a mysliti totéž. Než bytí a myšlení je totožno jediné v naprostém. Proto má myšlení lidské podle nich ráz naprostého. Avšak myšlení lidské není naprosté, jelikož nepoznává všecko, co jest, jelikož to, co poznává, nepoznává úplně, jelikož člověk když myslí, může se mýlit a také někdy se mýlí.

Hegel tuto námitku vyvrací řka, že nedostatek vědění a blud pochází od myšlení subjektivního, ne od objektivního. Než mezi subjektivním a objektivním myšlením není podle Hegela rozdílu věcného, poněvadž objektivné myšlení se děje v našem subjektivním. Proto nevyvrací Hegel onu námitku.

b) Idealismus tvrdí, že naše myšlení vycházejíc od nejvyšší prvotě, kterou jest buď čisté úsobí anebo naprostá nerozlišenost ideálního a věcného anebo logický pojem, celou soustavu skutečnosti dovede a priori sestrojiti a že klad myšlenky při tomto sestrojování jest kladem věci. Odtud následuje, že naše myšlení není nikterak přijímaté, receptivné, ale naprosto plodivé, produktivné. Avšak naše sebevědomí dokazuje, že myslice jsme nejen činni, ale také závislí na předmětu poznaném, který jest nám bez

našeho přičinění dán a kterým obsah myšlení našeho jest podmíněn a určen.

c) Idealismus Fichte-ův, Schellingův a Hegelův zamítá nejvyšší zásadu logickou, zásadu protikladu, na které spočívá veškeré naše vědomí. Ano protiklad slouží jim ku sestrojení soustavy filosofické.

d) Idealismus má podkladem svým čistou odtazitost, která sama o sobě není nic věčného, nic skutečného, která však sama sebe klade a stává se skutečností. Tedy co není skutečné, jest prvotí toho, co jest skutečno. To však tvrditi zakazuje zásada přičinnosti.

Panthelismus.

Panthelismus má principem čirou, naprostou vůli, ze které a priori odvozuje vesmír a vykládá; chtění a bytí jest totožno, vesmír jest soustavou vůle.

Hlavní rysy panthelismu Schopenhauerova jsou tyto :

Jako není podmětu bez předmětu, tak není předmětu bez podmětu. Nemá tedy svět, jsa předmětem, jsoucnosti sám o sobě, ale jest skrze podmět a pro podmět. T. j. svět jest má představa, jest toliko pro mou představu a v ní toliko jest skutečný jako předmět. Je-li však předmětenstvo pouze mou představou, nemůže záležeti bytnost světa v představě samé; musí býti jiný důvod, z něhož by svět jako představa vyplýval. Tu nestačí klásti věc o sobě zcela neznámou, která o důvodu a bytnosti světa nám nic nepraví. Svět objektivný, pokud jest mou představou, je toliko zevnějšek, kterému odpovídá nitro, bytnost světa, něco velice známého, vůle, jednotná pravůle. Svět tedy jest sebeobjektivováním jednotné pravůle, která sama o sobě není nic skutečného; uskutečňuje se však ve světě, ve kterém se objektivuje. Všecky tedy věci světové jsou toliko rozmanité objektivace jedné pravůle, která v sobě chová ideje všech věcí nazírajíc je bez vědomí a uskutečňujíc je při svém objektivování sebe v předmětech světových. Poznání náleží k vyšším objektivacím vůle. Původně jest poznání vůli podrobeno a slouží jí za prostředek k zachování jedince a druhu. Než ve člověku může poznání vůli vypověděti služby a o sobě samo býti. Tehdy zasvitne ve člověku idea, věčná forma předmětu jednotlivého, bezprostřední objektivace vůle.

Od Hartmanna jest panthelismus jinak upraven :

Atomy přírodní jsou pouhé síly bez věčného podkladu, které tvoří spolu jednu sílu, pravůli. Pravůle jest naprosto nepovědomá, v sobě chovajíc představy všech věcí, jež v sobě nazírá bez vědomí. Pravůle jest čirá mohoucnost, nic věčného, nic skutečného. Než jsouc vůlí hledí se uskutečniti a sice ve světě, který z ní vychází. Pravůle jest sama o sobě vůlí prázdnou, věčnou touhou

po vyplnění; naprostou trýzní bez rozkoše, bez přestávky. Aby této trýzní unikla, vrhá se pravůle na představy, které nazírá v sobě bez vědomí, a vyhání je ze sebe ve skutečnost, aby byly světem. Tak se stává vůle prázdná vůlí skutečnou, nepřestávajíc býti jediným, jednotným bytím, jež ve všech věcech světových se zjevuje mnohonásobně a rozmanitě. Posledním cílem vývoje světového jest pravůlí domoci se vědomí. Tohoto cíle dochází, kde vývoj hmoty pokročil ku vytvoření mozku, na stupni nejvyšším ve člověku, ve kterém vědomí pokročilo ku sebevědomí. V mozku vznikají působením předmětů zevnějších představy, jež nejsou na vůli závislé, jež proti vůli vystupují jako samostatné mocnosti, aby ji sobě podrobily. Toho se hrozí, vůle stává se vědomou. Vědomí jest tedy ustrnutí vůle nad jsoucností představy, kterou vůle nechtěla, nad jsoucností, která se jí stala odporou.

Avšak panthelismu nelze přisvědčiti, ani Schopenhauerovu ani Hartmannovu. Neboť a) že by pravůle byla prvotí všeho, co jest, nedokazuje ani onen ani tento; je to jejich libovolná domněnka.

b) Nejsou atomy soustavné části těles. Neprávě pokládá Hartmann atomy za čiré síly, jež nemají podmětu; neprávě tyto síly spojuje v jednu sílu a nazývá ji pravůlí.

c) Oba tvrdíce, že pravůle v sobě chová ideje všech věcí nazírajíc je bez vědomí, odporují psychologickému výkladu o poznání a vůli. Aniž může vůle zvěděti o něčem jiném aneb o sobě.

d) Hartmannovo ustrnutí vůle jest odporů plno.

e) Oba tvrdíce, že pravůle jsouc původně pouhou možností, ničím skutečným, stává se sama sebou vším skutečným, ruší zásadu o dostatečném důvodu.

f) Hartmann pokládá veškerou činnost poznávací za funkci mozku, kterou poznáváme prý všeobecnou pravůlí, sebevyvinování a sebeuskutečňování pravůle ve světě atd.

Nativismus.

Nativismus byl do fyziologie zaveden od J. Müllera a H. Helmholtze, kteří Inouce k Locke-ovi a Kantovi učí toto:

Smyslné vlastnosti, jež jednotlivým smyslům odpovídají, ku př. barva, zvuk, bytují toliko v našich představách, ne v tělesech, která fysickými ději působí na naše čidla, sídla smyslů našich. Ve smyslech našich spočívají specifické energie, kterými když tělesa na naše čidla působí, vznikají představy o jakostech, každému smyslu zvláštní. Tyto energie pokládá Müller za jakési formy nám vrozené, Helmholtz za schopnosti nám vrozené, jež cvikem a zvykem se zdokonalují. Co tedy poznáváme, jsou toliko naše

představy o jakostech, jež na tělesa přenášíme a neprávě se domníváme, že tělesům náležejí. Tělesa sama jsou nám neznáma; naše představy o jakostech jsou pro předměty a děje přírodní toliko symboly. Než nativismus fysiologie nové doby následuje nejen Locke-a, nýbrž také Kanta, jelikož nejen jakosti přídružné, ale také prvotní, ku příkladu rozloženost, prostornost, pokládá za čistě subjektivné, kterým ve skutečnosti formálně neodpovídá nic, jelikož také pro jakosti tyto klade specifickou energii nám vrozenou.

Avšak názor tento nutno zamítnouti. Právem sice pokládá nativismus tělesa za účinkující příčiny, jimiž vznikají naše představy o jakostech těles; právem vyšetřuje způsob, jakým tělesa fysicky působí na sentimentální ústrojí, aby v nás představy o jakostech vznikly. Avšak neprávem pokládá tělesa toliko za příčiny účinnivé tvrdě, že obsah našich představ o jakostech nikterak není podoben jakostem těles samých, že jsou naše představy plodem našeho smyslu čistě subjektivním, že pocítující tělesa pocítujeme sami sebe. Nepravda tohoto názoru vysvitá z těchto důvodů:

1. Jisto jest, že smyslové mají nějaký cíl sobě od přírody vytknutý. Tento cíl záleží v tom, abychom skrze ně poznali tělesa. Tělesa však poznati můžeme jenom tehdy, když poznáme vlastnosti, jim od přírody přinálezející. Tyto však projevují se v jakostech, které smysly svými, od těles dojatými, poznáváme. Proto musí tyto jakosti býti obrazy vlastností, jež tělesům samým přinálezejí, nejsou pouhými plody našich smyslů subjektivními. A zajisté všichni lidé jsou přesvědčeni, že jakosti, kterými si tělesa představujeme činností svých smyslů, tělesům samým přinálezejí, že v tělesech spočívá formální důvod našich představ o jakostech. Toto přesvědčení, jež přirozeným nazvati sluší, má filosof vyložiti, ale ne prostě zamítnouti, je z nepravdy čiré obviniti a objektivnost nahraditi čirým subjektivismem.

2. Bytnost těles poznati můžeme toliko z jejich zjevů. Zjevů však těles souvisejí se smyslnými jakostmi těles. Tedy nepřinálezejí-li tyto jakosti tělesům formálně, jsou-li toliko v našich představách, nejví se nám tělesa, není žádných zjevů těles. Není-li však zjevů, nemůžeme jimi vniknouti k bytnosti těles svým myšlením. Proto ničí nativismus veškeré poznání, jak smyslné, tak i nadsmyslné. Než nativismem hyne také vědomost naše o jsoucnosti těles skutečné, poněvadž jakosti také prvotní se pokládají za čistě subjektivné plody našich smyslů; pak věru ani nevíme, zač bychom považovali těleso, když mu nepřinálezejí ani jakosti přídružné, ani prvotní. Nativismus tedy vede nejen ke skepticismu, ale také k idealismu, který tělesům přivlastňuje toliko jsoucnost ideální, ale ne skutečnou.

3. Nativismus ohání se slovy a větami, kterým nelze rozuměti, jež netoliko poznání naše nevysvětlují, ale je více ještě zatemňují. Neboť co si máme mysliti specifickými energiemi? Kterak máme rozuměti vrozenosti? Kterak se zdají tělesa roz-

loženými, když k nim obracíme subjektivnou formu rozloženosti? Kterak se stává, že jednomu tělesu všichni přivlastňují tutéž míru, tutéž formu rozloženosti, ač smysly různých lidí různě jsou dojaty?

Z nepravdy nativismu vyplývá, že smyslné jakosti i přídružné i prvotní tělesům skutečně formálně přináležejí jako jejich jakosti, že naše smyslné poznání si nezahrává subjektivními obrazy, ale že skrze smysly poznáváme něco věčného, skutečně daného. Ovšem musí naši smyslové bytí zdraví, a ve stavu pravidelném, jak vyžadují zákony fyziologické.

Poznatků lidských vznik odvozuje pouze od Boha ontologismus, nepravdivý mysticismus a traditionalismus.

Ontologismus.

Ontologismus od Malebranche-a a Gioberti-ho vzdělaný hlásá tuto teorii poznávací:

Obecné pojmy naše nejsou toliko údobami, čili modifikacemi naší mysli, ale také objektivně něčím věčným, ano i věčným, nutným, nestvořeným. Avšak mimo Boha není nic věčného, nutného, nestvořeného. Pročež předmětem našich pojmů obecných, zvláště pojmů bytce, pravdy, dobra, krásy, života, jest Bůh sám; a poněvadž tyto pojmy jsou první a bezprostředné, jest Bůh sám prvním a bezprostředným předmětem našeho poznání. Bůh tedy jest patřen již v životě pozemském. Než dvojí jest patření na Boha; jedním jest Bůh patřen podle své bytnosti a svých osob, druhým jako bytost naprostá a jako vzor bytnosti stvořené. Ono patření jest nebeské, toto pozemské. Kromě tohoto patření pozemského, jež jest poznáním přímým, bytnosti duše naší vštěpeným, jež jest stále v konu a jest oním světlem rozumu samým, bez něhož nic od člověka není myšleno, kteréhožto patření pozemského však nejsme vědomi, je také poznání Boha zpětné, jehož docházíme, pozorující tvory; neboť jelikož tvorové jsou učiněni podle idejí prvotních, jež přímo vždycky v Bohu patříme, ač o nich nevíme, můžeme je také, pokud ze tvorů vyzařují, poznati a sice opětně, zpětně, tak že o nich víme, a v ideách poznáváme Boha.

Avšak poznávací teorie ontologistů jest nepravdivou.

Nepravdivá jest 1. jejich zásada: Obecné pojmy naše nejsou toliko údobami čili modifikacemi naší mysli, ale také něčím věčným, věčným, nutným, nestvořeným; proto jest Bůh sám prvním a bezprostředným předmětem našeho poznání, patření. Neboť tento závěr nevyplývá z důvodu položeného. Ovšem má-li bytí naše poznání pravdivo, musí bytí v předmětu samém obsažen základ, pro který věc od nás jest poznána tak a ne jinak; avšak není potřebí, aby byla formálně takovou, jakou jest od nás myšlena. Tento základ jest ve věci jako její bytnost ideální, která jest

nutná, věčná, nezměnitelná. Tuto bytnost ideální poznáváme rozumem přímo, proto není Bůh sám prvním a bezprostředním předmětem našeho poznání, patření.

Také sami sobě odporují ontologové. Přiznávají, že ideje Boží vyzírají ze tvorů a že z nich můžeme činem zpětným ty ideje poznati. Avšak tyto ideje tvorům vštěpené jsou něčím nutným, věčným, neměnitelným. Tedy také podle ontologismu jest ve tvorech něco nutného, a proto nemusíme útočiště bráti ku patření Boha. Jediné připouštíme ontologům, že nutnost a věčnost bytností ideálních čili metafysických, v bytnostech tysických nejbliže založených, má v Bohu základ svůj poslední.

Nepravdiva jest 2. věta ontologů hlavní: Bůh jest od nás bezprostředně patřen. Neboť a) o pozemském patření Božím bezprostředním nic nám není známo. A zajisté by toto patření nám nebylo neznámo, kdyby se nám dostávalo. Proto je kladou ontologové bez důvodu. b) Mnozí lidé mají o Bohu pojem nedokonalý, temný, ba i nepravdivý; pojmu o Bohu docházejí lidé zvolna usuzováním a zjevením Božím. Avšak co jest patřeno v sobě samém, poznává se hned a dokonale. c) Ku patření se vyžaduje přiměřenost mezi mohutností patřivou a předmětem patření. Avšak mezi přirozeným světlem rozumu lidského a bytostí nekonečnou není takové přiměřenosti, aby mohl býti Bůh od člověka přirozeně bezprostředně patřen. d) Ontologové nepravdivě rozeznávají patření pozemské od nebeského; neboť patření na Boha, bytost naprostou, jest spolu patření na bytnost Boží a tři osoby Boží, poněvadž jest Bůh bytost nejjednodušší. e) Učení ontologů odporuje učení křesťanskému, jež zná jediné patření na Boha a to nebeské, jež zavrhuje všeliké bezprostřední patření na Boha, přirozenými silami působené, jež patření na Boha nebeské pokládá za blaženost nadpřirozenou, za odměnu v nebesích.

Nepravdiv jest 3. důsledek ontologismu: To, co vyjadřují ideje obecné, zvláště však přesažná idea toho, co jest, jest Bůh sám; avšak ideje obecné vyjadřují také přirozenost tvorům společnou, jelikož idea ku př. života, krásy, pravdy bytce vypovídá se netoliko o Bohu, ale také o tvorech; proto jsou stvořitel a tvor v rodě totožní, bytost naprostá splývá s bytcem obecným. To však jest blud pantheistický, rozumu naprosto odporný.

Nepravdivý mysticismus.

Nemluvíme o mysticismu, jaký jest pojednáván v theologii křesťanské, jaký neodporuje filosofii křesťanské, na základě zkušenosti podle zákonů logických zbudované, jaký se srovnává s učením křesťanským, jakým se vyrozumívá vyšší stupeň nadpřirozeného života křesťanského, Bohu milého, jakási anticipace stavu nebeského, která se dá srovnati se životem pozemským

Míníme zde mysticismus do filosofie zavlečený, a ten jest nepravdivý.

Poznávací theorie mysticismu filosofického ještě méně s pravdou se shoduje, než ontologismus, poněvadž učí, že duch lidský od přirozenosti má tu sílu, aby se domohl skutečného kontemplativního nazírání Boha. Tohoto cíle nedojde prý duch lidský, pokud rozumem úsudky tvoří, jež se obmezují tím, co padá do smyslů, pokud se nevzdálí všeho smyslného, pokud nežije sám v sobě. V mystickém nazírání jsou všechny mohutnosti poznávací, jež se vztahují k věcem pozemským, nečinny, ano i sebevědomí mizí; stav ducha lidského jest ekstase, vytržení. Jenom kontemplativním nazíráním Boha, jež jest člověku přirozené a k němuž jest od přirozenosti uschopněn, v ekstasi poznává člověk pravdu čistou. Tímto nazíráním spojuje se duch lidský s Bohem tak těsně, že oba jsou jedno, že není rozdílu mezi nazírajícím a nazíraným. Kdežto ontologismus vede k pantheismu, spočívá na něm mysticismus.

Mysticismu jest oddána indická filosofie, novoplatonismus, mistr Eckart ve 14. stol., jenž zemřel odvolav své bludy pantheistické a s církví katolickou, která odsuzuje mysticismus, do filosofie zavlečený, nepravdivý, se smířil, v novém věku Valentin Weigel a Jakob Böhme, kteří na základě lutherské dogmatiky vzdělali mysticismus tak, že překonali výstřednosti pohanského mysticismu, v našem věku Schelling, Bader, Krause.

Avšak poznávací theorie filosofie mystické není pravdivá. Neboť čím jest vyvrácen ontologismus, tím jest vyvrácen také mysticismus. Než mysticismus jest nepravdiv také z těchto příčin :

1. U člověka přirozeným býti může toliko poznání ono, jež jest založeno v přirozenosti lidské a k němuž jsou všichni lidé stejně uschopněni. Takovým však není poznání ekstatické; takovým jest poznání, které se děje na základě zkušenosti podle zákonů logických, podle forem logických, pojmu, soudu a úsudku, mohutnostmi smyslnými a mohutností nadsmyslnou, pomyslnou.

2. Pro přirozené poznání lidské není ekstase dostatečným sudidlem, kterým bychom rozeznati mohli pravdu od nepravdy, jelikož ekstase vzniknouti může fantasií přepjatou. Jestliže ekstatické poznání jednoho člověka se různí od ekstatického poznání druhého člověka, kterak rozeznáme pravdivé od nepravdivého, kterak nás přesvědčí člověk ekstatický o pravdě svého nazírání?

Traditionalismus.

Poznávací theorie traditionalismu spočívá na třech zásadách : 1. Rozum jest mohutnost číře trpná, nemoha myšlenky tvořiti, ale je odjinud přijímaje. 2. Posledním zdrojem myšlenek našich jest Bůh, Jenž je na počátku sám člověku udělil spolu s řečí a skrze řeč; zdrojem nejbližším rozum učitele, prostředkem jest

slovo. Slovo má jakousi tajemnou moc probuditi myšlenky v mysli myslícího. Mezi traditionalisty se vyskytuje Bonald, Bonnety, Ventura.

První zásada jest nepravdivá. Jest sice rozum lidský mohoucný a přijímový, tedy trpný, jelikož poznáváje přichází z mohoucnosti do konu a myšlenkou nějaké dokonalosti nabyt, které dříve neměl; ano každý rozum stvořený nemůže nebýti v tomto smysle trpným, jelikož jest konečným; jediný rozum Boží jest čirý kon. Než traditionalisté rozumějí trpné mohutnosti, jakoby rozum nemohl za přítomnosti předmětu sobě učiniti příslušné myšlenky; proto prý musí naší mysli býti zevně vtisknuty myšlenky od rozumu učitelova skrze slovo. Tento názor odporuje našemu sebevědomí a vede k sensismu, poněvadž slovo jest něco hmotného, co může opět jenom na hmotu působiti, ne však na ducha. Podle tohoto názoru je tedy duchovost naší duše v nebezpečí.

Druhá zásada jest nepravdivá. Neboť není aniž může býti zjevení pramenem všech myšlenek.

Zjevením nazýváme jako traditionalisté řeč Boží buď bezprostřední anebo prostřední, které jsme povinni vírou. Netážeme se tedy, zdali Bůh prvním rodičům na počátku bezprostředně vlił vědomost. To připouštíme. Avšak tážeme se, zdali prvním a jediným zdrojem všelikeho poznání našeho jest řeč Boží, pro první rodiče bezprostřední, pro nás prostřední, tak že by prvním konem rozumu lidského bylo přisvědčení věrecké? Nepravě odpovídají traditionalisté: Ano.

Neboť a) víra jest přisvědčení pro vážnost svědkovu. Avšak takové přisvědčení jest nerozumné, nevím-li, že svědek bytuje a pravdu říci chce a může. Musí tedy předcházeti vědomost o jsoucnosti svědkově a o jeho pravdivosti. Kromě toho, čemu máme přisvědčiti vírou, musí býti od našich myšlenek přijato, kterými tedy jest víra podmíněna. b) Je-li zjevení jediným pramenem víry, nejsou pohané vinni modloslužbou, poněvadž ji přijali zjevením, tradicí od svých předků; aniž mohou vlastním rozumem bludu modloslužebného se zbaviti. c) Jest dvojí řád našeho poznání, přirozený a nadpřirozený; než traditionalisté kladou toliko jeden a ten nadpřirozený. Zjevení nadpřirozené jest pro náboženské pravdy rázu přirozeného nutno jediné nutností vztahnou, pokud jest rozum lidský méně dostatečný ku poznání jejich následkem viny lidské; podle traditionalistů však jest prostě nutno. Ano naprostou nutnost nadpřirozeného zjevení Božího vztahují traditionalisté také ku poznání všelike pravdy metafysické. Všecky tyto tři názory traditionalistů: a, b, c, jsou nepravdivy.

Třetí zásada jest nepravdivá. Připouštíme, že řeč jest výborným prostředkem ku vzdělání rozumu lidského. Avšak není prostředkem jediným, aniž probouzí v nás první myšlenky. Neboť slovo podle své bytnosti fysické jsouc hmotným toliko zvukem, nemůže v mysli naší způsobiti myšlenku; podle své stránky for-

málné předpokládá věc, kterou znamená již jako známou. Vyučování, jež se děje řečí, nás pobádá, abychom myšlenky, jež slovy jsou označeny a jež v nás již byly, rozmanitě mezi sebou spojovali a nové jejich vztahy, nové pravdy poznávali.

Nejsou tedy pravdivý názory, jež poznání lidské odvozují toliko buď od předmětu poznatého, buď od podmětu poznávajícího, buď od Boha. Mýlí se proto, že nekladou všechny tři činitele a že působení jednoho činitele osamocené neprávě chápou. Pravdiv jest onen názor, který spojuje všechny činitele v jeden celek souladný a každému vykazuje činnost příslušnou.

Pravdivý názor.

Prvním činitelem jest Bůh, první příčina předmětu poznatého a podmětu poznávajícího. Je Bůh bytí a jest původcem veškerého tvorstva, tvrdíme, opíraje se v logice kritické ne o 9 důkazů, jež náležejí metafysice, logiku kritickou předpokládající, ale o přesvědčení pokolení lidského morálně všeobecné, jež se těší ze zřejmosti zevnější. Jakým způsobem Bůh veškeré tvorstvo stvořil, vysvětá pro nás v logice kritické z obdoby, kterou shledáváme ve způsobu, jakým člověk, zvláště umělec tvoří díla: důkladně vyšetřiti způsob, jakým Bůh veškeré tvorstvo stvořil, připadá na metafysiku. Je-li u člověka vytváření díla dokonalostí, musí příslušet tato dokonalost také Bohu, první příčině člověka a jeho dokonalostí. Proto jsme oprávněni této obdoby užití.

Každý člověk tvoří-li dílo jako člověk, má o něm předchozí myšlenku, ideu, podle které se řídí, tvoře dílo a kterou takřka dílu vtiskuje, dílo čině poznatelným, tak že jiný člověk, an dílo pozoruje, byť i nebyl tak vzdělán, jako tvůrce díla, ideu tvůrcovu z díla čerpá, byť i ne tak dokonale, jak ji tvůrce měl ve své mysli, že dílo poznatelné sobě činí poznáným. Podobně souditi musíme o tvůrci světa, že podle svých myšlenek, idejí, učinil svět, že svět vydává svědectví o nich a tak jest poznatelným tomu, jenž má mysl, myslí tvůrcově podobnou, sobě od tvůrce svého udělenou, člověku, že člověk má tělo duši oživené, působení tvorů tělesných životní činnosti svou přijímá, působení, jež jest přiměřeno jejich přirozenosti, kterou tvůrce jejich učinil podle svých idejí, že člověk podle tohoto působení svou myslí tvoří myšlenky, jež jsou opakováním a obrazem idejí Božích. Což aby se dělo, jest záhodno. Neboť když Bůh svobodně svět s vořil, stvořil jej hlavně a především k vůli sobě; proto směřovati musí svět k Bohu, svému cíli nejvyššímu. K cíli pak tomuto přicházejí tvorové skrze člověka, jenž je poznává myšlenkami, ideje Boží napodobujícími, jenž z těchto myšlenek soudí na Boha, původce světa, a tak tvory k Bohu, původci a cíli přivádí. Spolu dospívá člověk tímto poznáním tvorů k dokonalosti sobě vlastní a svému cíli.

Tímto poznáním se stává, že poznatelnosti předmětu poznaneho či zřejmosti odpovídá jistota podmětu poznávajícího. Vtiskl zajisté Bůh jednáje dokonale a účelně své ideje takřka do svých děl způsobem k tomu dostatečným, aby byly poznány; podmětu pak poznávajícímu udělil mysl k tomu dostatečnou, aby poznatelnost proměnila ve skutečné poznání, poznatelnosti přiměřené, jistotné, činnosti svou příslušnou a patřičnou.

Druzí dva činitelé jsou: předmět poznáný a podmět poznávající. O nich budiž nyní zvláště jednáno.

Příčinou poznání jest i podmět i předmět. Neboť a) poznání jest čin vtomný i životní, proto musí býti příčinou poznávající sám. Také smyslné poznání nezáleží v jediném fysickém dojmu, kterým dojat jest ústroj od předmětu, ale vyžaduje, aby smysl, mohutnost duše poznávací, byl k činnosti životní probuzen a určen, kterou by právě k tomuto a ne k onomu předmětu se přizpůsobil, jakož i aby smysl činnost tuto psychickou a ne fysickou prokázav se obrátil ku předmětu a jej do sebe vňal. Tím více jest poznání nadsmyslné podmíněno činností podmětu vlastní. Kdo by zamítal činnost poznávajícího, ten by pokládal poznání za pohyb čirě hmotný, jako materialista, anebo jako pantheista za čirý projev rozumu božského, jenž ve člověku myslí. b) Myšlenky naše nejsou umu vrozeny aniž um dovede sám ze sebe je vytvřiti, poněvadž sám o sobě jest lhostejný ku poznání toho neb onoho a proto odjinud určen býti musí, aby něco představoval. Toto určení může pocházeti jenom od předmětu. A věru, kdyby předměty samy nepřispívaly nějakým způsobem ku vzniku myšlenek, nemohli bychom chápati, proč ku poznání předmětů se vyžaduje jejich pozorování. Jako tedy věci jsou od přirozenosti schopny a nakloněny k tomu, aby jsoucnost svou věcnou množily a rozplozovaly: tak opět těší se od přirozenosti, aby jsoucnost svou ideálnou projevovaly, rozplozovaly a množily.

2. Ku poznání jest zapotřebí, aby podmět a předmět se nějak spojily. Neboť mají-li dvě prvotě společně přispívati ku vzniku jednoho účinku, musí se spojití. Toto spojení může býti několika-keré: a) spojení děje se v bytnosti, tak že podmět poznávající a podmět poznáný jsou věcně tytéž, což u Boha shledáváme. Jehož předmětem vlastním jest Jeho bytnost. Anebo děje se v podobnosti, když poznávající a poznané jsou věcně různé; tu se spojuje podmět s umem toliko ideálně, podobností. b) Spojení obrazné se děje buď bezprostředně anebo prostředně, jestliže obraz pochází buď od předmětu samého (člověka sama poznávám, pokud sám o sobě bytuje), aneb od něčeho jiného, v čem a skrze co poznáváme předmět (člověka poznávám, pokud jest vymalován). c) Spojení bezprostřední děje se skrze pojmy buď kladné, kterými se kladou dokonalosti o předmětu, anebo záporné, kterými se odmítá nějaká dokonalost anebo nedokonalost. Ducha si představujeme bezprostředně skrze kladné pojmy bytosti, podstaty života, jež jsme nabyli poznáním věcí hmotných, a skrze

zápor nedokonalosti, rozloženosti v prostoru. Bylinu si představujeme kladně jako bytost, těleso, živoka a zapíráme dokonalost, smyslnost.

3. Čím těsnější jest spojení mezi poznávajícím a poznaným, tím dokonalejší jest poznání. Což samo sebou jest patrné. Proto a) poznání jest nejdokonalejší, při kterém se děje spojení v bytnosti. b) K němu přistupuje nejbližší poznání, jež se děje v podobnosti bezprostředně; skrze podobnost, obraz bezprostřední vstupuje předmět sám nějak do mysli a jest představován, jak jest o sobě. c) Při obrazném spojení bezprostředním rozeznáváme takto: Je-li prostředí, skrze které poznáváme, téhož druhu, jakého předmět, který poznáváme, poznávající prostředí poznáváme také přirozenost předmětu, a takové poznání jest dokonalé. Pakli jest prostředí jiné přirozenosti, než předmět, poznání jest nedokonalé: tato nedokonalost roste vzdálenosti prostředí od předmětu. Nejméně dokonale poznáváme zvíře z jeho stínu anebo stopy, dokonaleji z jeho obrazu vymalovaného, dokonale z něho samého anebo z jiného zvířete téhož druhu. d) Pojmy záporné poznání nám zjednatí nemohou dokonalé, poněvadž nevyjadřují, čím věc jest, nýbrž čím věc není. Ale spojeny jsou s pojmy kladnými, přispívají nemálo ku poznání, buď že omezují: bylina jest podstatou duší nemající, buď že rozšiřují: Bůh jest bytost nekonečná.

4. Poznání, při němž spojení podmětu a předmětu děje se v podobnosti, vyžaduje, aby předmětem se jevícím a činností podmětu poznávajícího, vlivem předmětu probuzenou, v podmětu se vytvořila forma čili údoba poznávací, ve které předmět se představuje svou podobou, obraz poznávací, ve kterém se poznává předmět sám. Mezi mohoucností poznání a skutečným poznáním samým jest obraz poznávací, kterým mohoucnost poznávací jest přivedena k tomu, aby skutečně poznala předmět. O jsoucnosti tohoto obrazu možno se přesvědčiti, porovnáme-li vědění držebné, jaké má ku př. učenec, jenž prozkoumav poměry kyslíku a vodíku zabývá se záležitostmi rodinnými, s věděním skutečným, které má lučebník, když od starostí rodinných opět se vrací ku své vědě. Vědění držebné jest zajisté něčím v mysli a různí se od skutečného vědění a od mohoucnosti vědění. Než přímo tento obraz poznávací nepoznáváme, nýbrž zpětně, když pozorujeme způsob, jakým v nás vzniká poznání skutečné; přímo poznáváme v obraze tom předmět sám. Neboť co poznáváme přímo, o tom jedná věda. Kdybychom tedy přímo poznávali obraz poznávací, jednala by věda o obrazech poznávacích, ne o věcech samých. Avšak věda jedná o věcech. Dále, kdybychom poznávali přímo obrazy, nebylo by pravdy, která záleží ve srovnalosti mezi podmětem poznávacím a předmětem poznaným; neboť předmětem by byl obraz, který jest v mysli, stav podmětu. Obraz poznávací jest případkem duše poznávající, jenž účastenství má na přirozenosti duševní, jelikož záleží v tom, že se poznávací mohut-

nost duše přizpůsobí ku předmětu, od něhož účín vychází. Obsah obrazu jest určen předmětem, jakost jeho podmětem. Proto právem se tvrdí : Poznané jest v poznávajícím po způsobu poznávajícího.

5. Poznání lidské počíná působností smyslů. Tato věta ne-
znamená, že by rozum náš nic jiného nepoznal, než co bylo
smyslem uznamenáno; spíše znamená, že první naše pojmy se
odnášejí ku věcem smyslům přístupným. Aniž znamená, že obraz
poznací, který vzniká působením tělesa a smyslů a který slouží
ku smyslnému představování tělesa, pokud se jeví, se stává obra-
zem poznávacím, který slouží k nadsmyslnému představování
tělesa, pokud jest sám v sobě. Smysl té věty je tento : Prvním
předmětem nadsmyslného, nového poznání jsou věci hmotné, je-
jichž představy smyslné jsou jakousi látkou, ku které se odnáší
činnost umu a kterou smyslově umu připravují.

Věta svrchu položena jest pravdiva. Neboť 1. všechna jména,
také ona, jimiž se označují věci povahy duchové, vyznamenávají
původně něco hmotného. Avšak jména jsou známkami pojmů.
2. Co jest známější, jest dříve v mysli, poněvadž postupujeme od
známého k neznámému. Avšak známější jsou pojmy, jež mají
předmětem věci smyslům přístupné, než které mají předmětem
věci duchové. 3. Nedostává-li se nějakého smyslu, nedostává se
také poznatků ke smyslu tomu se odnášejících; poruší-li se ústroj,
kterého užívá fantasie, porušena je také činnost mohutnosti nad-
smyslné; k myšlenkám všem, také zkušenost přesahujícím, druží
se představa smyslná.

Než i a priori, z dozvědu pravda té věty vysvítá. Neboť :
a) Činnost odpovídá prvotí činnosti. Jako tedy duch má činnost
duchovou a zvíře smyslnou : tak opět člověk, jenž sestává z těla
a duše, povahu duchovou mající, má činnost, která tomuto spo-
jení odpovídá, která počíná od smyslů a od věcí smyslných po-
stupuje k věcem nadsmyslným. b) Přirozenost jest k vůli činnosti.
Proto přirozené spojení těla a duše ve člověku sloužití musí čin-
nosti lidské. Avšak činnost lidská jest rozumová, kterou se liší
člověk od zvířete; jí nemůže tělo smyslné jinak sloužití, leč když
smyslové umu poskytují látku, k níž by se odnášela činnost
umová. c) Zásada obecná zní: Nižší slouží vyššímu. Proto slouží
ve člověku život vegetativný smyslnému, smyslný nadsmyslnému,
umovému.

6. Činnost nadsmyslně poznávací jest dvojí : umová, kterou
jsou podmíněny pojmy, soudům předchozí, a soudy samozřejmé,
a rozumová, kterou jsou podmíněny úsudky.

Um tvoří pojmy abstrakcí.

Abstrakce jest ve smysle širším čin poznávajícího, kterým
z více věcí spojených jedna bez druhé se chápe; ve smysle
užším čin umu, kterým bytnost ideální se odděluje od hmoty.
Tuto, umu vlastní, zde míníme a rozeznáváme od abstrakce,
kteřou smysl chápe jednu vlastnost tělesa bez druhé, od ab-

strakce, kterou fantasie tvoří z více představ smyslných jednu obecnou bez znaků, kterými se mezi sebou různí, od abstrakce, kterou um z pojmů méně obecných tvoří obecnější.

Abstrakce, kterou um od hmoty odděluje bytnost ideálnou, jest nevyhnutelná k vysvětlení vzniku pojmu soudy předchozího. Neboť pojmy se čerpají z předmětů a jsou tvořeny od umu a předmětů. Proto musí předmět v sobě jaksi chovati pojem, poněvadž nikdo nedá, co nemá, a poněvadž um nemůže pojem z předmětu čerpati, není-li nějak v něm. Avšak pojem nebytuje v předmětu formálně, ale toliko virtualně, pokud předmět představuje nějakou ideu vzornou, která jest jaksi do hmoty jeho vložena. Proto má-li um tuto ideu poznati v pojmu, musí ji od hmoty oddělit.

Abstrakce umu, pojmy prvotní tvořícího, děje se takto:

a) Představováním předmětu smyslným probouzí se také um k činnosti. Neboť smysl zevnější, fantasie, kterýžto smysl vnitřný představu smyslnou vybavuje, a um jsou mohutnosti téže duše, které tak mezi sebou souvisejí, že čin jedné probouzí druhou k činnosti. b) Um se spojuje s představou smyslnou, fantasií obnovenou, a s předmětem, fantasií představovaným. Neboť fantasie a um jsou různé mohutnosti téže duše, podstaty jednoduché. Proto předmět, který jest skrze představu smyslnou v duši, pokud smyslně poznává, je také dostatečně přítomen téže duši, pokud umem poznává, tak že se může skrze představu smyslnou spojit s předmětem. c) Um chápe za přispění představy smyslné předmět ideálně. Neboť představou smyslnou určen k činnosti prokazuje se um činným, an od toho, co se jeví, obrací se k tomu, co jest, od zjevu předmětu k jeho bytnosti, která zjevu odpovídá, od hmoty k údobě, od zevnějšíku k nitru, od slupky k jádru; co jest v předmětě mohoucne pomyslné, činí um skutečně pomyslným, jako světlo činí předmět, jenž může býti ozářen, jenž v sobě chová zárodek ozáření, skutečně ozářeným. Bůh učinil věc hmotnou podle své myšlenky; bytnost věci, která jest v myšlence, tedy bytnost pomyslnou učinil skutečnou a spojil se hmotou, tak že bytnost skutečná svědectví dává o bytnosti pomyslné, která jí odpovídá a která jest ve věci hmotné mohoucne, zárodečně; člověk má od Boha um, který se podobá umu Božímu a který jest schopen bytnost pomyslnou, ve věci hmotné mohoucne obsaženou, odtáhnouti od hmoty a učiniti skutečně pomyslnou a odhaliti takorba bytnost, kterou věc skutečně má, ne však jako jedinečnou, nýbrž jako obecnou, jiným věcem téhož druhu společnou. Tato abstrakce jest první dobou činnosti nadsmyslně poznávací a přísluší umu, pokud jest činným. V druhé době připodobňuje se um, pokud jest trpným, k bytnosti předmětu pomyslné, tak že se stává podle své přirozenosti touto bytností; tato pomyslná údoba umu a prostředně duše, umem opatřené, jest poznávací obraz pomyslný vtisťený. Ve třetí době utvoří um, pokud jest trpným, obraceje

se k bytnosti odtažené, skrze vtištěný obraz vytištěný, jenž vtištěnému odpovídá, pojem, jakési slovo vnitřné, pomyslné, ve kterém (ne skrze který) bytnost předmětu od duše přímo se poznává, tak že obraz vytištěný není prostředkem, o kterém by duše dříve věděti musila, aby teprv z něho souditi mohla na předmět. Obraz tento vytištěný jest činem umu, tedy také duše, činem vtomným a poznávacím, jest případkem duše nehmotným, na přirozenosti duše účastenství majícím. K utvoření pojmu přispívá představa smyslná, poskytující umu látku činnosti a jsouc jeho nástrojem.

Logika formálná vyšetřuje formy pojmů. Pojmy takto přímým poznáním utvořené činí um předmětem svého poznání zpětného a shledává, že předmět má ve skutečnosti věcnou jsoucnost a bytnost, v myslí však jsoucnost a bytnost pomyslnou, ideálnou. Tak vzniká pojem věcný, ve kterém um představuje předmět, pokud jest o sobě, a pojem logický, ve kterém um představuje předmět, pokud jest v myslí. Pojem logický umem jest vztahován k pojmu věcnému a o něm buď kladen anebo zapírán. Tak vzniká soud samozřejmý, jehož látkou jsou pojmy.

Logika formálná vyšetřuje formy soudů.

Rozum, od umu toliko vztažně, virtualně rozdílný, spojuje soudy v úsudek podle forem, jež vyšetřuje logika formálná, aby rozšířil obor poznání pomyslného, aby vypátral pravdy, jež nejsou člověku samozřejmé, aby člověku zjednal poznatků, jež přesahují zkušenost. Nejprve vychází rozum a posteriori, t. j. od zkušenosti, aby z následku usoudil důvod, z účinku příčinu; načež vrací se opět od důvodu k následku, od příčiny k účinku, aby vyšetřil, zdali prvá cesta byla pravá, aby z důvodu ještě lépe poznal následek, z příčiny účinek, kterážto cesta druhá, návrat, se zove apriorická.

K pomyslnému poznání, jehož vývoj byl právě naznačen, jest umu potřebí držebnosti prvotí (*habitus principiorum*) a sice držebnosti základných pojmů a zásad.

Pojmům složeným slouží za podklad pojmy jednoduché a všeobecné: bytost, přirozenost, jsoucnost, kon, mohoucnost, podstata, případek, příčina atd.; ony se zovou odvozené, tyto základné; v oněch myslíme předměty, ku kterým se vztahují, určité, v těchto neurčité. Poněvadž od neurčitých pojmů postupujeme k určitým, nemohli bychom tvořiti určitých, kdyby nepředcházely neurčité; tyto tedy musí býti dříve v našem umu. Což nám potvrzuje zkušenost, když pozorujeme dítě, ano si teprv tvoří první pojmy. Musí tedy um býti od přirozenosti schopen a nakloněn, jakmile počíná býti činným, pojmy základné od smyslných zjevů odmysliti a jimi předměty samy, jako věci samy o sobě mysliti, aby mohl postoupiti ku pojmům složeným, jimiž by předměty myslil určité. Tato přirozená schopnost a náklonnost ke tvoření pojmů základných se zove držebností pojmů základných. Nejsou však pojmy základné v umu skutečně; um jest schopen a na-

kloněn jimi předměty vždycky skutečně mysliti, kdykoli jich potřebuje, aby utvořil o předmětech určité pojmy. Nemyslí však um pojmy základné jako odtážité a všeobecné, jakými samy o sobě jsou, ale jako neurčité, pokud se předpokládají k utvoření pojmů určitých. Aby je um myslil jako odtážité a obecné, musí rozložit pojmy určité v součástky, až dospěje k pojmům nejjednodušším, kterých se stává vědomým jako pojmů, jež samy o sobě jsou nejjednodušší a nejobecnější.

Od pojmů základných přejde um přirozeně a nutně k zásadám, poněvadž na oněch nemůže přestati, poněvadž poznání se uzavírá a dokonává v soudu. Aby souzení naše spočívalo na pevných základech, musí býti soudy, jež nelze dokazovati a jež jsou tak samozřejmy, že nepotřebují žádného důkazu. Takové soudy se zovou zásady, principia per se nota, samozřejmé. Jim za látku slouží pojmy základní, jejichž sestavením a porovnáním vznikají zásady samozřejmé; ku př. z pojmu příčiny a účinku vyplývá soud: každý účinek má svou příčinu. Zásadami samozřejmými jsou podmíněny všeliké důkazy, poněvadž jinak dokazování by nemělo konce a my bychom nikdy nebyli ukojeni; proto musí býti před dokazováním v našem umu zásady samozřejmé, což také dokazuje zkušenost. Odtud vysvítá, že musí um míti od přirozenosti schopnost a náklonnost, aby tvořil, jakmile začne mysliti, z pojmů základných zásady samozřejmé, držebnost zásad dílem theoretických, dílem praktických. Umu nejsou zásady skutečně vtomny, ale toliko držebně, jelikož jest schopen a nakloněn jimi mysliti, kdykoli vyžaduje potřeba našeho poznání nadsmyslného; aniž záleží jejich držebnost v tom, aby je um myslil rozvinuté jako věty všeobecné; myslí je spíše zavinuté, jelikož jsou ve všech výkonech myslivých obsaženy jako pravidla. Cestou teprv zpětnou, když rozebereme své důkazy, stáváme se vědomými zásad jako vět obecných, všelikému důkazu za základ sloužících.

Spočívá tedy na držebnosti základných pojmů a zásad všeliké myšlení naše, jež se děje tvořením pojmů určitých, soudů samozřejmých a úsudků, jež netoliko se odnášejí ke zkušenosti, ale také ji přesahují.

Držebnost prvotí, umu našemu vrozená, jest přirozeným světlem rozumu lidského. Avšak poněvadž tyto prvotě jsouce věčny a nutny mají svým posledním a nejvyšším důvodem rozum Boží čili Boha sama, jenž je ve světě od sebe stvořeném projevil, tak že abstrakcí jich dobýváme ze smyslných zjevů, jest veškeré myšlení lidské posléze podmíněno rozumem Božím, Bohem; tedy pouze prostředně, nepřímou lze Boha nazývati světlem rozumu našeho. Je tedy rozum náš účasten rozumu Božího, poněvadž jest obrazem jeho, od Boha stvořeným, a poněvadž prvotě, jejichž držebnost přísluší umu našemu, mají v Bohu svůj poslední základ.

Prvotním předmětem poznání pomyslného jest, poněvadž myšlení vychází od smyslné zkušenosti, pomyslné ve smyslném; pomyslné ve smyslném poznává um přímo skrze obraz vlastní; činností umu činného abstrahuje se obraz pomyslný z představy smyslné, a když um trpný sebe přizpůsobil k tomuto obrazu, poznává bytnost tělesa ve zjevu, který o bytnosti svědectví dává. Bytnost chápe um jako obecnou, jako celému druhu, jemuž jedinečné těleso podřaděno jest, příslušnou; nechápe bytnosti tělesa jedinečného, pokud jest jedinečným, myslí si ji však bytností obecnou, druhovou a přimýšlí znaky případné, zjevy, ve formě pojmů představované, ku kterým se vrací, což úplně stačí ku pomyslnému rozeznávání jednoho jedince od druhého.

Přídružným předmětem našeho poznání pomyslného jest 1. duše každému vlastní, jejíž jsoucnost poznáváme umem, umovou činností zpětnou ze sebevědomí bez obrazu zprostředkujícího ve svých činech pomyslných, přímo bez úsudku; duše lidská sama sebe shledává jako příčinu svých činů pomyslných, přímou činností svou utvořených, vedle druhé příčiny, předmětu poznávaného. Bytnost čili přirozenost duše své poznává člověk čině závěry z činů duševních, jež poznává vnitřnou zkušeností; toto poznání jest obecné a stává se jedinečným, připojuje-li člověk k obecné bytnosti duše činy její jedinečné, zkušeností vnitřnou známé.

Přídružným předmětem našeho poznání pomyslného jest 2. Bůh. Jsoucnost Boží usuzujeme ze tvorů dle zásady příčinnosti, platnost věčnou mající. Také bytnost Boží poznáváme ze tvorů, z dokonalostí jejich soudíce analogicky o dokonalosti Boží.

Přídružným předmětem našeho poznání pomyslného jest 3. řád náboženský a mravní, jež vyplývají z lidského poznání sebe, světa a Boha.

Tak daleko sahá poznání naše přirozené, jež se zdokonaluje ve vědách o člověku, světě a Bohu, ve vědách přírodních, historických a filosofických.

O našem poznání nadpřirozeném jedná bohověda nadpřirozená, katolická, jakož i o jeho poměru ku poznání přirozenému.

Co jest metafysika o přírodě?

Metafysika jest ona část filosofie, která vyšetřuje nejvyšší důvody toho, co jest mimo mysl skutečno a jest předmětem toliko rozumu, ne také vůle. Příroda čili svět jest souhrn tělesných bytostí neosobných. Proto jest metafysika o přírodě čili kosmologie věda filosofická, jež vyšetřuje nejvyšší důvody tělesných bytostí neosobných. Předpokládá kromě logiky formálné, o správnosti našich myšlenek jednající, logiku kritickou, která zabezpečuje skutečnost tělesných bytostí neosobných, a metafysiku obecnou, která uvažuje nejvyšší důvody obecně. Liší se od přírodních věd, které se zabývají zkušenosti a vyšetřují důvody nejbližší, a předpokládá je, jelikož ze zkušenosti od nich prozkoumané činí závěrky, aby z důvodů nejbližších přešla k důvodům vzdáleným, až i nejvyšším.

Přírodě příslušejí jsoucnost a bytnost nerozděleny. My je rozdělíme v myslí a budeme vyšetřovati nejprve jsoucnost a sice ji samu, pak vlastnosti k ní se vztahující, posléze její původ, vzor, cíl, dokonalost, pořádek a zachování.

ODDĚLENÍ PRVÉ

O samé jsoucnosti přírody.

Skeptikové tvrdí, že o věčné jsoucnosti přírody musíme pochybovati, že s jistotou o její skutečnosti nevíme. Idealisté falešní¹⁾ se domnívají, že příroda jest plodem podmětu myslícího, že jí přísluší pro nás jsoucnost pouze ideální, pomyslná, jelikož o věčné, skutečné její jsoucnosti nic prý nevíme. Obojí tento názor vyvrací logika kritická a dokazuje vědecky, že člověk může poznati a také poznává s jistotou věčnou jsoucnost přírody.

¹⁾ Idealismus pravdivý uznává z platných důvodů skutečnou jsoucnost přírody, od Boha podle idejí Božích stvořeně.

METAFYSIKA O PŘÍRODĚ.

Obsah.

	str.
Co jest metafysika o přírodě?	9
Oddělení první O samé jsoucnosti přírody	9
Článek 1. O vlastnostech přírody k jsoucnosti se vztahujících	10
2. O původu přírody	13
Nepravdivé názory vyvráceny	14
Pravdivý názor vyložen a dokázán	15
O stvoření světa. Co znamená stvořit?	15
Svět od Boha stvořen	16
Kdy byl svět stvořen?	18
Článek 3. O vzoru světa stvořeného	20
4. O cíli světa stvořeného	21
5. O dokonalosti světa stvořeného	22
6. O pořádku světa stvořeného	25
7. O zachování světa stvořeného	26
Oddělení druhé. O bytnosti přírody	28
Obecná úvaha o tělesech a zvláštní o nerostech	28
Článek 1. O bytnosti těles všech, zvláště nerostů	28
Hlava 1. O atomismu	29
O atomismu čirém čili mechanismu. A) V čem záleží atomismus čirý?	29
B) Mechanismus nepravdiv	32
a) Mechanismus a skutečnosti řádu chemického. Váhy atomické	33
Příbuzenství chemické	34
Atomicita čili mocenství	35
Sloučení chemické	38
Návrat chemických složek sloučeniny	41
b) Mechanismus a skutečnosti řádu fysického. Krystallisace	42
Skutečnost řádu v nejužším smysle fysického	44
c) Mechanismus a skutečnosti řádu mechanického	46
d) Mechanismus filosoficky uvážen	48
Hlava 2. Dynamismus	50
Hlava 3. Hylomorfismus. Historie hylomorfismu	54
a) Výklad hylomorfismu. První důkaz jeho pravdy	55
1. Hmoty první	56
2. Forma podstatná	58
3. Spojení hmoty první a formy podstatné	62
4. Vlastnosti podstaty tělesné	63
5. Vlastnosti jednotlivé	65
Dělnost kvantit splynulé trvalé	66
Části celku splynulého jsou-li v konu či mohoucnosti?	67
Jaký rozdíl jest mezi kvantitou a podstatou?	68
Jaká jest bytnost kvantity?	68
Jaký jest poměr mezi kvantitou a rozlehlostí?	69
Úloha kvantity ve skutečnosti	69

	str.
Nedostatečné výměry hmoty massy	70
Filosofické šetření o hmotě masse	73
Kvantita a neprostupnost	74
Kvantita a setrvačnost	75
Kvantita a tvar tělesa	76
Kvantita zhuštěná a rozředěná	76
6. Síly tělesné čili její mohoucnosti činné a trpné	77
7. Vznik podstaty tělesné	80
Příprava ku přijetí formy nové	81
Účinnivá příčina plození	82
Zkažení podstaty tělesné	82
Virtuální jsoucnost složek v chemické sloučenině	83
b) Shoda hylomorfismu se skutečnostmi. Druhý důkaz jeho pravdy	84
1. Shoda se skutečnostmi řádu chemického. Váha atomu	84
Příbuzenství chemické	85
Atomicita čili mocenství	86
Sloučení chemické a kony fysické	87
Rozloučení chemické	87
2. Shoda se skutečnostmi řádu fysického	87
c) Hylomorfismus základem pořádku světa neorganického. Třetí dů- kaz jeho pravdy	89
Článek 2. O vlastnostech a silách těles	90
3. O přírodních zákonech těles všech	91
O jsoucnosti zákonů přírodních	91
O vztažné nutnosti zákonů přírodních	92
Co jest zázrak?	93
Je-li zázrak možný?	94
Může-li zázrak býti poznán jako zázrak?	102
Které jsou nejvyšší zákony světové? Zákon 1.	105
Zákon 2.	105
Zákon 3.	106
I. Co jest účelnost?	106
II. Kdo zkoumati má účelnost ve přírodě?	106
III. Jsou-li tvorové přírodní účelní?	107
IV. Má-li účelnost přírody princip čili prvoť sobě zvláštní?	117
V. Je-li zvláštní prvoť účelnosti pouze myšlená?	119
VI. Je-li zvláštní prvoť účelnosti skutečná jedna čili dvoji?	120
VII. Jakou jest prvoť účelnosti vnitřní čili nejbližší	122
VIII. Jakou jest zevnější čili vzdálená prvoť účelnosti	127
Zákon 4.	129
Zákon 5.	129
Zákon 6.	139
Článek 4. O činnosti těles	130
5. O fysickém spolupůsobení Božím	133
6. O Božím prozřetelném řízení přírody	135
Oddělení třetí. Úvaha zvláštní o rostlinách a zvířatech	136
Článek 1. Jak se liší ústrojenci od nerostů?	137
2. O životě ústrojenců a jeho prvoti	142
3. Důsledky ze stati předešlé vyplývající	145
4. Koliký jest život ústrojenců?	146
5. O rostlinách	147
6. O zvířatech	151
Oddělení 4. O darwinismu. Článek 1. Různé směry přírodozpytců	155
Článek 2. V čem záleží darwinismus?	157
3. Nepravda prvoplození	159
Nepravda selekce Darwinovy	162
Článek 4. Nepravda selekce Darwinovy logická	162
5. Nepravda selekce Darwinovy věcná. 1. Rozdíl mezi druhem a varietou	165
2. Pěstění umělé a přírodní	168

	str.
3. Hromadění variací	169
4. Boj životní	170
5. Pohlavní výběr pěstivý	172
6. Nepravda důkazů darwinistických, čerpaných	
A) Z geologického postupu	173
B) Z postupu systematického	173
C) Z morfologie a sice	
a) z homologických a zakrnělých ústrojů	174
b) z mimikry	176
D) Z embryologie	179
E) Z geografického rozšíření zvířat a rostlin	181
F) Z paleontologie	181
Závěr	182
Článek 6. Člověk	182
A) Rozdíl mezi tělem lidským a opičím	182
B) Rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí	183
C) Rozdíl mezi životem lidským a zvířecím	183
Závěr	187
Článek 7. Bůh	188
8 Důsledek darwinismu	189
Doslovi	192

Co jest metafysika o přírodě?

Metafysika jest ona část filosofie, která vyšetřuje nejvyšší důvody toho, co jest mimo mysl skutečno a jest předmětem toliko rozumu, ne také vůle. Příroda čili svět jest souhrn tělesných bytostí neosobných. Proto jest metafysika o přírodě čili kosmologie věda filosofická, jež vyšetřuje nejvyšší důvody tělesných bytostí neosobných. Předpokládá kromě logiky formálné, o správnosti našich myšlenek jednající, logiku kritickou, která zabezpečuje skutečnost tělesných bytostí neosobných, a metafysiku obecnou, která uvažuje nejvyšší důvody obecně. Liší se od přírodních věd, které se zabývají zkušeností a vyšetřují důvody nejbližší, a předpokládá je, jelikož ze zkušenosti od nich prozkoumané činí závěrky, aby z důvodů nejbližších přešla k důvodům vzdáleným, až i nejvyšším.

Přírodě přísluší jsoucnost a bytnost nerozděleny. My je rozdělíme v myslí a budeme vyšetřovati nejprve jsoucnost a sice ji samu, pak vlastnosti k ní se vztahující, posléze její původ, vzor, cíl, dokonalost, pořádek a zachování.

ODDĚLENÍ PRVÉ

O samé jsoucnosti přírody.

Skeptikové tvrdí, že o věčné jsoucnosti přírody musíme pochybovati, že s jistotou o její skutečnosti nevíme. Idealisté falešní¹⁾ se domnívají, že příroda jest plodem podmětu myslícího, že jí přísluší pro nás jsoucnost pouze ideální, pomyslná, jelikož o věčné, skutečné její jsoucnosti nic prý nevíme. Obojí tento názor vyvrací logika kritická a dokazuje vědecky, že člověk může poznati a také poznává s jistotou věčnou jsoucnost přírody.

¹⁾ Idealismus pravdivý uznává z platných důvodů skutečnou jsoucnost přírody, od Boha podle idejí Božích stvořeně.

Článek 1.

O vlastnostech přírody k jsoucnosti se vztahujících.

1. Příroda jest jednak jedna, jinak mnohonásobná.

Mylně přivlastňuje přírodě jednotu v pravém smyslu organickou čili bytnou monismus buď idealistický (na př. Schelling) anebo materialistický (na př. Büchner), buď Boha osobního uznávající (Günther) anebo zamítající (na př. Häckel), názor filosofický, podle kterého všechny bytosti, buď duchové a hmotné aneb aspoň hmotné, jsou jedinou podstatou, v různých bytostech toliko na způsob případků různě se jevící. Neboť 1. ruší logický zákon protikladu a příčinnosti tvrdě, že na př. nekonečnost a konečnost jsou pouhými případky jedné a téže přírodní podstaty, že na př. přírodní podstata jednotná se vyvíjí sama sebou, bez příčiny. 2. Ničí veškeré náboženství, vyjme-li monismus Güntherův, jelikož jest čirým atheismem. 3. Ničí veškerou mravnost, jelikož podrobuje člověka celého naprosté nutnosti fysické. 4. Odporuje zkušenosti, ze které víme, že jednotlivé bytosti přírodní jsou pravé podstaty. 5. Zamítá účelnou záměrnost, o které přece víme, že přísluší jednotlivým bytostem přírodním. 6. Pokládá za pouhý případek jedné přírodní podstaty člověka, o kterém přece jest zjištěno, že jest podstata, tělesností s přírodou ne monisticky souvislá, a duchovostí své duše nad přírodu povznesená.

Odporující tedy monismu tvrdíme ze zkušenosti a rozumné úvahy, že příroda jest mnohonásobná, sestávajíc z množství jedinečných bytostí, jež o sobě ostávají, z množství podstat.

S touto mnohonásobností jest úzce spojena jednotá, ale jiná než monistická. Přírodě přísluší 1. jednotá metafysická, poněvadž sestává z bytostí, tvořících celek, ve kterém není prázdných prostorů a mezer, kterými by v několik od sebe různých částí byl rozdělen. 2. Jednotá logická, poněvadž duch lidský tuto jednotu metafysickou poznává. 3. Jednotá vztažně matematická, jelikož jest sice příroda jedna, jak víme ze zkušenosti, ale možnosti více přírod nevyklučuje. 4. Jednotá morální, poněvadž všechny bytosti přírodní jsou podle jistých nezměnitelných zákonů tak mezi sebou sestaveny a seřaděny, že tvoří celek, jehož jednotlivé části harmonicky směřují ku společnému cíli. 5. Jednotá fysická, poněvadž všechny přírodní bytosti skládají se z týchž hmotných prvků, vzájemně na sebe působí a touto působností své látky zaměřují, poněvadž množství hmoty ve přírodě se nemění a veškerá energie, ve přírodě nahromaděná, jest veličinou stálou. Jenom ve smyslu přeneseném mluvit můžeme o přírodní jednotě bytné a organické, nikoli ve smyslu vlastním, monistickém.

2. Příroda jest složená nejenom proto, že sestává z množství podstat, celek tvořících, ale také z jiné příčiny. Neboť v každé podstatě přírodní rozeznávají se jsoucnost a bytnost věcně aneb aspoň virtuálně; každá podstata vzniká spojením částí a zaniká

rozdělením jejich; každá jest těleso rozložené, mající části různé, z nichž jedny jsou mimo druhé; každá se těší z případků, jež jsou od ní rozdílny.

3. Příroda jest měnitelná. Neboť tělesa přírodní stálým změnám, jak zkušenost učí, podrobena jsou ve příčině místa, hmoty, vlastností, jsoucnosti. Změny jsou v přírodě dilem podstatné, dilem případné.

4. Příroda jest konečná, a sice 1. ve příčině bytčnosti, jelikož sestává z bytců, kteří jsou omezeni dokonalostmi zvláštního druhu a zvláštní jedinečnosti, tak že jiných dokonalostí nejsou účastni, a jelikož jedni od druhých jsou překonávání dokonalostí přirozenosti a působnosti. 2. Příroda sestává z těles. Avšak tělesa sama chovají v sobě dokonalost velice omezenou. Neboť se vyskytují v množství a jsou v prostoru rozlehlá, množství však a rozlehlost prostorová nemohou nikdy býti ve skutečnosti nekonečny; a pak tělesa postrádají dokonalosti, jež přísluší podstatám jednoduchým, a trpí nedostatkem, z konkretности hmoty vzniklým. Příroda tedy, jež sestává z konečných bytců, z konečných těles, musí také býti konečná.

5. Příroda jest podmíněná. Neboť 1. bytost nutná jest neměnitelná, jelikož její bytnost jest čirý kon a totožná se jsoucností, kdežto bytost měnitelná jest dilem v konu, dilem v mohoucnosti. Kromě toho cokoliv jest v nutné bytosti, musí v ni býti, jelikož všechno, co se odnáší k nějakému podmětu, jest účastno jeho přirozenosti; nemůže tedy postrádati bytost nutná něčeho, co má, a přijmouti něco, co nemá, to jest nemůže býti podrobena nějaké změně. Proto nemůže býti bytost měnitelná nutnou. Avšak mezi nutnou bytostí a podmíněnou není nic třetího, středního. Je tedy příroda právě proto podmíněnou, že jest měnitelnou. 2. Příroda jest podmíněnou, poněvadž jest konečnou. Neboť bytost nutná, která nemůže nebyti, jejíž jsoucnost není od jiné bytosti a sama o sobě ostává, chová v sobě všechno, co náleží k její skutečnosti a dokonalosti, jest prosta omezenosti. Avšak příroda jest konečná. Tedy není nutná, je tedy podmíněná. 3. O podmíněnosti přírody nám dává svědectví zkušenost. Neboť jak přírodu známe, můžeme si mysliti, že nemusila vzniknouti anebo že by mohla zaniknouti. A věru není části přírody, která by musila býti; mohla by bytovat jiná tělesa, než jaká skutečně bytují; a jestliže jednotlivá tělesa zanikají, ku přírodě náležející, proč by nemohla zaniknouti příroda, která z jednotlivých těles sestává?

6. Příroda není sebou, ens a se, nýbrž odjinud pocházející, ens ab alio. Neboť jest 1. podmíněná. Avšak bytec podmíněný, t. j. který může býti a nebyti, sám sebou jest netečný k bytování a nebytování; z této netečnosti musí býti od jiného bytce vytržen. Kromě toho bytec podmíněný nebytuje svou vlastní přirozeností aniž sám sobě dání může jsoucnosti, poněvadž nic nemůže dání to, co nemá, aniž může působiti dříve, než bytuje. Proto bytec podmíněný musí odjinud obdržeti jsoucnost;

je tedy neseboucí, jest odjinud pocházející, ens ab alio. 2. Bytec měnitelný podroben jest bytci jinému, jehož působením přechází z jednoho stavu do druhého. Avšak bytec, který jest sám od sebe, ne od jiného, nemůže býti podroben působnosti jiného. Pročež příroda, jsouc měnitelná, není seboucí, nýbrž pocházející od jiného bytce. 3. Bytec složený jest aspoň svou přirozeností pozdějším svých složek, na kterých závisí. Avšak složky jsou v mohoucnosti k utvoření bytce složeného a vyžadují příčiny, která by je z mohoucnosti přivedla ke konu. Tedy příroda, jsouc složená, není seboucí, nýbrž pocházející od bytce jiného, ens ab alio. 4. Táže vlastnost přírody následuje také z její konečnosti.

7. Příroda jest rozdílná od Boha. Podstatný a věčný rozdíl mezi přírodou a Bohem zamítá pantheismus, jehož hlavní tvary jsou tři: emanatismus, evolucionismus, panlogismus.

Emanatismus učí, že příroda se vyronila z podstaty božské buď zplozením anebo hmotným výtokem; tak bloudili Indové, Egypťané, Peršané, Novoplatonikové, Gnostikové, Scotus Erigena, Giordano Bruno. Avšak vyronění, kterým prvoť ze sebe vypouští účinek, vyžaduje, aby prvoť vypouštějící něčeho pozbyla. byla dělitelná, měnitelná, něco měla s účinkem společného a proto byla v témže druhu nebo rodu, v jakém účinek. Avšak prvoť takovou nelze nazvati Bohem. Pročež emanatismus ničí pojem Boha, jest nepravdiv.

Evolucionismus učí, že bytnost Boží, ana se projevuje anebo vyvinuje, stává se přírodou; v prvé příčině jest jediný Bůh podstatou, příroda jeho zjevem, případkem; v druhé příčině přísluší spíše přírodě než Bohu pravá věčnost a podstatnost, jelikož Bůh se uskutečňuje ve přírodě a skrze přírodu a má se k ní, jako nedokonalé, mohoucné k dokonalému a skutečnému. Prvému bludu přáli v staré době Eleaté, v nové Spinoza; druhému Novoplatonikové, Almaricus, David z Dinantu, poněkud Schelling a Hegel, kteří náležejí ku třetímu druhu, panlogismu.

Avšak tento pantheismus nemůže neklásti pouze jednu podstatu. Že by však byla pouze jedna podstata, zamítá zkušenost. Neboť bytost od jiných oddělená, o sobě bytující a působící se zove podstatou. Avšak ze zkušenosti víme, že mnohé jsou v přírodě samé takové bytosti. Jsou-li však mnohé podstaty, jež nemají samy od sebe původ, tím spíše jest podstatou bytost, která jest jejich původem, která sama od sebe má jsoucnost svou. Kromě toho pantheistické názory o projevu a vývoji Boha v přírodě zamítá rozum, t j. logická zásada a) příčinnosti, b) protikladu. a) Příčina jest dokonalejší účinku, jelikož každý působitel nepůsobí, leč pokud jest ve skutečnosti. Avšak pantheisté si představují bytost božskou naprostou jako mohoucnou, nedokonalou, neurčitou proti tvorům, jimiž tato bytost sebe přivádí k určité věčnosti a jsoucnosti. Dále z jediné podstaty vy-

cházejí podle pantheistů jako z jedné prvotě dvě protivné modifikace, jež té podstatě jsou vetkvělé, prostornost a pomyslnost. Posléze se stává podle pantheistů první příčina sama od sebe vnitřním vývojem sebe samé bez zevnější příčiny účinná. Tyto tři důsledky pantheismu nesrovnávají se s rozumem. b) Jedna jediná podstata pantheistická jest jako Bůh nutná, nekonečná, neměnitelná, jednoduchá, jako příroda podmíněná, konečná, měnitelná, složená. To však býti nemůže.

Třetí druh pantheismu, pantheismus logický čili panlogismus učí, že Bůh jest bytost obecná, neurčitá, která sebe určujíc tvoří veškerenstvo, na rody, druhy a jedince rozdělené. Tento názor mísí řád logický, pomyslný s ontologickým, věčným a měnící postup dialektický v postup věčný; býti a mysliti jest prý totéž. Tak filosofovali Fichte, Schelling, Hegel.

Avšak tento pantheismus spočívá ve svých základech na nepravdě. Neboť rozum nám zakazuje mísiti řád logický s ontologickým, měnící postup dialektický ve věčný, pokládati býti a mysliti totožným, zapíratí rozdíl mezi bytostí pomyslnou a věčnou, mezi bytostí naprosto neurčitou, naprosto obecnou, všeho obsahu prázdnou a bytostí naprosto určitou, naprosto jedinečnou a naprosto dokonalou, z bytce naprosto neurčitého, čiré nicotě se rovnajícího, ba ze samého bytí nejodtažitějšího vykouzliti veškerou přírodu skutečnou, určitou a přerozmazanou.

Tedy z nepravdy pantheismu vychází na jevo pravda podstatného a věčného rozdílu mezi přírodou a Bohem.

Článek 2.

O původu přírody.

Z uvedených a dokázaných vlastností přírody vychází na jevo její původ. Avšak mnozí jich neuznávají, odporují zkušenosti a vykládají nepravdivě původ přírody. Staří hmotáři, Leukippos, Demokritos a Epikuros, se domnívali, že příroda vznikla ze hmoty neučiněné a věčné, že původem jsou atomy, v nesmírném prázdnu se pohybující, náhodou se spojující a tělesa neživá i živá tvořící, do pořádku se přivádějící a v něm se udržující — a to vše bez Boha. Anaxagoras a Plato mluví o hmotě nestvořené, sebou bytující, která od Boha nabyla formy. Aristoteles pokládá přírodu za neučiněnou i ve příčině hmoty i formy, ač její pohyb závislým považuje na Bohu. Hmotáři našeho věku prohlašují přírodu i ve příčině hmoty i sil přírodních i zákonů za věčnou a neučiněnou, původ svůj naprosto a veskrze v sobě mající. Tyto názory vyvrátíme a pak vyložíme pravdivý původ přírody.

Nepравdivé názory vyvráceny.

Hmota, ze které příroda sestává, není neučiněná, nemá jsoucnosti sama od sebe.

Neboť 1. bylo dokázáno, že příroda není sebouí, ens a se, ale odjinud pocházející, ens ab alio. Totéž řící dlužno o hmotě její. 2. Cokoliv jest neučiněné, trvá naprostou nutností; co však trvá naprostou nutností, nezávisí na žádné příčině ani při své jsoucnosti ani při svých dokonalostech, nepodléhající její působnosti. Avšak zkušenost učí, že hmota přírody podrobena jest příčinám nehmotným, jakými jest vzorná myšlenka a úmysl. Proto nemůže býti neučiněnou. 3. Hmota jest určena množstvím a velikostí; avšak množství a velikost nemůže nebýti konečnou. Proto není hmota nekonečnou. Není-li nekonečnou, má pro sebe příčinu, která ji jistými mezemi určila, jelikož určení těchto mezi nemůže vycházeti od hmoty samé, která sama sebou jest lhostejná k širším nebo užším mezím. 4. Hmota sama sebou jest lhostejná k pohybu nebo klidu. Proto musí býti k pohybu nebo klidu určena příčinou zevnější. Avšak pohyb nebo klid týká se jsoucnosti hmoty. Proto jsoucnost hmoty závisí na příčině zevnější. Nemůže tedy býti hmota neučiněnou.

Ze hmoty hrubé nemohla vzniknouti příroda údobná a uspořádaná nahodilým spojením atomů. Neboť jelikož nemůže býti nic v účinku, co by nebylo dříve nějak v příčině, údobnost jednotlivých těles (údoba, forma) a uspořádanost těles vespolečná musí býti dříve ve příčině buď fysicky, jako ve strojích, anebo ideálně, jako v umělci. Avšak údobnost a uspořádanost přírody není ani v atomech, ve prázdnu rozptýlených a ve směsu neupraveném se vyskytujících, ani v náhodě, jež jest prosta myšlenky a úmyslu.

V tomto důkaze jest údobnost a uspořádanost platným důvodem, jelikož jest obojí účinkem podstatným, ne případným, nahodilým, vyskytujícím se v přírodě vesměs a obecně, ustavičně a stále, v částech a celku. Takový účinek vyžaduje příčinu, která sama sebou míří k účinku přímo, působením myšlenky a úmyslu, která jest mimo hmotu, myšlenky a úmyslu neschopnou.

Aniž vznikla ze hmoty hrubé údobnost a uspořádanost těles pouhými silami a zákony hmotě příslušnými a nutně působícími, bez příčiny, která jest mimo přírodu a nad přírodou. Neboť odkud se dostalo přírodě sil a zákonů? Nemá-li jsoucnosti hmota sama od sebe, nemají jí ani síly a zákony ani od sebe samých, ani od hmoty. Nutnost pak, kterou v přírodě působí síly podle zákonů, není naprostá, nýbrž relativná, závislá na příčině, které samé o sobě uvažované přísluší nutnost naprostá, ale uvažované, pokud se má ku přírodě, svoboda naprostá. Příroda sama

sobě nutnost neuložila, ale byla jí uložena od této příčiny, jež dala vzniku hmotě, silám a zákonům, od Boha.

Uvažme zvláště theorii Laplaceovu, která bez Boha vytváří vesmír z ohromné kulovité spousty plynu, a dokažme její nepravdu filosofickou. 1. Nemožno si vysvětliti původ této prahmoty bez Boha, příčiny nadsvětové, nejvyšší, jelikož jsme se přesvědčili, že hmota sama od sebe nemá původu. 2. Do pohybu nepřišla hmota sama sebou, jelikož jest podstatně setrvačná, t. j. lhostejná k pohybu a klidu; proto musí býti hybatel, kterým není hmota sama. 3. Hmotari říkají, že hmota byla původně spojena v jednotnou spoustu, která přišla do rotace, pohybu otáčivého, jenž způsobil rozdělení spousty. Avšak působila-li ve hmotě jediná tíže, nemohla vzniknouti rotace aniž rozdělení spousty. Musila tedy působiti ještě jiná síla, která nebyla ve hmotě, jiná příčina, která jest nad hmotou a na hmotu působila. 4. Plyn, z něhož ona spousta sestávala, měl zajisté vlastnosti každého plynu. Avšak molekuly plynové sebe vespolek odpuzují, nepřekáží-li jim jiná síla, tak že samy nemohou se koncentrovati a utvořiti pevné jádro: ku koncentrování jest potřebí přitažlivosti, které molekuly plynové postrádají. Proto musí theorie Laplaceova se utéci k vyšší síle, k vyšší příčině, která jest nad hmotou, plynem. 5. Tělesy světovými vládne účelnost a uspořádanost, která bez příčiny myslící, úmysl mající a na hmotu působící se nevysvětlí.

Tedy filosoficky nelze Laplaceovi přisvědčiti. Avšak ani fysicky nepokládají jeho theorii přírodozpytci za jistotnou, ačkoliv ji všelijak mění.

Tedy bez Boha, bez jeho činnosti nelze mysliti původ přírody.

Pravdivý názor vyložen a dokázán.

Pantheismus tvrdí, že příroda vznikla vnitřnou činností Boží. Avšak přesvědčili jsme se, že pantheismus jest nepravdiv, jelikož jest Bůh od přírody věčně a podstatně rozdílný. Tedy vznikla zevnější činnost, jež má důvodem mocnost Boží, t. j. mohoucnost činnou, která působí na něco jiného a vnitřnou činnost myslí a vůle Boží provází. Metafysika o Bohu dokazuje, že jest v Bohu mocnost, že v Bohu jest mocnost s bytností věčně totožná, že jest nekonečná. Tuto svou mocnost projevil Bůh stvořením světa, jež pokládati sluší za původ přírody.

o stvoření světa.

Co znamená stvořiti?

Stvořiti znamená učiniti věc z ničeho, t. j. bez podmětu dřívějšího, jenž by byl příčinou látkovou; z věci, která má býti stvořena, nic se nepředpokládá, leč aby pojem její sám v sobě

nechoval odporu, aby věc byla logicky, objektivně možná. Tak určujeme stvoření přihlížejíce k východníku (terminus a quo). Přihlížíme-li k přístupníku (terminus ad quem), stvořením stává se věc podle své podstaty celé; přihlížíme-li ke způsobu, jakým se věc stává, znamená stvoření, vytvoření bytost, pokud jest bytostí.

Pojem stvoření vyžaduje:

1. Aby se lišil od plození, jinačení, množení, při kterých způsobech činnosti se předpokládá pro věc učiněnou něco jako příčina látková.

2. Aby věc, která má býti stvořena, dříve, než jest, nebyla, ne sice dřevností časovou, poněvadž před vznikem světa nebylo času, poněvadž svět vznikl ne tak v čase, jako spíše s časem, ale dřevností přirozenosti, poněvadž věc stvořená nejen působením příčiny vyšší dosáhla skutečné jsoucnosti, které dříve sama ze sebe nikterak neměla, ale také kdyby sama sobě byla zůstavena, opět by úplně své jsoucnosti skutečné pozbyla. Avšak vyloučena jest z pojmu stvoření pravá změna a pravá postupnost, poněvadž ve stvoření samém není podmětu pohybu a změny. Neboť o změně jenom tehdy lze mluvit, když věc táž jinak se nyní má, než se dříve měla, když něco přechází z jednoho stavu do druhého; podobně vyžaduje pohyb, t. j. uskutečňování něčeho mohoucného, pokud jest mohoucným, podmětu, jenž postupně různými kony přistupuje k poslednímu konu, posledníku.

Stvoření se uvažuje činně: v Bohu, a trpně: ve tvoru. Stvoření činné jest činnost, kterou Bůh věc z ničeho tvoří, činnost Boží, kterou jest jeho bytnost se vztahem ku tvoru, činnost s vůlí a mocností totožná, dokonalost Boha působícího, činnost údobně čili formálně vtomná, jež věci zevnější tvoří, tedy virtuálně čili působivě přechodná, činnost, jež působí, že tvorové prokazují činnost údobně přechodnou, činnost nedokonalou. Stvoření trpné není pravou trpností, poněvadž se neděje ani pohybem ani změnou, ale je vztah tvora ke Stvořiteli, prvoti své jsoucnosti.

Ve stvoření jest dvojí vztah: Stvořitele ke tvoru a tvoru ke Stvořiteli; první jest pouze virtuální, poněvadž Stvořitel věčně nezávisí na tvoru a poněvadž jeho činnost stvořitelská jest údobně vtomná; druhý jest věcný, poněvadž tvor věčně závisí na Stvořiteli.

Posledníkem činnosti stvořitelské jest bytost o sobě ostávající, buď že jest jednoduchá, buď že jest složená.

Svět od Boha stvořen.

Svět vznikl stvořen jsa od Boha. Neboť

1. svět jsa celý podmíněn jak svou údobou, tak i svou látkou, musil celý učiněn býti a obdržeti vše, i údobu i látku,

od bytosti naprosto nutné, Boha. V tom však záleží stvoření.

2. Jsoucnost světa, jenž není od sebe, jest celá účastněná; svět ji obdržeti musil od bytosti, které bytně přísluší jsoucnost o sobě ostávající, od bytosti, která je touto jsoucností samou, od Boha. V tom však záleží stvoření.

3. Kdyby činnosti první příčiny, která věcem uděluje jsoucnost, předcházela nějaká látka čili podmět, z něhož by příčina věci udělala, musila by taková látka neučiněná býti bytostí, které bytně přísluší jsoucnost. Avšak tu by měla tato látka dvě vlastnosti mezi sebou odporné; neboť by byla pro věci tohoto světa příčinou látkovou, byla by tedy pro ně v mohoucnosti, a spolu by byla bytostí, která má skrze svou bytnost jsoucnost, tedy čirým konem.

Činnost stvořitelská nechová v sobě odporu. Neboť sama sobě by odporovala, kdyby totéž o témže podmětu v téže příčině se tvrdilo a zapíralo. Avšak to se neděje od toho, jenž praví, že svět byl od Boha stvořen bez podmětu dřívějšího, z něhož by svět byl učiněn. Neboť o Bohu, příčině první, nejvyšší, svrchované, obecné, se tvrdí mocnost, která nesmírně převyšuje všelikou působnost příčin stvořených a omezených, něco dříve bytujícího měnících; svou mocností svrchovanou jest Bůh příčina obecná, jež působí celou jsoucnost, všecko, co ve věci jest. Zásada: »Ex nihilo nihil fit« platí o příčinách stvořených, druhotných, ale ne o Bohu, příčině první; ovšem musí býti vyložena tak, jak se stalo, když jsme podávali výměr stvoření.

Stvoření jest činnost Bohu vlastní, jemu rozdruženě přináležející. Neboť činnost nějaké příčině vlastní, jí rozdruženě přináležející, jest přiměřena její jsoucnosti. Avšak jsoucnost první příčiny všeho, Boha, si přivlastňuje svrchovanou nezávislost na kterékoli věci mimo Boha bytující. Tedy také činnost Boží jest nezávislá. Avšak nezávislou by nebyla, kdyby při vzniku světa by potřebovala látky. Tedy činnost Bohu vlastní a rozdruženě přináležející jest stvořitelská.

Činnost stvořitelská jest Bohu tak vlastní, že

1. udělena býti nemůže tvorům. Neboť pravé stvoření vyžaduje mocnosti nekonečné. Avšak mocnost nekonečná nemůže býti udělena tvorů, poněvadž mocnost přiměřena býti musí bytnosti a poněvadž tvor, bytost konečná, bytnosti nekonečné naprosto jest neschopen.

2. Tvoru nemůže býti při stvoření uděleno účastenství, aby byl příčinou nástrojnou. Neboť činnost stvořitelská vychází z mocnosti nekonečné, aniž se děje pohybem; avšak všeliká činnost bytosti stvořené, byť i byla příčinou nástrojnou, vychází z mocnosti konečné a děje se pohybem.

Kdy byl svět stvořen?

Svět nemusil býti od věčnosti stvořen. Neboť

1. kdyby původ jeho musil býti věčným, nutnost musila by se zakládati buď ve příčině vnitřní, přirozenosti světa, buď ve příčině zevnější a té buď účinnivé anebo účelné. Avšak nutnost věčného stvoření nezakládá se v přirozenosti světa. Neboť svět jsa podmíněný nemá jsoucnosti od sebe, ale má ji udělenou od svého původce, na jehož jsoucnosti má účastenství. Je tedy jsoucnost světa konečná. Avšak podle přirozenosti věci nevyžaduje nutně jsoucnost světa konečná trvání nekonečné. Tedy nevyplývá nutnost věčného trvání světa z jeho přirozenosti. Aniž vyplývá z účinnivé jeho příčiny, kterou jest Bůh. Neboť činnost Boží ke tvorům se odnášející není nutná, poněvadž vychází ze svobodné vůle; proto jako bylo vůli Boží zůstaveno svět stvořiti a nestvořiti, tak i stvořiti jej od věčnosti a v čase. Aniž vyplývá z příčiny účelné. Neboť Bůh sám sobě dostačí, jest sám sobě posledním cílem; není mu tedy nutně potřebí světa; věčná tedy jsoucnost Boží nezávisí na věčném stvoření světa.

2. Poněvadž Bůh nepůsobí žádnou činností údobně přechodnou, chltí jest v Bohu působiti a proto věci jsou, pokud Bůh chce, aby byly. Avšak Bůh nemusí chtíti, aby věci byly od věčnosti, poněvadž nemusí ani chtíti, aby vůbec byly. Tedy nemusí býti svět od věčnosti stvořen.

Můž e-li býti stvoření věčné?

Míníme zde věčnost nenutnou či naprostou, poněvadž tato přináleží jedinému Bohu, ale podmíněnou, vztahnou, která vyžaduje, aby Bůh byl dříve než svět dřevností přirozenosti, ne však dřevností trvání.

Že věčné stvoření nechová v sobě odporu, domnívají se sv. Augustin, Boëthius, sv. Tomáš Akv., Durandus a s. Porciano, Caietanus, Vasquesius, Suaresius, Ferrariensis, za naší doby Liberatore, Gonzalez. Zigliara, Michael de Maria. Že chová v sobě odpor, domnívají se bl. Albert Vel., sv. Bonaventura, Jindřich z Gentu, Vilém z Paříže, Toletus, Petavius, Valentia, Tanner, Gerdil, za naší doby Hontheim a jiní.

Následující sv. Tomáše Akv. netážeme se, zdali tento svět, který ze zkušenosti známe, mohl by býti od věčnosti stvořen. Neboť tento svět jest v čase, a čas jest různý od věčnosti; v něm se vyskytuje množství proměn, a množství nemůže býti skutečně nekonečné, kteroužto nekonečnost skutečnou vyžaduje věčnost. Tážeme se pouze, zdali nějaký tvor může býti od věčnosti stvořen. Na tuto otázku odpovídáme:

1. Ku pravdě se podobá, že věčné stvoření chová v sobě odpor. Neboť nelze si mysliti, že tvor vždycky byl a spolu někdy nebyl. Avšak tento protikiad chová v sobě věčné stvo-

ření; neboť tvor by vždycky bytoval, poněvadž stvoření se pokládá věčným a nebytoval by vždycky, poněvadž stvořením přešel z nebytování k jsoucnosti, tak že jelikož nebytování předešlo jsoucnosti, v tomto nebytování by ho nebylo. Avšak tento důkaz není jistotný, ale pouze ku pravdě podobný, poněvadž při věčném stvoření může nebytování jsoucnosti předcházeti dřevností přirozenosti, ne také dřevností času.

2. Ku pravdě se podobá, že věčné stvoření nechová v sobě odporu. Neboť odpor pocházeti může buď od stvoření činného anebo trpného. Avšak od činného nepochází, poněvadž jest od věčnosti v Bohu a jest činností ne postupnou, ale okamžitou, aniž od trpného, poněvadž při pojmu jsoucnosti tvora odmyslíme od určitého trvání. Avšak tento důkaz není jistotný, ale pouze ku pravdě podobný, poněvadž není jisto, zdali odmyšlejíce při pojmu jsoucnosti tvora od určitého trvání souditi můžeme na věčné trvání.

Je-li stvoření světa skutečně věčné?

Nikoli; stalo se v čase, anebo spíše s časem, poněvadž není času bez proměn, kterým tvorové tohoto světa jsou podrobeni.

Stvoření časné zamítají neznabohové, buď že lnou ke hmotatství, buď že ke všebožectví. Filosofie křesťanská stvoření časné tvrdí, užívajíc důkazů ne apriorických, poněvadž možnost věčného stvoření nelze s jistotou zamítnouti, ale aposteriorických, které dostačí, abychom s jistotou se přesvědčili o stvoření časném.

Ze zkušenosti víme, že všechny věci tohoto světa podrobeny jsou proměnám; proměny však se dějí v čase; čas však sestává z dob; doby počítáme; počet nemůže býti skutečně nekonečný. Tedy trvání tohoto světa není skutečně nekonečné, není věčné; tedy stvoření jeho není od věčnosti; tedy stvořen byl v čase anebo spíše s časem. Tedy stvoření jeho jest časné.

Dále zkoumejme jednotlivé třídy tvorů, kteří na zemi jsou, pokolení lidské, zvířenu, rostlinstvo, nerosty.

Geologie dokazuje, že posledním tvorem na zemi jest člověk, že zvířata se objevila po rostlinách, že jsou vrstvy zemské, kde není rostlin, pod vrstvami, kde jsou, že kdysi panovalo na zemi takové teplo, že na ní nemohlo býti nic živého, že sloučeniny, ze kterých země sestává, předpokládají dobu, kdy prvky se spojily lučebně, že tedy předcházela doba prvků. Dále ovšem nepokračuje přírodní věda, poněvadž ji opouští zkušenost. Avšak filosofie křesťanská dokazuje, že prahmota nemůže býti věčnou, bez počátku. Ze země můžeme obdobou souditi na ostatní tělesa nebeská.

O pokolení lidském zvláště dokazuje věda historická, že vzdělanost a úprava společenská, bez které obojí pokolení lidské býti nemůže, jelikož stav surovosti, zvířeckosti není ani možný,

má-li člověk býti člověkem a nemá-li původ svůj od zvířete, kdysi začaly, že tedy člověk není od věčnosti, nýbrž v čase se objevil. Je-li člověk tvorem časným, musí časnými býti také ostatní tvorové, jichžto jest pánem a nad které dokonalostí vyniká; tito tvorové ostatní kdyby byli věčnými, byli by nad člověka dokonalejšími svou věčností.

Také tradice národů, na př. Egyptanů, Feničanů, Chaldejských, Řeků, zvláště židovská, zaznamenaná od Mojžíše, jehož zde pokládáme toliko za dějepisce a to víry hodného, svědectví dávají, jak dokazuje apologie křesťanská o časném stvoření tohoto světa.

Posléze slyšme důkaz ku pravdě podobný, z účelné příčiny vedený: Bůh stvořil svět hlavně k vůli sobě, aby ukázal, že on jest svrchovaným pánem mocným, dobrotivým a svobodným. K dosažení toho cíle je stvoření světa časné příhodnější než věčné.

Bůh stvořil svět, jsa moudrý, podle vzoru a účelně, jsa dokonalý, dokonale.

Článek 3.

O vzoru světa stvořeného.

Svět jsa dílem uměleckým jest utvořen podle vzoru nějakého: neboť obdobně se má svět k dílu, jež člověk uměním vyhotovil. Vzor čili idea jest údoba, která dílu uděluje určitý tvar; jest údoba zevnější, kterou dílo napodobuje přímo, ne náhodou, samo sebou, ne případně; jest údoba, kterou má umělec v mysli své a o které ví, která stanoví, jak by se dílo vyhotovilo, kterou se řídí umělec, an dílo vyhotovuje; jest údoba, kterou umělec úmyslně dílu vtiskuje. Idea jest dvojí: vzdálená, t. j. která skutečnému myšlení předchází, ku které umělec myslí svou pohlížeje dílo koná, jež by údobu tu napodobilo; a nejbližší, t. j. myšlenka o ideji vzdálené, kterou umělec jest řízen vytvářeje dílo.

Bůh jest první příčina vzorná světa stvořeného. Poněvadž Bůh věci tvoří moudře a svobodně, musí býti v mysli Boží idea čili vzor, kterému svět stvořený se má podobati; tato však idea, ku které Bůh pohlížeje svět stvořil, jest vzorná příčina světa, poněvadž přihlížeti musí k ideji, kdo chce dílo vytvořiti, a sice jest první příčinou, poněvadž musí příčina účinnivá dříve k ideji přihlížeti, než se prokáže účinnivou. Touto příčinou vzornou jest Bůh sám. Neboť vzor poskytuje umělci údobu, kterou na své dílo působí. Avšak údobu tuto nemůže Bůh odjinud míti, než od sebe, poněvadž první příčina účinnivá, kterou jest Bůh, jest naprostá, nezávislá. Tedy nelze klásti ideje o světě stvo-

řeném mimo Boha; Bůh sám jest první příčina vzorná světa stvořeného.

Bůh jest vzorem světa vzdáleným svou bytností. Neboť Bůh nepohlíží k žádnému předmětu, aby podle něho poznával anebo jednal, leč k své bytnosti, poněvadž nic nepoznává leč ve své bytnosti. Avšak poněvadž věci stvořené nedokonale napodobují Boha, jest bytnost Boží vzorem věcí, ne pokud jest sama o sobě, ale pokud může býti napodobena.

Bůh jest vzorem světa nejbližším svou moudrostí. Neboť vzor nejbližší jest myšlenka o vzoru vzdáleném v mysli umělcově. Avšak Bůh jest skrze svou moudrost věčně totožný s myšlenkou o všem. Je tedy skrze svou moudrost také nejbližším vzorem všeho.

Článek 4.

O cíli světa stvořeného.

Nelze nikterak pochybovati, že Bůh, když stvořil svět, měl na zřeteli nějaký cíl. Neboť na moudrého připadá činným býti ne náhodou a maně, nýbrž úmyslně a rozumně; úmysl však a rozum dává na jevo ten, kdo jednáje k něčemu přihlíží a cíl určitý svému dílu stanoví. Avšak Bůh jest moudrý a moudře jedná. Tedy měl na zřeteli nějaký cíl.

V čem záleží tento cíl? Jím byl a jest Bůh sám. Neboť

1. světem stvořeným chce a musí Bůh nějakého cíle dosíci, t. j. nějakého dobra, které jest mimo svět. Není však mimo svět jiné dobro, leč Bůh sám. Tedy Bůh sebe sama vytkl světu stvořenému za cíl.

2. Při vytváření nějaké věci jest cíl prvním hybatelem; avšak prvním hybatelem Božím nemohlo býti, co jest od Boha různě, poněvadž jest Bůh prvotí všech věcí naprosto první.

3. Cíl jest dobro, jež vůli vábí. Avšak kromě Boha není dobra, jež by vůli Boží vábilo, poněvadž Bůh jest naprostá náplň všeho dobrého a poněvadž co jest v něm naprosto dokonalé a nekonečné, jest mimo něj vztažně dokonalé a konečné.

4. Bůh ani nemohl svět hlavně k vůli němu stvořiti, tak aby byl sám sobě nejvyšším cílem. Neboť pouze ona bytost, která jest sama od sebe, může býti sobě posledním cílem.

Avšak působitel k vůli sobě působí, buď aby svou dobrotu rozmnožil, buď aby ji s jinými sdílel. Avšak Bůh nemohl prvním způsobem sebe učiniti cílem světa stvořeného; neboť jsa naprosto dokonalý a naprosto blažený sám sebou, nemůže sám v sobě nějakým přídavkem se státi dokonalejším, blaženějším. Proto

aby sebe jaksi rozptýlil a jiné bytosti učinil účastnými své dokonalosti a blaženosti, jak toho schopni jsou tvorové koneční, ovšem tak, aby sám ze své dokonalosti a blaženosti nepozbyl ničeho, pojal úmysl svět stvořiti.

Tento cíl míní filosofie křesťanská, když praví, že cílem světa stvořeného jest sláva Boží. Ovšem nemíní se zde sláva Boží vnitřní, která záleží ve známosti Boží o sobě a v lásce jeho k sobě a která jest věčná, nutná a na tvorech naprosto nezávislá, nýbrž zevnější, která vyplývá z projevení dokonalosti Božích a ze štědrosti, kterou Bůh tvory své obohacuje. Tuto svou slávu zevnější měl Bůh na zřeteli, když stvořil svět. K tomuto cíli mají tvorové spěti, svědectví dávající svými dokonalostmi o dokonalostech Božích, podrobující se panství Božímu, povzbuzující se, aby Bůh byl chválen a veleben. Tohoto cíle dospěti ovšem mohou dokonale tvorové rozumní; tvorové rozumu nemající slouží jim za prostředek k dosažení toho cíle, jsou jim užiteční. A sluší se zajisté, aby tvorové vztažně méně dokonalí užitek přinášeli tvorům vztažně dokonalejším.

Hlavní cíl světa stvořeného, ve slávě Boží záležející, prováděn jest cílem přidružným, jenž jednak se má k cíli hlavnímu jako nutný prostředek k cíli, jednak nevyhnutelně z cíle hlavního vyplývá, a jenž záleží v dokonalosti a blaženosti. Tvor an sebe zdokonaluje, dospívá k cíli svému poslednímu, Bohu; dospívaje k Bohu požívá největší blaženosti. Tohoto cíle přidružného dosáti může dokonale tvor rozumný; tvor rozumu nemající mu slouží za prostředek.

Článek 5.

O dokonalosti světa stvořeného.

Znajíce příčinu světa účinnou, první příčinu, Boha stvořitele, dále příčinu vzornou a účelnou, posléze pojem Boha, bytosti nekonečné, a tvora, bytosti konečné, pochopiti můžeme dokonalost světa, o které jest onen názor pravdivý, který střední cestou se ubírá mezi optimismem Leibnitzovým a pessimismem Schopenhauerovým a Hartmannovým.

Leibnitz svůj názor optimistický takto vyjádřil:

Není-li svět skutečný všech možných nejlepší, Bůh nejlepší svět buď stvořiti neuměl anebo nechtěl anebo nemohl; avšak ani jedno ani druhé ani třetí nelze mysliti, ježto se přiči Boží vševědouce, dobrotivosti a všemohoucnosti. Tedy skutečný svět ze všech možných jest nejlepší.

Leibnitz takto soudě

1. sám sobě odporuje, poněvadž připouští, že kromě světa nejlepšího jest světů možných nekonečné množství. Neboť co

jest možno, státi se může skutečným. Nemůže-li se státi věc možná skutečnou, nikterak jí nepřisluší plný pojem možnosti, který znamená, že věc sama o sobě nechová vlastnosti mezi sebou odporné — možnost vniternou — a že jest příčina, která by tu věc učinila skutečnou — možnost zevnější. —

Avšak Leibnitz praví, že kromě nejlepšího světa žádný jiný svět možný nemůže se státi skutečným. Tedy všechny ostatní světy možné jsou vlastně nemožny, vlastně možným jest jediný svět, svět nejlepší. Ale ani možnost vniterná nepřisluší všem ostatním světům možným, o kterých Leibnitz mluví, poněvadž o nich soudí, že jejich uskutečnění odporuje dokonalostem Božím; musí tedy v oněch světech býti, co by odpor tento působilo t. j. musí samy o sobě býti nemožny.

2. Z podmínky hořejší návěsti úsudku Leibnitzova nenásleduje položka. Neboť je-li toliko jeden svět možný, veta jest po všemohoucnosti Boží, která v tom záleží, že Bůh učiniti může, co vniterně možno jest a že jeho činnost tvořivá nemůže se vyčerpati.

3. Odporuje optimismus Leibnitzův svobodné vůli Boží, poněvadž Bůh ačkoli myslí nekonečné množství světů možných, přece voliti mohl podle Leibnitze toliko mezi stvořením a nestvořením, nikoli však též mezi světy rozličnými: tu by svoboda Boží, která musí býti nejdokonalejší, byla nedokonalejší než svoboda, kterou člověk, tvor Boží, voliti může netoliko mezi činěním a nečiněním, nýbrž i mezi několika předměty, cili svého jednání, což náleží zajisté k dokonalosti vůle svobodné.

4. Kterak rozuměti můžeme světu nejlepšímu? Jak Leibnitz tvrdí po pravdě, možnost světů rozličných v tom záleží, že způsobem rozličným věci stvořené napodobovati mohou bytnost Boží; avšak poněvadž bytnost Boží o sobě jest nekonečně dokonalá, může býti ve věcech stvořených napodobena způsoby nekonečně četnými. Tedy nelze mysliti svět, který by tak byl dokonalý, že by nebylo lze mysliti dokonalejšího; svět tak dokonalý, že by nebylo lze mysliti dokonalejšího, rovnal by se Bohu samému, byl by Bohem samým; kteréžto mínění jest pantheistické.

Kdo názoru pessimistickému jest oddán, nazývá svět naprosto špatným a zlým; bylo by prý lépe, kdyby ani světa nebylo; život prý nic není leč trápení a bída; zlu nelze uniknouti; toliko preludem neblahým, kterým zlo ještě se zvětšuje, pokládá prý se svět dobrým. Schopenhauer, původce tohoto pessimismu, domnívá se, že všechny bytosti tohoto světa jsou objektivace, t. j. zpředmětnění jednotné vůle světové, kterým jest vštěpena vůle a snaha po životě, bídu a trápení působící; neboť prý snaha vzniká z nedostatku a z nespokojenosti, je tedy trápením, pokud není ukojena, ukojení pak jest počátkem nové snahy, tedy opětným trápením; jest prý tedy svět pravým peklem. Příčinou tohoto pekla jest prý ona vůle světová, pra-

vůle, která věčně se snažíc, věčně bolem je trápena, proto ve světě se objektivuje, aby našla útěchy, ale nejen útěchy nenalezá, nýbrž také světu připravuje bídu nevyhnutelnou. V pessimismu dále pokročil Hartmann — Philosophie des Unbewussten — jehož nevědomá pravůle jeví se sama o sobě vůlí prázdnou, věčně trapným bažením po obsahu, naprostou bídou, trápením bez radostí, bez odpočinku. Aby této bídě pravůle unikla, obírá se představami sobě vetkvělými a posud neuvědomělými a čini je ve skutečnosti, ve světě, objektivnými. Tak vzniká svět; nejvyšším stupněm vývoje jest vědomí. Avšak na stupni vědomí nejen nenabývá pravůle blaženosti, ba spíše stává se ještě nešťastnější. Ve světě převyšuje bolest rozkoš; bolest ustavičně provází všechny bytosti, ji nelze uniknouti.

Děsný názor pessimistický má svým zřídlem neznabožství, jež nejprve člověka čini nešťastným; brzy však promítá neznabož svůj stav neblahý ze sebe na venek, představuje si svět naplní všeho zla a nazývá příčinou toho zla něco, co jest mimo něj a svět. Tedy svým pramenem samým jest pessimismus vyvrácen. Než uvažujme obsah jeho. Rozumu odporuje, že věčná pravůle o sobě jest nešťastná, že zoufajíc vyšla ze sebe, aby se ve světě objektivovala, předmětnou stala a aby úlevy dosáhla, že takto svět vznikl. Rozumu odporuje, že zlo jest prvotní a jediné, že pravůle, jsouc nevědomá, znamenala v sobě bídu, že jsouc nevědomá se zhrozila a si zoufala, že jsouc nevědomá si umínila sebe objektivovati ve světě, aby našla úlevy, že pravůle ve světě cíle nedošla, ba ještě svou bídu zvětšila. Rozumu odporuje, že ve světě vládne toliko zlo, kdyžž zlo předpokládá dobro samo sebou nebytující, že všeliké snažení věcí světových a všeliká jejich činnost vzniká z bolesti a nespokojenosti, že všeliké ukojení snahy působí novou bolest a nové trápení, že věci světové nesnaží se zbaviti své jsoucnosti naprosto bídne ale spíše sebe zachovávají. Schopenhauer ukládá sice člověku, snahu po životě v sobě dusiti, aby se zbavil bídy svého života. Ale člověk tak daleko nedorazí, nečiní-li svému trápení konec samovraždou; neboť jelikož tělo jest objektivací vůle, musí vůle, pokud žije tělo, stále se snažiti, tedy stále se trápiti; života záhrobního není podle Schopenhauera, proto není člověku možno sebe zla zbaviti. V této nedůslednosti Hartmann Schopenhauera nenásleduje, nýbrž pokládá sebe zla zbaviti za nejhausnější sobectví, ukládá člověku oddati se životu, aby vývoj světový byl podporován, a tak trápení sobě přes míru zvyšovati; vývoj světa končí podle Hartmanna tím, že pravůle nedocházející cíle, jehož chtěla objektivováním sebe ve světě dosíci, sama do sebe se vrátí, do své naprosté potenciality čili mohoucnosti, a že tím svět úplně bude zničen, v naprosté nic se promění.

Konečně jest pessimismus ve svých důsledcích hrotem morálky.

Jako jsme tedy zavrhlí optimistický názor o dokonalosti

světa, tak zavrhneme i pessimistický. Střední cestou krácejíce řekneme, že je svět vztažně dokonalý, vztažně nejlepší, že zlo fysické jest prostředkem k dosažení dobra, že zlo mravní, od Boha jsouc toliko dopuštěno, musí sloužiti k dobrému řízení Božím.

Hlavní známkou dokonalosti jest pořádek; budiž tedy o něm promluveno.

Článek 6.

O pořádku světa stvořeného.

Pořádek vyžaduje, aby věc sestávala z částí, jež samy o sobě jsou řádně upraveny a tvoří souladný celek, a aby v patřičném byla poměru ku věcem jiným. Tomuto požadavku vyhovuje svět stvořený. Neboť jednotlivá tělesa, neoplývající zbytečností a netrpíce nedostatkem, mají vše, co náleží k jejich bytnosti, a to řádně upraveno; jsou taková, aby jsoucnost, kterou obdržela, také podržela; chovají v sobě momenty krásy. Než nejsou toliko k vůli sobě, nýbrž jsou spojena v jeden celek, jenž jest ontologicky pravdiv, fysicky dobrý a aestheticky krásný. O tom svědectví dávají věhlasní přírodopytci. Tento pořádek nepřisluší přírodě zevně, nýbrž vnitřně, a zakládá se v její jednotě a mnohonásobnosti; není plodem ani Leibnitzovy harmonie předurčené ani Geulincxova occasionalismu, nýbrž rozmanitého příčinného svazku těles přírodních.

Příroda svými vlastnostmi hlásá, jako každé dílo svědectví dává o svém původci, každý účinek o své příčině, že jejím původcem jest Bůh osobní. Než netoliko jsoucnost Boží vysvítá z přírody, ale také jeho bytnost, jeho vlastnosti, avšak po jistou míru, jak blíže vykládá metafysika o Bohu, filosofická, přirozená theologie. Z bytnosti Boží, přirozeně, ze světa poznané, vychází na jevo, že cílem, ku kterému příroda spěje, posledním jest Bůh, zevnější sláva Boží, jak jsme slyšeli při stati o cíli světa stvořeného. Tento cíl poslední předpokládá dva cíle prostřední, přídružné, jak v téže stati bylo vyloženo, „vztahující se ke tvorům neosobným a osobným. Záleží tedy druhá stránka pořádku v tom, že jest svět stvořený od Boha a pro Boha, a že svět sám o tomto poměru svědectví dává.

Než tvorové neosobní, ku přírodě náležející nemají rozumu, aby svůj poměr k Bohu mohli poznati a o něm svědčiti. Tento poměr vyzírá z přírody, jest poznatelný tomu tvorů, který má rozum. Tuto poznatelnost činí člověk skutečným poznáním, jsa rozumem svým k tomu schopen, aby z přírody poznal jejího stvořitele a ideje, podle kterých Bůh svět stvořil, a maje rozum, kterým se Bohu podobá. Svým tělem a duševními mohutnostmi vegetativními, na hmotě závislými, souvisí s přírodou; ale jelikož

má duši povahy duchové, činnost nadsmyslnou prokazující rozumem a svobodnou vůlí, na hmotě nezávislými mohutnostmi, jest nad přírodu povznesen a může se povznést poznáním a milováním k Bohu, pouhému duchu, bytosti nejvyšší, původci a cíli jak svému, tak i přírody. Není tedy člověk toliko pánem přírody po jistou míru, užívajícím přírody ku svým účelům, pánem nejvyššímu pánu, Bohu, podřízeným a jemu zodpovědným, ale také prostředníkem mezi přírodou a Bohem, ji k němu, poslednímu cíli poznanému, skrze svobodnou vůli přivádějícím, jakýmsi knězem, netoliko sebe, ale také přírodu Bohu obětujícím. A v tom záleží třetí stránka pořádku světa stvořeného.

Jak patrně, tyto tři stránky pořádku úzce spolu souvisejí a tvoří jeden celek souladný.

Než není příroda od Boha toliko stvořena, ale také zachovávána.

Článek 7.

O zachování světa stvořeného.

Bůh stvořil svět ne proto, aby ihned zmizel, poněvadž by takové jednání bylo pošetilé, nýbrž aby dále podle své přirozenosti trval a aby tuto svou přirozenost dával na jevo činností. Dalším trváním a činností připodobňuje se svět Bohu, jenž jest dobrý a svou dobrotu sdílí se tvory. Na dalším trvání, k němuž jest svět stvořením uschopněn, má Bůh účastenství, an jej zachovává, na činnosti, tvorům světovým, přírodním vlastní, an spolupůsobí.

Že svět, aby dále trval, jest od Boha zachováván, nelze pochybovati. Neboť jaký počátek, takové i další trvání; proto závisí-li počátek světa na Bohu, závisí také další jeho trvání. Avšak záleží na tom, jak Bůh svět zachovává. Kdo zachovává věc po případě a nepřímo, ten ji neničí a vzdaluje od ní vše, co by ji mohlo ničiti; kdo však jí zachovává podstatně a přímo, ten působí na věc, aby dále působila, a věc, tento účín přijímajíc, dále trvá ve své jsoucnosti tak, že kdyby toho účínu nebylo, věc by nemohla trvati. Při onom zachování, jež se také zove záporným, ke zničení věci jest potřebí zvláštního činu; při tomto, jež se nazývá také kladným, není potřebí. Tvrdíce o Bohu zachování světa kladné nazýváme je svobodným činem vůle Boží, kterým Bůh působí, aby svět, jedenkrát stvořený, dále trval ve své jsoucnosti, a dokazujeme tuto větu:

Další trvání jsoucnosti světa stvořeného závisí na kladném zachovávání Božím tak, že kdyby přestal tento čin vůle Boží svobodný, na něj přímo působící, ihned by se obrátil v niveč.

Neboť

1. kdyby další trvání světa nezáviselo na kladném činu svo-

bodné vůle Boží, dělo by se mimo vůli Boží. Avšak nic nemůže se díti mimo vůli Boží, tak jako nic nemůže nebyti předmětem poznání Božího.

2. Všichni tvorové jsou bytosti podstatně podmíněné netoliko při svém počátku, ale také při svém dalším trvání. Avšak podmíněnost znamená lhostejnost a mohoucnost k bytování a nebytování. Tedy má-li tvor podmíněný dále trvati, musí býti k dalšímu bytování určován od bytosti nepodmíněné, Boha.

3. Kdyby tvorové dále trvali, nezávisíce na svobodném činu vůle Boží, nemohl by je Bůh v niveč obrátiti. Avšak Bůh je může v niveč obrátiti, poněvadž je svobodně z ničeho stvořil. Proto jejich další trvání závisí na svobodném činu vůle Boží. Ovšem kdo zastává záporné zachování, přivlastňuje Bohu moc v niveč obrátiti svět, čině tuto moc závislou na kladném činu vůle Boží. Avšak zničení světa jsouc dějem záporným nemůže záviseti na kladném činu vůle Boží, k něčemu kladnému podle své přirozenosti směřujícím, ale na činu záporném, kterým přestává vůle Boží chtíti. Proto musí tomuto činu zápornému předcházeti čin kladný, kterým Bůh chce, aby tvorové trvali.

4. Jako dílo umělce člověka předpokládá dílo přírody, tak opět dílo přírody předpokládá dílo Boha stvořitele; neboť působitelé úmělečtí udílejí údoby tělesům od přírody pocházejícím a působitelé přírodní udílejí údoby opět hmotě, která od Boha stvořitele pochází. Avšak díla umělecká jsou zachovávána od působitelů přírodních. Tedy soudíme-li podle obdoby, jsou díla přírodní zachovávána působením Božím.

5. Každý účinek závisí na své příčině, pokud jest příčinou jeho, a proto přestane-li její příslušný účín, ustane také účinek. Avšak Bůh jest příčinou první, která nejen způsobila, že tvorové vznikli, ale také jim udělila veškerou podstatu z ničeho je stvořivši. Tedy kdyby ustal tento účín příčiny první, ustal by také její účinek t. j. tvorové by zbaveni byli veškeré své jsoucnosti. Proto mají-li dále trvati ve své jsoucnosti, musí příslušný účín příčiny první na ně působiti t. j. musí býti od Boha kladně tak zachováni činem jeho vůle, jako kladně stvoření byli činem téže vůle jeho.

Zachovávání světa lze nazvati opětovaným tvořením, ne proto, že by tvorové v každém okamžiku v niveč se obraceli a opět z ničeho vznikali, ale proto, že jako počátek, tak i další trvání jejich celé jsoucnosti na příčinné činnosti Boží závisí.

Činnost zachovavací, pokud ji uvažujeme v Bohu, jest právě tak věčně totožna s bytností Boží, jako činnost stvořitelská, v Bohu uvažovaná; proto není v Bohu ona činnost od této věčně rozdílna. Než pokud obě se jeví na venek a působivě přecházejí k posledníku, světu, nejen se rozeznávají od bytnosti, ale také mezi sebou; neboť činnost stvořitelská se vztahuje ke světu, jenž má vzniknouti, zachovavací k světu, jenž má dále trvati.

Bůh může věci, které stvořil, opět zničit, pokud moudrost anebo spravedlnost dovoluje. Neboť jako stvoření, tak i další zachování závisí na svobodě Boží. Než moudrost a spravedlnost Boží nedovolují, aby zničen byl tvor rozumný, jenž dobrými skutky stal se hodným věčné blaženosti anebo zlými věčného trestu, a jenž se těší z nesmrtelnosti. Až množství tvorů rozumných ustanovené bude dovršeno a tito svého cíle posledního dojdou buď kladně nebo záporně, není nemožno, že Bůh přírodu, která tvorům rozumným za prostředek sloužiti má k dosažení cíle posledního, zničí. Před dosažením Bůh ničeho neníčí. A že ani po dosažení přírodu neobráti v niveč, obecné a na důvodu rozumném založené jest mínění filosofů křesťanských, kteří činíce rozdíl mezi mocí Boží naprostou a vztažnou tvrdí, že může sice podle oné zničit, této však že méně sluší tvor nějaký zničit, poněvadž zničení méně slouží k slávě Boží, poněvadž věci nehlásají slávy Boží tím, že nejsou, ale tím, že jsou.

O spolupůsobení a řízení Božím bude promluveno při činnosti přírody.

ODDĚLENÍ DRUHÉ.

O bytnosti přírody.

Jak zkušenost učí, sestává příroda z těles dvojích: neústrojných a ústrojných. Neústrojná jsou nerosty, ústrojná byliny a zvířata. Všechna tělesa ve mnohých příčinách mezi sebou se shodují, v jiných opět mezi sebou se různí. Sluší tedy nejprve uvažovati obecně o tělesech a zvláště o nerostech, s nimiž ústrojenci mnohé věci sdílejí, pak o ústrojencích, pokud od nerostů se liší.

Obecná úvaha o tělesech a zvláštní o nerostech.

Předmětem úvahy prvním jest bytnost těles, druhým jejich činnost, ve které se jeví bytnost a která jest podmíněna vlastnostmi a silami, jakož i zákony, jež obojí vyplývají z bytnosti.

Článek 1.

O bytnosti těles všech, zvláště nerostů.

Na otázku, v čem záleží bytnost tělesa neústrojného, různě odpovídají tři názory: atomický, dynamický, hylomorfický. Hylomorfický jest pravdiv.

Hlava 1.

O atomismu.

Atomismus, nauka o atomech, nedělencích, nedrobech, jest dvojí: filosofický a chemický. Atomismus filosofický pokládá atomy za prvotě tělesa soustavné, bytné, ve kterých spočívá bytnost tělesa; atomismus chemický pokládá atomy za prostředek ku výkladu zjevů chemických. Zabývati se budeme atomismem filosofickým; než nesmíme mlčením minouti atomismus chemický a jeho poměr ku filosofickému.

Atomismus filosofický jest opět dvojí: čirý čili mechanismus a dynamický. Atomismus čirý učí atomické hmotě homogenní, stejnorodé a místnímu pohybu sdílenému; dynamický klade místo pohybu energie mechanické. O obou bude jednáno, o onom zvláště, o tomto při dynamismu.

O atomismu čirém čili mechanismu.

A) V čem záleží atomismus čirý?

Pojem atomismu čirého vysvitne výkladem historickým.

Minouce mlčením atomismus filosofie indické, obíratí se budeme atomismem filosofie řecké, jenž mocně působil na atomismus novověký.

Stoupence mechanismu shledáváme mezi filosofy jonskými. Thales odvozoval všechny věci z jedné prvotní hmoty, vody, Anaximander ze země, hmoty stejnorodé, v nekonečném prostoru rozšířeně, Anaximenes ze vzduchu, Heraklit z ohně. Oheň, jak tvrdí Heraklit, jest ustavičně měněn a stává se vším, co jest; změna, která se děje dvojím proudem, na horu a dolů, vládne přírodou ve věčném toku její dějů. Kromě tedy Heraklita nezabývali se filosofové jonští otázkou, kterak všechny věci vznikly z principu hmotného.

Voda, země, vzduch a oheň byly po sobě považovány za prvotě všeho, co jest, ale také po sobě opouštěny po delší nebo kratší době. Empedoklem nabyly opět své platnosti, jelikož se staly všechny pospolu prvotěmi světa. Empedokles chtěje vniknouti do tajemstev přírody vypisuje, jakým mechanismem děje se vznik a zánik věcí. Neumírá prý v pravdě nic, nerodí se nic. Co zoveme vznikem podstaty, jest čiré spojení částíček čtyř živlů, jež zachovávají při svém spojení svou bytnost jedinečnou. Zánik podstaty není, leč rozpoutáním svazku, částíčky spojujícího, odloučením jejich. Tyto zjevy jsou řízeny dvěma silami, jež zove básnicky láskou a nenávisť, přitažlivostí a odpudivostí.

Podle Anaxagory drží v sobě každé těleso částíčky, jež náležejí všem ostatním druhům, tak že každé těleso jest světem v miniatuře: omnia in omnibus. Než v prvotní směsi živlů jsou

hmotné částčky tak malé, že žádná neprokazuje vlastností rozdílných. Jediný rozdíl těles záleží v různé kvantitě této směsi. Možnost proměny těles spočívá v možnosti modifikace těchto kvantit úměrných. Kráčeje za Empedoklem vykládá Anaxagoras pohybem spojení a rozpojení částček hmotných; než předstih: jej nazývá vyšší princip, bytost rozumnou, účinnou příčinou všech činností přírodních. Neodpovídá však, je-li tento princip ve světě či mimo svět.

Kdežto Empedokles a Anaxagoras připouštějí podstatný rozdíl mezi prvotními principy světa, hlásá Demokrit původní homogeneitu hmoty. Tělesa sestávají z tělísek nekonečně malých, pevných a obsažných, fysicky nerozdělitelných a věčných. Tato tělíska se liší mezi sebou formou a objemem, ale mají společnou přirozenost. Totožnost světové hmoty a atomičnost těles jsou dvě nové poučky, jimiž jest obohacen mechanismus a s kterými se setkáme později v poslední době jeho historického vývoje. Vznik a zánik všech věcí vykládá Demokrit spojením a rozpojením atomů, dvojím nárazovým pohybem, přitažlivým a odpuzivým. Vlastnosti těles, život a smrt bytostí oduševněných spočívají toliko na shluknutí, tvaru a úpravě atomů, kdežto z jejich dotyku vyplývá veškerá činnost a veškerá trpnost. Pohyb rozmanitých tvarů jest principem a soustavkem všech zjevů přírodních. V soustavě Demokritově není první příčina účinná, není příčina účelná, pohyb jest bez účelu, jako jest bez původu, bez posledniku, terminu. Všecko se vykládá silami čili spíše pohybem hmoty věčným a zákony determinismu skrz naskrz naprostého.

Epikur sdílí s Demokritem základní principy fysiky: atomickou soustavnost hmoty, její úplnou homogeneitu, totožnost všech zjevů s pohybem místním. Jenom tím se liší Epikur od Demokrita, že jest atom automobilní, samohybný, že podroben jsa působnosti tíže, která jej k tomu vede, aby padal čarou přímou, jest schopen měnit směr svého pohybu beze vší příčiny, buď zevnější nebo vnitřní, tak že se mohou atomy setkávají a spojovati.

Po Epikurovi a ve středním věku se vyskytuje starověký atomismus porůznu, a sice u alchymistů, u některých filosofů školy Chartreské, u arabských filosofů Motecalleminů. Později Inuli Sennert a Baco Verulamský k Demokritu, Magnen a Gas-sendi k Epikuru. Tyto pozdější pokusy k obnovení starověkého atomismu došly obliby a připravily soustavu Descartovu.

Descartes, filosof v 17. stol., sestavil kosmologii methodou geometrickou. Jako geometrie počíná větami jednoduchými, aby dospěla rozumováním a methodou vývodnou ku pravdám složeným, tak vyšetřuje Descartes, která jest mezi specifickými přívlastky tělesa vlastnost prvotní, nejzřejmější, nejobecnější. Za takovou považuje rozlehlost, kterou nazývá prvním soustavkem, bytností tělesa. Z rozboru mathematického pojmu rozlehlosti uzavírá tyto věty: 1. Formy podstatné, příčiny účelné,

jakosti činné, jsou neplatny, jelikož nevyplývají z pojmu rozlehlosti. 2. Jelikož jest rozlehlost homogenní, je také homogenní hmota, jejíž bytností jest rozlehlost. 3. Prázdnost jest metafysicky nemožno. 4. Hypothese o atomech se nesrovnává s Descartovým principem rozlehlosti mathematickou, která jest dělitelnou do nekonečna. Přece však připouští Descartes, že tělesa sestávají z velmi malých částíček hmotných, jejichž forma a rozměry se mění podle relativně dokonalosti těles. 5. Příčinou rozmanitých zjevů hmotných jsou zevnější, rozmanité tvary místního pohybu, od Boha hmotám tělovým uděleného.

Jsou tedy hmota homogenní a pohyb místní dva soustavné principy světa. Tuto theorii Cartesiovu přijali přemnozí učenci jako dokázanou a nepopíratelnou, jako skutečnou.

V 18. a 19. století byl mechanismus Cartesiův postulátem metafysickým, a priori sestrojeným methodou, jež se nesrovnává s vědami zkušebními. V 19. stol. nabývá nového tvaru, jelikož přijímá jisté modifikace, kterých doba vyžadovala. Učenci, nechtíce v něm viděti toliko postulát metafysický, ve vědách přírodních upotřebitelný, učí jemu jménem těchto věd a domnívají se, že vědecké výzkumy jej potvrzují. Jedním z těchto důkazů jest považován chemický atomismus.

Vyšetřme blíže atomismus chemický, vyložme pak atomismus filosofický čili mechanismus a porovnejme oba vespolek.

Základní věty atomismu chemického jsou tyto:

Hmotný vesmír sestává ze dvou velikých kategorií podstat: těles jednoduchých a těles složených; tato vznikají sloučením oněch podle neměnitelných zákonů o váhách a objemech. Hmota jest dělitelná; uvažujeme-li toliko její rozlehlost, jest dělitelnou neukončitelně; avšak ve skutečnosti nepřesahuje její dělitelnost jistých mezí. Dělíme-li těleso mechanicky, obdržíme části již dosti malé, jež všechny podržují specifické vlastnosti jeho. Než teplem se tyto části dělí na části ještě menší, ano přecházejí do stavu plynného, ve kterém jsou částíčky tak malé, že je nemůže rozeznati oko ani nástroji optickými. Tu nám pomáhá působitel ještě mocnější, síla chemická. Necháme-li působiti jedno těleso na druhé, na př. sodík a chlor, rozdělí se chemickým příbuzenstvím každá z částíček infinitesimálních těchto jednoduchých dvou těles, prvků, na dvě stejné části, jež se stávají bezprostředními působiteli sloučení, naznačeného formulí NaCl . Tu končí dělení; síly chemické nemohou dále dělit. Chemikové označují jménem atomu tento poslední cíl chemického dělení; atom není skutečně více dělitelný energiemi přirozenými, ale jest opatřen vlastnostmi tělesa, jehož jest nejmenším představitelem. Chemie nedospěla tak daleko, aby určila absolutní váhu atomů; zná však jejich váhu relativnou: pokládá-li se váha atomu vodíku za jedničku, obnáší váha atomu kyslíku 16, síry 32, chromu 52 atd. Prvků jest již známo kolem 80. Zpravidla neexistují atomy ve stavu individuálně izolovaném. Směřují k tomu, aby činily malé tlumy velmi pevné, kompaktní, sestávající ze

dvou nebo více jedinců; v tomto prvním tlumu jsou atomy spojeny tak těsnými svazky, že obyčejné působitele fysické nemohou je roztrhnouti. Tyto první malé tlumy se zovou chemickými molekulami tělesa jednoduchého, prvku. U našich prvků plyných jest molekula obyčejně biatomická, t. j. sestávající ze dvou atomů, jako u chloru, bromu, jódu, kyslíku, dusíku atd. Molekula otrušiku, surmíku sestává ze čtyř atomů. Výjimkou existují atomy zinku, kadmia a rtuť ve stavu volném jednotlivé. Molekuly chemické se spojují a činí molekuly fysické. Spojením molekul fysických vzniká těleso, smyslům našim přístupné.

Při tělese složeném nemožno pátrati po jeho atomu; neboť složenec vzniká sloučením více těles jednoduchých a obsahuje ve svých soustavných částech posledních více atomů rozličného druhu. Nejmenší jedinec, jenž ještě představuje těleso složené, jest molekula chemická, na př. Na Cl. Molekuly chemické spojují se svými vespolnými silami přitažlivými a činí molekuly fysické tělesa složeného, smyslům našim přístupného.

Takový jest atomismus chemický, theorie chemie, vědy zkušební, která se nedotýká filosofických otázek o vnitřné povaze a vlastnostech prvků a o podstatné bytnosti molekuly tělesa složeného. Proto není soustavy filosofické, která by nemohla se jí přizpůsobiti.

Od atomismu chemického se liší atomismus filosofický, čirý čili mechanismus, jenž se vyznačuje těmito větami:

1. Atomy těles jednoduchých jsou hmoty homogenní, hmoty těže přirozenosti; mezi nimi jest jediný rozdíl kvantitativný, ku hmotě a pohybu se odnášející.

2. Všecky vlastnosti tělesné se odvozují z pohybu místního. Chemické příbuzenství, síly soudržnosti a odpudivosti, fysické energie, jako teplo, elektricitá, magnetičnost atd. vznikají sdružením anebo rozmanitým modifikováním atomových pohybů.

3. Podstatná bytnost atomu jest sama sebou setrvačná, zbavená všelikého vnitřního principu činnosti. Místní pohyb sdělený jest propůjčeným principem jeho činnosti.

4. Postup přirozených činností a soulad hmotných zjevů jsou řízeny mechanickými zákony. Není vnitřné účelnosti ani podstatného přizpůsobení těles k účelům určeným

5. Molekula tělesa složeného jest malá budova, vystavěná hmotami atomickými různými, z nichž každá podržuje svou bytnost nezrušitelnou. Tyto malé hmoty zaujímají v molekule relativné polohy nové, pořádají své pohyby a určují takto rovnováhu molekuly, jakož i její vlastnosti.

Mechanismus tedy hlásá dva činitele světa hmotného: hmotu homogenní, neměnitelnou a místní pohyb sdělený, ustavičným proměnám podrobený.

B) Mechanismus nepravdiv.

Theorie může býti nazvána pravdivou, vysvětluje-li skutečnosti, k ní se vztahující, neodporuje-li jim. Avšak mecha-

nismus této podmínce nevyhovuje; proto není pravdiv. — To budiž dokázáno.

a) Mechanismus a skutečnosti řádu chemického.

Váhy atomické.

Atomem se zove nejmenší kvantita hmoty, která může představovati těleso jednoduché. Ačkoli jest atom infinitesimálně malý, přece se těší z váhy relativně řádně určené. V řadě atomů rovná se váha vodíku jedné; na nejvyšším místě jest uranium, jehož váha relativná se označuje číslem 240. Příklady vah atomických byly již uvedeny. Ačkoli váhou relativnou se liší atomy mezi sebou znamenitě, přece není jeden atom jednoho prvku dělitebnější než atom druhého; ohromná atomická hmota urania zachovává tak dobře svou celistvost při dějích chemických, jako nejmenší hmota vodíku.

Tuto vlastnost vah atomických nevysvětluje mechanismus ani homogeneitou hmoty ani místním pohybem.

Neboť

1. Je-li hmota všech těles veskrze táže, proč není veskrze dělitelná týmže způsobem? Proč v každém tělese nevyhnutelně se zastavuje dělení při určitých mezích, jimiž označeny jsou hmoty atomové? Pokládáti homogeneitu hmoty za dostatečný důvod stálé různosti vah atomických zda neznamená připisovati různost účinku naprosté totožnosti příčiny?

2. Jestliže atomy různých těles jednoduchých se těší z různých specifických neměnitelných kvantit pohybu, jest pohyb jak příčinou všech rozdílných vlastností atomu, tak i ochráncem celistvosti atomové. Než chemie nepotvrzuje tuto hypotézu. Neboť v chemii jest patrnou skutečností stálá proměnlivost pohybů atomových. Často pozbývají atomy při reakcích chemických tolik tepla, elektricity, vůbec energie, že jsou nepřístupny nejmocnějším reagentům. Z pravidla podnikají atomy mnohonásobné změny, jež potlačují anebo na nejmenší stupeň snižují jejich původní energii. Jestliže pohyby, jež mají chrániti celistvost atomu, jsou podstatně měnlivé, kterak se stává, že prvotní hmoty, jsouce jedenkrát zbaveny těchto ochránců, vždycky vítězí nade všemi silami fysickými a chemickými, jež se snaží je dělit?

3. Jsou-li atomy chemické samy aggregáty, jak někteří soudí při radio-aktivních hmotách z paprsků Becquerelových a z emanace, jelikož náraz pohybu neděje se bez ztráty pohybu, děje se tato ztráta energie, o které patrné svědectví dávají reakce chemické, na útraty jejich částí soustavných. Proto by posléze prvotní pohyby, které vnitřně přísluší atomu, ustoupily zákonu o nivellisaci energie a s nimi by zmizela domnělá příčina stálosti vah atomových.

4. Kdo tvrdí, že atom jest opatřen pohybem specifickým, musí zamítnouti jeden ze základních principů mechanismu, homogeneitu hmoty. Kdo hlásá naprostou totožnost všech substrátů hmotných a zároveň činí z nich sídlo specifických požadavků té neb oné kvantity pohybu, přisuzuje těmž podmětu dva přívlastky vespolek odporné.

Není tedy mechanismus pravdiv.

Příbuzenství chemické.

Tvorstvo neústrojné sestává ze sloučenin prvků asi osmdesáti. Než slučování neděje se libovolně, náhodou. Každé těleso má své vlastní náklonnosti k jiným a slučujíc se dává jednomu tělesu přednost před druhým; a těchto určitých a zvláštních náklonností musí lučebník šetřiti, jako jich šetří příroda.

Jistá tělesa mají vzájemnou náklonnost k sobě tak mocnou, že stačí je toliko přivést k sobě, aby se sloučila. Jiná tělesa jsou také nakloněna, aby se sloučila, ale jenom tehdy, když jsou podrážděny jejich energie, takorba dřímající, působiteli fyzickými, jako elektrickou, teplem, světlem. Jiná opět mají náklonnost k sobě tak slabou, že musí býti násilím přinucena, aby poskytla sloučeniny nepatrné. Posléze mají mnohá tělesa vespolek k sobě nechut, kterou nelze překonati nižádným prostředkem.

Vlastnost, která k tomu směřuje, aby tělesa činila jisté sloučeniny určité, zove se chemické příbuzenství. Zove se též způsobností protivných těles ku sloučení; neboť sloučeniny nejprírozenější a nejstálejší se dějí vždycky mezi tělesy, jichžto vlastnosti fyzické a chemické jsou nejružnější. Zove se též silou volební, energií chemickou, která určuje intensitu a způsob reakcí a ji měří účinky tepelnými, jež reakce působí. Na této volbě samoděčné, nikdy libovolné spočívá pořádek tvorstva hmotného.

Mechanismus nestačí, aby vysvětlil chemické příbuzenství. Neboť:

1. Pokládá svět za veliký stroj, jehož všechny činnosti jsou řízeny zákony mechanickými; hmoty homogenní a pohyb stačí prý ku vysvětlení sloučeniny; dvě tělesa daná mají prý vespolek k sobě příbuzenství, mohou-li jejich pohyby se mezi sebou harmonicky shodovati a spojovati, mohou-li posléze určiti stálý stav rovnováhy. Podle toho jest směr těles se spojujících naprosto zevnějšy, závislý toliko na nárazu. atomům sděleném, a na účinku jeho. Tomuto názoru odporujícíe tážeme se: Proč se neděje účinnivé setkání s výsledkem mezi tělesy kterýmikoli, jejichž setkání lze podle libosti způsobiti? Zdaž jest možno, aby atomy, přivedeny pohybem číře mechanickým do téhož oboru činnosti, vždycky se zdráhaly vyměnití své činnosti přes všechny

námahy podniknuté za tím účelem, aby překonána byla jejich vespolečná k sobě lhostejnost?

2. Mechanismus jest vyvrácen zásadou o práci maximální: »Každá změna chemická, působená cizí energií, směřuje ku vytvoření tělesa, jež uvolňuje nejvíce tepla,« zásadou velmi důležitou, jež nám dovoluje předvídati sloučení chemická.

Buďtež v téže nádobě pospolu různé prvky vzájemnou náklonností obdařené a přivedené do stavu, ku sloučení vyžadovaného. Theoreticky mohou se mezi těmito tělesy díti jakákoli sloučení, jelikož mezi nimi jest chemické příbuzenství. Skutečně však vyhledá si každé těleso nevyhnutelně jiné takové, s kterým by při sloučení uvolnilo největší množství tepla. Teplo uvolněné jest příznakem a měřítkem příbuzenství. Odtud vysvítá, že ne-
toliko chemické druhy těles neslučují se náhodou, ale že i ve tlumu těles, jež jsou jim příbuzná, jich směry se specialisují, že jejich volba se táhne k jistému tělesu určitému, k jinému, byť i příbuznému, nikoli.

Tuto volbu, zákonem o maximalní práci řízenou, nevysvětlí mechanismus.

Přátelé mechanismu namítají, že chemické příbuzenství jest totožné se všeobecným směřováním přírody ku stabilitě, stálosti. Ve svých evolucioních směřuje prý svět hmotný vždycky ku stavu nejstálějšímu, jenž zákonům o rovnováze jest nejpříměřenější. Je tedy příbuzenství prý nutným výsledkem mechanismu, jemuž tělesné činnosti jsou podrobeny. Jelikož jest teplo silou stálosti odpornou, nabývají prý tělesa tím více stálosti, čím více pozbývají tepla.

Ovšem zásada, ku které se odvolává námitka, jest pravdivá; než neprávem se k ní odvolává, aby mechanismus byl potvrzen. Všichni uznávají, že uvolnění čili vybavení tepla a stabilita jsou příznakem a měřítkem příbuzenství, jakož i zároveň výsledkem jeho působení. Kdo tvrdí, že příbuzenství jest totožné se směřováním přírody k rovnováze meziatomické anebo molekulární, tvrdí skutečnost, ale nevysvětluje ji. Otázka po příčině není tím rozluštěna. Musíme se dále tázati: Proč mezi tisíci možných forem rovnováhy volí tělesa vždycky nejstálější a samodělně vzdávají se všech ostatních? Proč tento stav rovnováhy jest pro tolik ostatních těles nemožný? Mechanisté se odvolávají ku směřování přírody. Avšak zdali může toto směřování míti svůj původ v nitru těles samém? Podle mechanismu vyplývá z mechanického nárazu sděleného; a jako šíp mění směr nárazem, který přijal: tak by příbuzenství změnilo své směry výhradní a skutečně stálé, kdykoli by tělesa přijala nové nárazy.

Atomicita čili mocenství.

Podle vlastnosti elektrické rozeznáváme tělesa pozitivná a negativná. Positivná, ku kterým náleží na př. železo, olov, měď, se spojují s chlórem, prvkem negativním. Negativná mají ná-

klonnost k vodíku, prvku pozitivnému. Chlór a vodík mají tu zvláštnost, že jeden atom se spojuje vždycky jenom s jedním atomem druhého: HCl , jsou tedy oba atomy dokonale rovnomocnými, jelikož atom vodíku, s atomy chlóru se spojujícího, vyčerpává celou kapacitu chemickou, kterou jest opatřen atom chlóru, pokud se vztahuje k vodíku. Uvažujeme-li sloučeniny, sestávající z ostatních prvků a buď vodíku nebo chlóru, shledáváme, že atomy těchto různých druhů mají různé kapacity. Na př. kyslík jest nasycen, je-li jeho jeden atom sloučen s dvěma atomy vodíku: H_2O ; dusík vyžaduje tři: NH_3 ; uhlík vyžaduje čtyři: CH_4 .

Vlastnost, kterou má každý z atomů jistého prvku daného, aby se sloučil s jedním, dvěma, třemi . . . n atomy vodíku nebo chlóru, zove se atomicita čili mocenství.

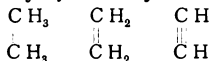
Atomicita není silou, nýbrž pouhou měrou mocenství atomů, měrou jejich kapacity chemické. Vzhledem ku vodíku jest kyslík dvojmocný, dusík trojmocný, uhlík čtyřmocný. Není tedy atomicita totéž, co přibuzenství lučebné. Avšak nevyčerpávají tělesa vždycky svou kapacitu chemickou. Jeden atom kostiku se spojuje na př. snadno s pěti atomy chlóru; ale přestává také často na třech; jeden atom uhlíku se spojuje s dvěma atomy kyslíku, jsa vzhledem ku kyslíku dvojmocný, ale spojuje se též s jedním. Není tedy stálost atomicity naprostá, nýbrž podléhá, ne náhodě, ale vlivu zevnějších působitelů, jest v jistých mezích relativná.

Tuto relativnou stálost atomicity nemůže vysvětliti mechanismus svou homogenní hmotou neměnlivou a místním pohybem sděleným, ustavičné proměně podrobeným, jelikož z něho souditi musíme na ustavičnou naprostou proměnlivost atomicity.

Mechanický výklad atomicity proniká veškerou chemií; volíme toliko jeden zjev: sloučeniny o mnohonásobných spájkách (soudures), abychom dokázali nepravdu mechanismu.

Theorie o spájkách budiž jedním příkladem vysvětlena.

Uhlík, prvek čtyřmocný vzhledem k vodíku, slučuje se s vodíkem v těleso CH_4 . Než slučují se také dva atomy uhlíku s šesti atomy vodíku: C_2H_6 . Proč se nespojují s osmi, když jest uhlík prvek čtyřmocný? Podle mechanismu se mezi sebou atomy uhlíku spájejí, vyměňujíce část své atomicity. Molekula není nasycena, leč je-li všem atomicitám, jež v ní sídlí, dosti učiněno. Nedostává-li se vodíku, nasycují se atomy uhlíku mezi sebou. Dále se slučují dva atomy uhlíku se čtyřmi atomy vodíku: C_2H_4 . Podle mechanismu nýtují se hmoty uhlíkové k sobě vespolek druhou spajkou, aby bylo vyhověno dvěma atomicitám, jež při spojení s vodíkem byly uvolněny. Posléze při sloučení: C_2H_2 jsou tytéž atomy ještě více vzdáleny od svého nasycení. Podle mechanismu, aby byly nahrazeny dva atomy vodíku, kterých se nedostává, nasycují se atomy uhlíku třetí spajkou. Máme tedy tyto formule:



V těchto třech případech, kdy množství vodíku nestačí, vyhovují čtyřmocné atomy uhlíkové své kapacitě slučovací tím, že jeden na druhý reaguje, až jsou vyčerpány atomicity uvolněné, jež se stávají skrytými.

Z této theorie spájek následuje: 1. V každé sloučenině toho způsobu podržuje každý atom spájený svou individualitu a každá molekula jest aggregát, skupina. Není podstatné jednoty v takové sloučenině. 2. Hluboká změna, jakou podnikají vlastnosti při chemické evoluci hmoty, je toliko zjevem povrchným, jelikož atomy zůstávají podstatně tytéž. Přirozený svazek, který spojuje přirozenost tělesa s jeho vlastnostmi specifickými, se jeví zároveň roztrženým, a hmota nám se jeví jako podklad homogenní, jenž sám sebou jest lhostejný ku zjevům, jež se v něm odehrávají.

Je to čirý mechanismus.

Než mechanistická theorie o spajkách jest nepravdiva.

Neboť 1. smrtelnou ránu zasazuje chemickému příbuzenství. Zkušenost nás učí, že chemické příbuzenství jest způsobílost různých těles ku spojení, že chemické výkony se dějí mezi tělesy různorodými. Avšak podle mechanistické theorie o spajkách chemická energie uhlíku, když se byla s částí prokázala na atomech vodíku, prokazuje se na sousedním uhlíku. Toto druhé prokazování je totožné s prvním; v obou případech je to chemické příbuzenství. Tu však pozbývá chemické příbuzenství své podstatné známky a jeví se v druhém prokazování čirou silou soudržnosti, kohese. Proto zamítají mnozí mechanisté shora uvedený výměr chemického příbuzenství, tvrdíce, že příbuzenstva, která sídlí v jednom atomu, mohou býti ukojena plně anebo s částí příbuzenství, jež sídlí v druhém atomu téhož druhu. Přece však podržují chemické příbuzenství mezi tělesy různorodými jako silu volební.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

2. Mechanistická theorie o spajkách předpokládá, že jest uhlíku nevyhnutelně potřebí, aby jeho atomicitě bylo vyhověno; spájký mají právě sobě uloženo atomicitu doplniti, kdykoli počet různorodých atomů spojených nestačí. Avšak zkušenost tomuto předpokladu nepřejí. Neboť setkáváme se s přemnohými případy, kdy toto nasycení nemá místa, ačkoli podle zákonů o atomicitě jest nemožno zde si mysliti spájký, jež by ji doplnily. Na př. tvoří kostík s chlórem dvoje sloučeniny: PhCl_3 a PhCl_5 . Z druhé sloučeniny vysvítá, že v tělese PhCl_3 není atomicita kostíku plně vyčerpána; aniž může atom kostíku ostatek své energie vynaložiti na atomu téhož druhu, jelikož jest samotný. Podržuje tedy dvě atomicity uvolněné.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

3. Mechanistická theorie o spajkách neprávem se odvolává k dodatečné moci těles nenasycených. Mechanisté odůvodňují svou theorii o spajkách snadností, jakou prý vysvětluje dodatečnou moc sloučenin nenasycených. Tělesa, jež chovají v sobě

atomy, jejichž atomicitě není vvhověno, jsou prý schopna doplniti svou molekuli připojením nových spojenců. Na př. dodatečná moc sloučeniny $C_2 H_2$ se rovná čtyřem jednotkám činnosti chemické; toto těleso snadno se spojuje se čtyřmi atomy chlóru nebo vodíku. Tato schopnost prý pochází ze snadnosti, jakou atomy se vyprošují ze všech spájek, kterých není potřeby k udržení jednoty sloučeniny a jakou vynakládají těchto sil, prozatím spoutaných, k dodatkům přirozenějším. V našem případě stávají se prý čtyři atomicity, dvěma spájkami nepohnutými učiněné, opět volnými a prokazují se na atomech různých.

Než tato dočasná immobilisace atomicit volných neslouží ku vysvětlení dodatečné moci. Utvoření uhelnatého kysličníku CO působí, že se uvolní teplo 68 kalorií. Tato sloučenina, nejsouc nasycena, může se ještě spojit s novým atomem kyslíku při rovnomocném zjevu tepelném, aby utvořila uhličitý kysličník CO_2 . Podle mechanismu vzniká dodatečná moc tím, že uhlík, působě na jediný atom kyslíku, vynaložil toliko polovic své energie vlastní, že druhou polovici uložil do sloučeniny a ji při druhém sloučení vynaložil. Avšak tato energie nemohla býti uložena jako spájka, jelikož atom uhlíku jest samojediný, tak že spájka jest fysicky nemožna. Nemůže tedy theorie o spájkách vysvětliti vznik dodatečné moci.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

4. Tepelné zjevy, spájkám přivlastňované, činí theorii o spájkách illusorní.

Při acetylenu $C_2 H_2$ jsou mezi dvěma atomy uhlíku tři spájky. Při první spájce se uvolnilo tepla asi 14 kalorií; při druhé není ani ztráty ani nabytí tepla; při třetí se pohltí tolik tepla, co ho při první bylo uvolněno, Tedy v celku není tepla ani ztraceno ani nabyto. Tyto zjevy se dějí mezi dvěma totožnými atomy uhlíku.

Toto prokazování sil se protíví naprosto obecnému působení přírodních energií; jest pouhým výmyslem, který má sloužiti k odůvodnění mechanismu.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

Sloučení chemické.

Mezi směsí a chemickou sloučeninou jest rozdíl trojí: 1. Každá sloučenina jest vyznačena trvalým zmizením větší části fysických a chemických vlastností svých složek a objevením se trvalých vlastností nových. 2. Při chemickém sloučení se uvolňuje značné množství tepla: 3. Sloučeniny jsou řízeny zákony o váhách.

1. První rozdíl vykládají jedni mechanisté, kteří trvají na tom, že atomy podržují ve sloučenině své vlastnosti beze změny, klamem našich smyslů takto: Každá sloučenina předpokládá rovnováhu mezi atomy, uspořádanost pohybů. Než jakmile je

postup chemického sloučení splete, nemohou více se jeviti týmž způsobem, jako ve stavu dřívější volnosti; proto působí na naše orgány novým dojmem, který nás svádí ku závěru, že nastala změna vnitřná a podstatná, ačkoli ve skutečnosti jsou atomy složek ve sloučenině beze změny.

Tento výklad nemá vědecké ceny. Neboť zdá se, jakoby mechanisté takto soudili: My vycházíme od té zásady nepopíratelné, že tělesem vládne čirý mechanismus, který nedovoluje připustiti, že ve sloučenině jsou vlastnosti vnitřně a podstatně jiné, než ve složkách. Proto musí býti různost toliko zdánlivá, vzniklá klamem smyslů. Kdybychom připustili skutečnost vnitřně a podstatně různosti, musili bychom upustiti od své zásady; to však nechceme. Dále jestliže chemická sloučenina v nás působí klam, proč nás nesvedly ku klamu složky, dříve než se sloučily? Proč nás nesvádí ku klamu návrat sloučeniny ve dřívější složky, po kterém se nám jeví vlastnosti takové, jaké byly ve složkách dříve, než se sloučily?

Je tedy výklad těch mechanistů libovolný a postrádá důvodu.

Mechanisté tvrdí, že vlastnosti atomů obou složek zůstávají tytéž ve sloučenině. Proč se tedy nejeví našim smyslům týmiž? Odkud vědí mechanisté, že jsou týmiž ve skutečnosti, když o skutečnosti nám dávají svědectví smyslové, jež jsou pramenem zkušenosti? Jestliže nejsou pohyby při chemickém sloučení změněny, ale toliko spleteny, zachovávají při něm svou věčnost celou a měly by způsobiti v našich orgánech dojem, jež jim nezměněným odpovídají. Jelikož mechanisté proti tomuto důvodu nemohou nic namítnouti, jsme v právu, věříme-li patrnému svědectví smyslů a zavrhneme-li hypotesu mechanistů.

Ostatně velice pohodlně si vedou mechanisté, když se odvolávají ku klamu smyslů; měli by spíše skutečnostmi podporovati svůj názor. Ovšem skutečnosti vědecké, obecně přijaté svědčí proti nim. Budiž taková skutečnost nyní uvedena.

K nejkrásnějším vymoženostem, kterých věda docílila, náleží princip zachování energie: Přes všechny změny ve světě hmotném zůstává součet energií úhrnný stále týž, tak že každý zisk energie, tělesem jakýmkoli nabytý, znamená příslušnou ztrátu energie, jiným tělesem vzatou. Než obecná a ustavičná zkušenost nás učí, že sloučení chemická jsou provázena ohromným uvolněním tepla, elektricity, světla, energie chemické. Prostředí okolní tím získá. Odkud toto vyzískání energie? Zajisté od hmot, které se sloučily, od atomů, které jsou jedinými soustavkami těch hmot. Ohromné množství pohybů, reakcí uvolněných jest měřítkem skutečné ztráty, kterou vzala nová sloučenina. Kdo by tuto ztrátu zapřel, musil by tvrditi, že vznikla energie bez příslušné ztráty, musil by zavrhnouti princip o zachování energie. Kdo tedy tvrdí, že ve sloučenině trvají beze změny vlastnosti složek, že toto trvání jest zakryto rouškou spletení pohybů atomových, ten musí zavrhnouti princip, jehož jistotu nezvratnou mecha-

nismus sám hlásá, ten tedy státi se musí nevěrným svému mechanismu.

Z této nesnáze se mechanisté vytácejí, řkouce: Reakce chemické se dějí s jistou ztrátou energie, tak že jest principu o zachování energie šetřeno, ale ne na útraty pohybů atomových. Atomy neexistují ve stavu malých individualit izolovaných, jelikož přirozeně k tomu směřují, aby se skupily a se spojovaly v molekule o dvou, čtyrech ano i více. Tyto molekule prvotní, ač jsou velmi trvalé, těší se z pohybu celkového, zvláštního, od pohybů atomových různého, při kterém přenechávají okolnímu prostředí část více nebo méně značnou své energie. Atomy samy sebe vespolek spájejí a přenášejí do nové sloučeniny celek svých vlastností individualných, tak že pohyby atomové nepodnikají ani té nejmenší změny.

Je s podivením, že u mechanistů hraje pohyb úlohu malého pohyblivého bytce, jenž jest stále kolem molekule, jsa odhodlán podstoupiti útoky zevnějšíku a chrániti klidné vývoje atomů. Nemá zajisté pohyb molekulární sídlo mimo molekuli, jsa celý v ní, nejsa ničím, než místní změnou atomů shluklých. Proto nejsou nárazy mezi molekulami, aby zároveň se nedotýkaly hmot atomových. Proto neprávem rozeznávají mechanisté pohyby atomové od pohybů molekulárních.

Ostatně skutečnosti samy odporují mechanistům. Neboť teplem dostatečným přemáhají se hmoty molekulární a uvolňují se prvky, jež v sobě chovají molekule. Jelikož nyní se dějí sloučeniny mezi atomy, nemůže uvolnění tepla, elektricity atd. se díti jinak než na útraty atomů samých, jež samy se prokazují jako bezprostřední činitelé reakcí.

Nemohou tedy mechanisté vyložiti první rozdíl mezi chemickým sloučením a směsí. Jejich mechanismus jest nepravdiv.

Jiní mechanisté, kteří zkušenosti více dbají, uznávají, že sloučení chemické působí ve vlastnostech tělesných hluboké změny. Než toto jejich uznání odporuje mechanismu; jsou tedy jemu nevěrni.

2. Druhý rozdíl vykládají mnozí mechanisté, řkouce, že uvolnění tepla děje se třením, jež působí molekule mezi sebou při reakcích po celou dobu děje chemického. Než toto tření nemůže býti pokládáno za původ pohybu, jelikož předpokládá předchozí činnost nějaké síly. Proto hledají jiní mechanisté pravou příčinu uvolnění tepla v intenzitě nárazů mezi molekulami a mezi atomy, jakož i v porušení rovnováhy, ve změnách, jež se stávají při sloučení chemickém v etherových atmosférách prvkových atomů.

Zkoumajíce tento výklad musíme míti na zřeteli dvě známky zjevů tepelných, jež se vyskytují při ději chemickém: stálost a intenzita.

Mechanismus nemůže vysvětliti ohromné uvolnění tepla, jež se děje stále při chemickém sloučení, toliko místní změnou nepatrného množství hmoty a etherových atmosfér, jež hmotu obklopují. Stálost a intenzita zjevů tepelných při che-

mickém slučování, na cizích energiích nezávislých, vyžaduje příčinu stálou, trvalou, vždycky se sebou totožnou, která tkví ve přirozenosti hmot reagujících. Skutečné prokazování této příčiny základní může ovšem záviseti na jistých okolnostech fysických, teple, elektricitě, světle; také jest rozvinutí energie této příčiny přiměřeno přirozeným a vnitřným schopnostem hmot reagujících. Než podle mechanismu jest příčina pro atom zevnější a podstatně měnitelná, pohyb sdílený; jako každý pohyb, musí energie thermo-chemické přijati přímý vliv činitelů fysických a se přizpůsobiti jejich činnosti, tak že mizí rozdíl mezi tepelným zjevem původu chemického a tepelným zjevem, jehož původem jsou příčiny cizí.

Je tedy mechanismus nepravdivý.

3. Mechanisté, mluvíce o třetím rozdílu, pokládají fysickou nedělitelnost atomů za pravý a pravdivý základ zákonů o váhách atomových, o jednoduchých a množných proporcích prvků, ze kterých sloučenina chemická sestává. Než mechanismus nemůže sobě přivlastňovati zásluhu o odkrytí těchto podivuhodných zákonů, jimiž řízeny jsou chemické činnosti hmoty. Zákony o váhách jsou ovocem a výrazem zkušenosti, nezávisíce na žádné filosofické nebo vědecké theorii. A jestliže hypotéza o atomech zdá se nám ukazovati prvotní příčinu těchto zákonů vysvětlovací, nevrhá mechanistický názor o homogeneitě hmoty prázdného světla na záhadu o zákonech. Jak velice záleží na přirozenosti atomu! A té si nevšímá mechanismus! Aniž lze pochopiti, že mechanisté s plnou jistotou se utíkají k fysické nedělitelnosti atomů, jako by to byl požadavek nepopíratelný, kdežto přece není ze všech skutečností chemických žádná odpornější jejich principům. Kdo hledá ve hmotě homogenní, opatřené pohybem měnitelným, princip trvalé různosti vah atomových, ten potlačuje podstatný svazek proporcionalíty, který jest mezi účinkem a jeho příčinou.

Nemoha tedy mechanismus třetí rozdíl mezi chemickým sloučením a směsí patřičně vyložití, musí býti pokládán za nepravdivý.

Návrat chemických složek sloučeniny.

Chemická sloučenina se opět rozkládá ve své složky, specificky tytéž, jaké byly před sloučením svým. Které důvody vysvětlují tuto skutečnost?

Zdá se, jakoby návrat složek docházel pravého a jasného světla mechanismem, podle něhož prý soustavné části molekul sloučeniny podržují v ní svou bytnost individualnou a pohyby nejsou změněny, ale toliko spleteny, tak že jsou-li příčiny tohoto spletení odstraněny, každá složka nabývá opět své svobody a svého stavu prvotního. Než tento výklad jest zdánlivě jednoduchý, jest spíše spojen s mnohými vážnými obtížemi. Jestliže mechanista tvrdí, že atomy jsou ve sloučenině nezměněny, musí

zamítnouti zásadu o zachování energie a prohlásiti svědectví smyslů o změně vlastností za klamné. Pakli tvrdí, že jsou změněny, nemůže vyložití návrat složek. S jedné strany jsou ve sloučenině atomy sloučené zbaveny svých prvotních vlastností; s druhé strany jelikož jsou podstatně totožny, homogenní, nemůžeme jim připisovati nějaké zvláštní schopnosti, aby přijaly po rozloučení ty neb ony určité vlastnosti. Proto není příčiny, aby zevnější působitel, jenž sloučenině odjímá nějakou složku, aby ji přivedl do oboru své činnosti, ostatním sdělil vždycky jejich prvotní pohyb. Proto by musily atomy, jedenkrát zbaveny svých pout, nám se jeviti vždycky novými, vždycky odpovídajícími příčině, která jim vrátila svobodu.

Nemoha tedy mechanismus návrat složek vysvětliti, jest nepravdiv.

b) Mechanismus a skutečnosti řádu fysického.

Krystallisace.

Krystally se vytvářejí, vznášejíce se volně v louhu matečném nebo ve hmotě roztopené, neklade li vývoji prostředí, v němž utuhly, zvláštního odporu. Pravidelnost, kterou projevují plochy krystallové, jest viditelným zjevem vnitřné a neviditelné pravidelnosti, která jest krystallografovi mnohem důležitější. Kdežto v tělese beztvárném není spojení částí řízeno žádným zákonem: jest v tělese krystallovém všecko uspořádáno: vzdálenosti mezi molekulami, umístění částek, různé směry rysů krystallových. Krystall jest pevné stejnorodé, homogenní těleso, jehož pružnost, soudržnost a ostatní fysikální vlastnosti zákonitou souvislost s různými, jim proloženými směry vykazují. Zevní tvar pravidelně polyedrický jest výsledkem molekulárního složení hmoty krystallové. Ve krystallu mají všechny souběžné směry fysikálně stejnou cenu, ale tak, že každým bodem aspoň dva směry fysikálně nestejnou cenu mající procházejí; tím se liší krystall, těleso fysikálně anisotropické, od tělesa amorfního, fysikálně isotropického, jehož všechny směry fysikálně mají stejnou cenu. Anisotropie krystallů záleží v tom, že prokazují v různých směrech různou štipatelnost, různý vzrůst, různou rozpustnost a že mají polygonální ohraničení. Stav krystallu fysikálně homogenní jest podmíněn stavem chemicky homogenním.

Krystall jest síť o třech rozměrech, tvořená oky parallelopipedickými; uzly ok sestávají z molekulí mezi sebou totožných co do sloučení chemického, co do specifické váhy, co do formy krystallové. Všecky tyto molekule jsou umístěny týmže způsobem, jsou jedny od druhých stejně vzdáleny v jednom a témže směru a všech směrech paralelních; než v jiných směrech

nebo v jiných rysech jest umístění, orientace, jakož i vzdálenost mezi molekulami velmi různá.

Tvary krystallové, jichž jest veliké množství, náležejí k šesti soustavám, které jsou: 1. krychlová, 2. čtverečná, 3. šesterečná, klenčová, 4. kosočtverečná, přímotvarná, 5. jednoklonná, 6. trojklonná. Jistými modifikacemi úhlů a hran základního tvaru možno docílití všech ostatních tvarů, jež mohou býti vřaděny do jisté soustavy. Ve theorii vzniká těmito modifikacemi nekonečné množství tvarů; než ve skutečnosti jsou jisté zákony, jež toto množství značně omezují.

Tvar krystallový jest pro chemii velice důležitý. Neboť zákon Haüy-ův zní: Tělesa téhož sloučení chemického mají tentýž tvar krystallový, tělesa různého sloučení chemického mají různý tvar krystallový. Tímto zákonem, jemuž nepřekáží ani isomorfismus ani polymorfismus, stala se krystallografie přirozeným doplňkem chemie, poskytujíc jí neklamnou známku, ze které poznati lze přirozenost a specifitu všech hmot krystalisujících. Odtud souditi nutno, že molekule tělesa krystallového jest již sama opatřena specifickou formou krystalu celého a že takové molekule krystallové silou přitažlivou a odpudivou tvoří pořádek a symetrii celé sítě krystallové o třech rozměrech, viditelného tělesa krystallového.

Záleží tedy na tom, kterak vzniká molekule krystallová, která se liší od molekule chemické, jelikož v určitém krystalu jest počet molekul chemických, ze kterých sestává molekule krystallová, určitý a vždy totožný. Všecky molekule krystallové mají v určitém krystalu tutéž váhu specifickou. Molekule chemické, sestavující molekuli krystallovou, berou se jistým určitým směrem, aby vznikl jistý určitý tvar molekule krystallové. Musí tedy býti princip regulační, kterým jest řízeno sestavování molekul chemických, ke vzniku molekule krystallové směřujících, jejich určitý počet, jejich spojení.

Tento princip regulační nevysvětluje z čirého mechanismu, jenž mluví o pohybu částíček homogenních. Neboť tento pohyb jest mechanismem zbaven všeliké účelnosti, všelikého směřování vnitřního k cíli určitému; náhodou pak nelze si mysliti, že by molekule se shlukly a utvořily krystal. Dále říkají mechanisté, že tělesa, směřující přirozeně k rovnováze, jí docházejí ve tvaru krystallovém. Tím uvádějí skutečnost, ale nejmenují příčiny, která krystal tvoří. Vrážením molekul podobných, jedné do druhé, způsobeným pohyby identickými, neřízeným žádnou příčinou, nevznikne určité shluknutí molekul a forma krystallová. Konečně jelikož máme mnoho tvarů krystallových, musila by náklonnost k rovnováze býti různá; to však nemůže býti při mechanismu, jelikož podle něho jest hmota homogenní.

Nemoha tedy mechanismus vysvětliti krystalisaci, jest nepravdiv.

Skutečnosti řádu v nejužším smysle fysického.

1. Váha specifická. Tělesa zabírají v prostoru jistý objem; než v témže objemu nechovají všechna totéž množství hmoty, nejsouce stejné hustoty, nemajíce tutéž váhu specifickou čili relativnou. Zkušenost učí, že každé těleso těší se z hustoty, čili váhy přísně specifické, sobě zvláštní. Což platí o tělesech pevných a kapalných.

2. Skupenství těles. Dostatečným oteplením nebo ochlazením procházejí tělesa všechna postupně třemi stavy aggregačními. Než za okolností obyčejných má každé těleso svůj vlastní stav aggregační. Jsou sice přemnohá tělesa skupenství plynného, než jedno není v témže stupni, v jakém druhé, jelikož každé vyžaduje jiný stupeň teploty, aby se stalo kapalným nebo tuhým. Tyto rozdíly při opouštění svého pravidelného stavu skupenství jeví se také u těles tuhých a kapalných. Proto je stav skupenství specifickou známkou tělesa. Různost skupenství závisí na různé soudržnosti, kohesi, jež mezi částčkami tělesa panuje a posléze na chemické molekuli anebo na atomech, jež tvoří individualitu tělesa.

3. Rozpínavost. Koefficient rozpínavosti tělesa tuhého nebo kapalného nebo plynného jest u jednoho jiný, než u druhého, ale u téhož tělesa jest vždycky tentýž. Toto pravidlo obecné není rušeno zákonem Gay-Lussakovým, Mariottovým, Regnaultovým.

4. Specifické teplo. Je-li jedničkou tepla kalorie, t. j. množství tepla za tou příčinou nutné, aby o jeden stupeň zvýšena byla teplota jednoho kilogramu vody, musí býti při stejných hmotách různých těles upotrebno různého množství kalorií, aby jejich temperatura zvýšena byla o jeden stupeň. Proto se různá tělesa svou kapacitou kalorifickou čili svým teplem specifickým, jež jest v obráceném poměru k jejich váze atomické nebo molekulární.

5. Teplota roztavení nebo vypaření. Každé těleso se roztavuje nebo vypařuje při teplotě určité, neměnlivé, která jest jemu zvláštní.

6. Skryté teplo, t. j. počet kalorií, kilogrammem jistého tělesa pohlcených za tím účelem, aby bez zvýšení teploty těleso přešlo ze stavu pevného do kapalného anebo z kapalného do plynného. Po celou dobu roztavení nebo vypaření zůstává toto teplo, budiž teplo sdělené jakékoli, stále totéž a počet kalorií jest u jednoho tělesa jiný, než u druhého.

7. Vodivost tepelná. Rychlost, kterou teplo prochází hmotou, závisí na přirozenosti tělesa; je tedy vodivost tepelná vlastností tělesa specifickou.

8. Pohlcování a vyzářování tepla. Podrobíme-li působnosti téhož tepla za týchž okolností tělesa různé přirozenosti, pohlcuje každé z nich tepla různé množství. Totéž platí o vyzářo-

vání tepla při téže teplotě a při témže povrchu. Je tedy moc pohlcovací a vyzařovací specifickou vlastností těles.

9. Zjevy optické. Odraz pravidelný. Při témže tělese roste intensita světla odraženého pravidelně s jeho hladkostí a úhlem dopadu, který činí paprsky s povrchem odrážejícím. Než při tělesech různé přirozenosti, je-li jejich hladkost táže a úhel dopadu tentýž, jest intensita různá podle různosti tělesa. Tyto různosti se vyskytují také při odrazu nepravidelném. Máme tu opět specifické známky těles.

10. Lom jednoduchý. Při dvou týchže prostředích jest lom světla týž; pakli jsou prostředí různá, jest také lom různý.

Zákony, jež řídí odraz a lom světla, řídí podobně odraz a lom tepla.

Vidíme tu opět specifické známky těles.

11. Barva. Barva těles záleží na pohlcení jistých částí světla bílého a na odražení ostatních částí nepohlcených. Tělesa, jež odrážejí všechny části, jsou bílá; která neodrážejí žádnou část, jsou černá. Mezi těmito dvěma hranicemi jest nekonečné množství odstínů, jež závisejí na jistém poměru mezi částmi pohlcenými a odraženými.

Ve skutečnosti není žádné těleso barevné za nepřítomnosti světla, jelikož jeho barva jest účinkem jeho působení na přijaté světlo. Jeho barva může se také měnit, mění-li se zřídlo světla anebo prostředí. Ale přece jest jisto, že tělesa mají vlastnost sobě přirozenou, aby jisté části světla pohltily, jisté opět odrážela. Proto jest barva přirozená známka tělesa a slouží k tomu, aby těleso bylo jí specifikováno.

12. Vlastnosti spektrální. Spektrum slunečné absorpční jest přerušeno temnými čarami, působenými plynem nebo parou, jež se naskytuje na dráze paprsků světelných a pohlcuje jistou část paprsku světelného; čáry tyto jsou na různých místech spektru podle různosti plynu nebo páry. Ve spektru však emisním stávají se čáry jasnými a barevnými, je-li plyn rozžhaven. Týž plyn působí na témže místě ve spektru absorpčním čáru temnou, ve spektru emisním čáru jasnou a barevnou. Tato vlastnost těles spektrální jest tak stálá a rozmanitá, jakož i specifická, že z ní se určuje specifická povaha těles, že poskytuje novou metodu rozboru chemického.

13. Vlastnosti akustické. Jelikož povaha vibračních pohybů tělesa, jimiž podmíněny jsou zvuky, závisí na elasticitě a molekulární stavbě tělesa se pohybujícího, jsou akustické vlastnosti tělesa různé podle různé elasticity a molekulární stavby, specificky přináležejíce jistému tělesu.

14. Vlastnosti elektrické. Elektricitá dělí tělesa na dobré a špatné vodiče podle schopnosti, kterou elektricitu v sobě probuzenou buď s tělesy sousedními sdílají anebo v nitru své hmoty podržují. Není tělesa, jež by nemohlo býti elektrisováno;

než tělesa jedna elektricitu podržují, jiná ztrácejí. Vodivost elektricity jest vlastnost, kterou tělesa nejsou ani naprosto opatřena, ani naprosto zbavena; tělesa ji mají všechna ve stupních nesmírně rozdílných, tvořící řadu skoro splynulou, ve které přicházíme od nejvyššího stupně vodivosti k nejmenšímu, nejnižšímu. Záleží na přirozenosti a molekulární stavbě tělesa.

15. Vlastnosti magnetické. Z velikého množství těles zkoušených každé se objevilo opatřeným magnetičností a sice specifickou, průrozmanitou, tak že jedno těleso se liší od druhého magnetičností různou, jež jest u téhož tělesa stále táž. Je také pravdě podobno, že není žádné těleso diamagnetické ve smyslu vlastním, že zjevy diamagnetické, jež prokazují některá tělesa, odtud vznikají, že tato tělesa jsou méně magnetická, než vzduch nebo prostředí, jež je obklopuje. Mezi magnetičností a elektricitou statickou jest jakási analogie. Je tedy magnetičnost vlastností těles obecnou a specifickou, tak že tělesa se mezi sebou různí větším jejím stupněm nebo menším s povahou jejich souvislým.

Tyto všechny vlastnosti, v rozmanité a souladné celky se spojující, specificky označují všechna tělesa fysická a udílejí jim určitá místa, jež učenci vědecky vyšetřují, činíce z nich řadu a stupnici. Bytnost těles sama se jimi určuje a poznává.

Patnáctero těchto skutečností řadu fysického nevysvětlí mechanismus hmotou homogenní, neměnitelnou a místním pohybem sdíleným, ustavičným proměnám podrobeným, ani jednotlivě ani jejich soubory v tělesech.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

c) Mechanismus a skutečnosti řadu mechanického.

Sem náleží tlak plynů, tíže a zachování energie.

1. Stálý tlak každého plynu na stěny nádoby, jej držící, vykládá mechanismus těmito důvody: a) Plyn sestává z částek tuhých, nezničitelných, opatřených stálou hmotou a stálým objemem. b) Tyto částčky se těší z dokonalé pružnosti. c) Prokazují stálý pohyb a nejde-li o vzdálenosti velmi malé, nepůsobí jedny na druhé, tak že jejich pohyby zůstávají povždy volnými a proto přímočárnými. Ve plynu jeví se mravencový pohyb tuhých, od sebe vzdálených a vespolek nezávislých částček přímočárný, vyhýbající se každému střetnutí, svou intenzitu neumenšující. Tlak plynu vyplývá z nescíslných nárazů, jež stěny přijímají od částček se pohybujících, a jest stálý, jako jest stálý pohyb částček.

Tímto výkladem mechanismus sám sebe poráží. Neboť a) jeho důvody nejsou zkušeností dokázány. b) V chemii jsou stoupenecům mechanismu atomy nepružné, v řadu však mechanickém dokonale pružné. c) Stoupenec mechanismu zamítá wszelkou sílu, avšak vykládá tlak plynů mluví o pružnosti, kterou považovati nutno za sílu, kterou jest atom opatřen.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

2. Tíží vykládá mechanismus takto: Prostor je stále probíhán ve všech směrech proudy tělísek neskonale malých, jež se pohybují rychlostí skoro nekonečnou a přicházejí z neznámých končin světa. Zovou se tělíska nadsvětová. Jsouce malinká, nevrážejí do sebe, ale snadno pronikají viditelnými tělesy, jež od nich dozrávají netoliko na svém povrchu, ale také ve svém nitru nárazů, hmotám úměrných. Atom nebo molekule jest jimi dojímana stejně ve všech směrech; ale dvě tělesa jsou sobě vzájemně jakýmisi stínítky, tak že jedno každé přijímá menší počet nárazů se strany, která pohlíží ke druhému. Z toho plyne, že se přitahují, jedno ke druhému. Jelikož pohyb tělísek jest přímočarý ve všech směrech, jest umenšení tlaku, který tím vzniká, nepřímou úměrné ke čtvercům vzdáleností mezi tělesy dojímanými. Tak soudí o tíži Lesage (*The Unseen Univers* § 140.)

Výklad o tíži mechanistický nelze chváliti.

Neboť a) jestliže tělíska, jež vrážejí do těles viditelných, jsou elastická a se odrážejí touže rychlostí, jakou vrážejí, odnášejí sebou celou svou energii původní. Nepřispívají tedy svou energii nikterak, aby tělesa sebe ve spolek přitahovala. Pakli nejsou tělíska elastická anebo jsou nedokonale elastická, promění se energie nárazů úplně nebo z části v teplo, a tělesa se rozžhaví. Tedy opět žádná tíže. b) Jestliže se připustí, že hmotné částičky tělesa pevného jsou jedny od druhých vzdáleny, lze si mysliti, že aetherové atomy mohou vnikati do jisté hloubky tělesné hmoty. Musí však míti toto vnikání nějakou hranici, jelikož množství překážek, tomu vnikání odporujících, roste s hloubkou pevných vrstev. Poslední tedy vrstvy jsou méně dojímaný vnikajícími atomy, než vrstvy, zevnějšímu povrchu blízké. Z té příčiny závisí tíže na formě těles, jejich tloušťce, vzdálenosti větší nebo menší, jež jest mezi molekulami soustavnými, posléze na jejich poloze relativné. Na př. dlouhý válec by vážil více v poloze vodorovné, než kolmé. Váha hromady kotoučů na sebe položených a úzce spolu spojených byla by menší, než váha týchž kotoučů od sebe oddělených. Nebyla by tedy přitažlivost úměrná hmotám. c) Působnost tíže jest okamžitá a musí se šířiti rychlostí padesát millionkrát větší než působnost světla. Je tedy nemožno totožniti aether gravitační aetherem světelným. Také byly by dva světy téže hmoty, podrobené týmž zákonům klidu a pohybu, jež by splývaly nedotýkajíce se v prostoru jediném; jeden každý z nich by byl nedotknutelný nárazům atomů druhého.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

3. Energie, jejíž zachování jest principem v chemii, fysice, krystallografii, astronomii a fysiologii nesmírně důležitým, jest soubor příčin, jež v nějaké soustavě hmotné jsou způsobilé, aby působily účinky mechanické. Tělesa jsou opatřena energií, buď že je uvažujeme v klidu, buď v pohybu. Síla, kterou má těleso v pohybu, aby působilo účinek mechanický, se zove energie

pohybová, aktuální; síla, kterou má těleso ve klidu, poloze, kterou drží, se zove polohová, mohoucna energie. Na př. závaží pověšené v jisté výšce, může strojem pohnouti, překážku, s kterou se setká padajíc, odkliditi, do země, která jemu odporuje, se zabodnouti. V této poloze, ač jest nepohnuto, má v sobě sílu skrytou, dřímající, klidně uloženou, polohovou, mohoucnu. Než tou měrou, jakou se vzdaluje ze své polohy rovnovážné a se blíží ku podlaze, pozbývá své energie mohoucne, jež se rovná součinu hmoty tělesa s výškou, kde bylo zavěšeno a nabývá úměrně energie aktuálné, až dosáhne nejvyšší intensity v té chvíli, kdy energie mohoucna celá zmizela, kdy závaží padlo na zem. Tyto dvě kvantity se takto mění, sebe vespolek zastupují; než když jedna se menší, druhá právě tolik nabývá, co ona ztratila, tak že součet obou energií, energie celá zůstává vždy stejná, nevkdčila-li nějaká síla zevnější do soustavy těles, jež pozorujeme. Takový má smysl princip zachování energie. K tomuto principu se druží princip stálosti hmoty, které ani neubývá ani nepřibývá.

Mechanismus vysvětliti nemůže energii mohoucnu.

Neboť není-li ve světě nic věčného kromě hmoty a pohybu sděleného, jestliže tíže, gravitace a přitažlivost spočívají toliko na pohybu aetheru, anebo na přerušení rovnováhy aetheru anebo na nárazech tělísek nadsvětových: veta jest po energii mohoucne, existuje jediná energie pohybová.

Je tedy mechanismus nepravdiv.

d) Mechanismus filosoficky uvážěn.

Ze dvou soustavných prvků soustavy mechanické zasluhuje zvláštní úvahy filosofické, metafysické, pohyb místní, jemuž přidělena jest nesmírná úloha tato: 1. Jsa jediným principem všeliké činnosti hmotné, působí a spravuje pohyb, vznik všech dějů a neustálých změn. 2. Odívá se ve svých proměnách mnohonásobnými modalitami, jež se zovou teplem, magnetismem, elektricitou, světlem, tíží. 3. Svou přenesností snadnou přechází s jednoho tělesa na jiné anebo se sděluje při nahodilém setkání podle zákonů nárazu tělesům pohyblivým, v klidu pohříženým, jež činí působilými mechanickými.

Dříve než tuto úlohu posoudíme, vyšetřme metafysický pohyb místní.

Podle Aristotela a sv. Tomáše má pohyb obecný význam změny, jež záleží v tom, že věc se jeví ve stavu od onoho různém, ve kterém byla dříve. Změna vyžaduje dva mezníky: východník a přístupník; aby byla věcnou, aby její podmět přešel od onoho k tomuto, musí býti mezi oběma takový spor, aby nabytí druhého bylo nesrovnatelné s podržením prvního. Nesrovnalost jest dvojí: protikladná a protivná. Protikladná jest mezi bytím a nebytím; přechod od jednoho ke druhému, stvoření a zničení, plazení a zkažení, děje se bez prostřednictví a

jest okamžitý, proto se také změna zove okamžitá. Protivná jest na př. u listí letního a podzimního; přechod od jednoho mezníku ke druhému děje se prostřednictvím a zove se pohybem, jenž jest označen podstatně postupností a splynulostí. Pohyb takto pochopený jest místní, kvantitativný a kvalitativný.

Pohyb ve smyslu druhém obecný, tedy také místní jest uskutečňování bytce mohoucného, pokud jest mohoucný, *actio entis possibilis, in quantum est possibile*, jest uskutečňování bytce pohyblivého, pokud jest pohyblivý. Pohybován jest bytec, který jest mezi čirou mohoucností a konem, skutkem hotovým, který tedy jest s části v mohoucnosti, s části v konu.

Vycházejíce od této definice pohybu místního, posuďme tři zásady mechanismu o místním pohybu.

První zásada mechanismu zní: Pohyb místní jest síla, příčina, jež jest schopna působiti účinek mechanický.

Mechanisté pokládají ve všech vědách přírodních přemístění tělesa toliko za naprostou změnu prostorových vztahů, nevidí v pohybu nic věcného. A přece se stává pohyb podle jejich názoru jediným a obecným působitelem všech zjevů tělesných. Toť odporuje zdravému rozumu. Proto nelze přisvědčiti mechanistickému výkladu pohybu; spíše musíme tvrditi, že pohyb má svou věcnost vlastní, nezávislou na všelikém vztahu prostorovém, že záleží v případku, akcidentu pohyblivém a neustále obnovovaném, jemuž přísluší těleso pro okamžik umísťovati ve splynulé řadě neustálých poloh, kterou probíhá.

Že není pohyb místní silou, příčinou mechanický účinek působící, vychází na jevo nejen z názoru mechanistů o pohybu, ale také z názoru Aristotela, jediného pravdivého. Uvažme tři požadavky pohybu podle Aristotela.

1. Pohyblivé, opatřené mohoucností přijímavou, trpnou. Všecka tělesa jsou schopna přejíti ze stavu klidu do pohybu; než podle zákona o setrvačnosti jsou sama sebou neschopna uděliti sama sobě pohyb jakýkoli a měniti intensitu nebo směr pohybu. Toto udělní a měnění jest účinkem příčiny, kterou není těleso pohnuté samo, příčiny cizí; každé těleso pohnuté projevuje pohyblivost trpnou, mohoucnost přijímavou.

2. Co jest věcného v pohybu místním, záleží v postupném a splynulém určování, kterým se vyskytuje těleso pohyblivé v každé chvíli v jiné a jiné poloze prostorové. Jaký jest vlastní a přímý účinek těchto těkávých konů umísťujících? Zdaž udělují tělesu činnou mohoucnost nabýti poloh, po oné, ve které jest, následujících? Nikoli. Při každé následující poloze zůstává těleso pohyblivé trpně mohoucným, přijímavým, jakým bylo při poloze předchozí.

3. Těleso pohyblivé jest nakloněno probíhati splynulou řadu nestálých poloh nových. Těkávé polohy nečinily by pohybu, kdyby nepostrádaly stálosti, kdyby se jim nedostávalo ustavičného vznikání, jehož postupné uskutečňování činí, že

mluvíme o splynulém toku prostorových poloh. Bez této podmínky by byla každá poloha hranicí pohybu, místem odpočinku. Mají-li tedy polohy náležeti pohybu, musí býti v tělese, jež je přijímá, náklonnost k novému umístění. Než tato náklonnost není prvotí nějaké činnosti. Jsouc pouhou mohoucností trpnou, činí těleso schopným, aby činným vlivem pohybující příčiny zevnější přijímalo polohy vždy nové. Tato přijímací mohoucnost je stále sobě totožnou od počátku pohybu po celý tok poloh, tělesu udělených, jsouc fysicky neschopna uděliti tělesu nějaké činnosti. S druhé strany opět jelikož postupné děje uskutečňování, jež činí splynulou osnovu pohybu, jsou toliko účinky, z nichž jeden na druhý nepůsobí jako příčina, nemůže býti pohyb místní pokládán za příčinu mechanického účinku.

Je tedy první zásada mechanismu nepravdiva.

Druhá zásada mechanismu zní: Pohyb jest přenosný s jednoho tělesa na druhé, ve kterém pokračuje ve formě téže nebo jiné; když jedno těleso pohybující se přijde k jinému, v klidu jsoucímu anebo pohybujícímu se rychlostí nestejnou ve stejném směru, nastává, aspoň zdánlivě, buď dělení anebo změna pohybu; jedno těleso na rychlosti získá, co druhé ztrácí.

Než tato zásada jest nepravdiva. Neboť 1. pohyb jest na tělese pohybovaném podstatně tak závislým, že je nemůže opustiti, aby přešel na jiné. Případek, accidens, jakým jest pohyb, nemůže podstatu, těleso, k němuž nevyhnutelně lne, má-li býti něčím věčným, opustiti a na jinou přejíti. 2. Přenosnost pohybu se nepotvrzuje skutečností, týkající se na př. dvou těles elastických téže hmoty, z nichž jedno jest v klidu, druhé v pohybu, jichžto setkání může způsobiti, že se toto zastaví, ono do pohybu uvede.

Třetí zásada mechanismu zní: Pohyb místní může se přetvořiti v teplo, elektricitu, světlo, magnetičnost atd.

Než tato zásada jest nepravdiva. Neboť má-li nějaká věc se přetvořiti v jinou, musí pozbyti jistých znaků, jež její nynější stav charakterisují, a jiné znaky její musí se vyskytnouti ve věci, ve kterou se přetvořila. Tomuto požadavku nevyhovuje mechanistické přetvoření pohybu v teplo atd.

Není tedy mechanismus pravdiv.

Tedy jelikož mechanismus nevysvětluje skutečností ani chemických ani fysických ani mechanických, a jelikož nevyhovuje požadavkům filosofickým, jest naprosto nepravdiv a musí býti zavržen.

Hlava 2.

Dynamismus.

Dynamismus hledá bytnost tělesa neústrojeného v silách. Blížeší výklad seznáváme o něm, stopujeme-li jej v dějinách filosofie.

Pomlčíme-li o dynamismu starších filosofů přírodních ještě nevyvinutém, jakému učil ku př. Thales, kladli Pythagorovci dvě příčiny těles: nekonečné čili neurčité, prvot trpnou, a konečné čili určité, prvot činnou; nekonečné jest konečným omezeno, určeno; výsledkem tohoto poměru obou prvotí jest těleso, jež sluší pokládati za veličinu buď arithmetickou nebo geometrickou. Tělesa mají se k sobě vespolek poměry určitými; proto pojmy veličiny a poměru jsou v tělesech hlavní a základní. Avšak číslo chová v sobě i veličinu i poměr; proto jest číslo nejen arithmetickým, ale i metafysickým a fysickým základem těles.

Podle Plotina jsou soustavnými prvotěmi těles hmota a duše světová; hmota, jsouc posledním ideálním výronem první prvotí, prajednoho, pradobrého, jest sice podkladem tělesa, ale toliko neviditelným, věcným však není; duše světová, výron rozumu, z první prvotí přímo se vyronivšího, nejvyšší obecnina, všechny jednotlivé duše v sobě držící a je ze sebe vyroňující, jest jednak obrácena k rozumu a přijímá od něho ideje, jednak dotýká se hmoty, do které pouští ideje jako údoby určující, jsouc prvotí obecného života přírodního. Pročež co padá do smyslů, jest pouhým zdáním a přirozenost tělesa záleží v jakostech číře pomyslných, nadsmyslných. Zamítajíce všebožecké ronění Plotinovo tvrdili Origenes a sv. Řehoř Nyssenský, že těleso není ničím jiným, než souborem jakosti číře pomyslných.

Ve středověku učil židovský filosof Avicebron, novoplatonik, toto: Bůh a svět jsou tak dalece od sebe vzdáleni, že svět nemůže přímo od Boha býti stvořen; mezi Bohem a světem jsou střední členy: Bohu nejbližší jest obecný rozum, z něho vyroňuje se duše světová a z této posléze příroda t. j. síla, která přímo vytváří tělesa, je oživuje a ovládá; obecný rozum záleží z hmoty jednotné a obecné, která jest podkladem všech věcí stvořených, i duchových i tělesných, a z údoby čili formy; také duše světová jest proniklá touto hmotou, jakož i příroda, která v tělesech stává se viditelnou; v rozumu obecném jsou obsaženy všechny údoby věcí stvořených, vcházejíce do něho ze slova stvořitelského, pak pronikají duší světovou, přírodou a tělesy, ve kterých se uskutečňují a na jevo vycházejí.

Dynamismus nejvíce rozšířil se v XVIII. stol. monadologií Leibnitzovou. Tělesa sestávají prý z jednoduchých podstat, monád, jež jsou rozmanité jakosti, postrádají rozloženosti a tvaru a jsou nedělitelný; v každém tělese jest jich nekonečné množství a těši se pouze z vnitřné činnosti, představovací a snaživé; jsou spojeny a tvoří těleso Bohem, jenž každou monadu upravil tak, že její činnost srovnává se s činností ostatních monád, což zove se předzřízenou harmonií. Tuto monadologii opravil Boskovič, jenž učí, že všechny monady jsou stejné přirozenosti, že jejich množství jest konečné, že jejich síly jsou přitažlivost a odpudivost, že touto jsou monády od sebe ve spolek vzdalovány, tak že vzniká zdánlivá rozloženost.

Novým způsobem vzdělána jest nauka dynamická od Kanta, který těleso, t. j. něco prostor vyplňujícího, vysvětluje protivným působením síly odpudivé a přitažlivé. Tážeme-li se po podmětu těchto sil, odpovídá nám Kant takto: »Nevíme nic jiného, než že dojmý přijímáme od něčeho, co jest mimo nás, ale jak podle těchto dojmů věci si představujeme, t. j. jejich zjev závisí na jakosti naší mohutnosti poznávací. Že tedy tělesa nám zdají se rozloženými, děje se proto, že údobou (formou), která všem zjevům smyslů zevnějších slouží za základ, jest nazírání prostoru; a že ve věci rozložené musíme mysliti si onu dvojí sílu základní, odpudivost a přitažlivost, jsou důvodem opět zákony, kterými náš rozum jest vázán, když chápe a vzdělává představy smyslné. Než jakými věci samy o sobě jsou, není nám možno vyzkoumati. Pročež nutno nazvati přírodou ve smyslu látkovém ne věci samy, nýbrž jejich zjevy, t. j. naše představy o nich smyslné, a zákonitostí přírody, přírodou ve smyslu formálním, pořádek a spojení všech představ podle zákonů, jež jsou v našem rozumu. Rozum nečerpá tedy zákony přírodní z přírody, nýbrž sám ze sebe své zákony přírodě předpisuje.« Kromě sil mechanických klade Kant také přírodní síly tvořivé a podle účelů působící, a účelnost netoliko zevnější, nýbrž i vnitřnou, ve věcech ústrojných na jevo vycházející, odnáší k celé přírodě. Avšak toto uvažování přírody teleologické jest nám podle Kanta potřebou nevyhnutelnou, ale není založeno na pravdě objektivně. Neboť jakost naší mohutnosti poznávací nutí nás, abychom soudili, že jisté bytosti přírodní jsou možny toliko příčinou, která podle idejí a účelů působí, ale jest nám varovati se, abychom netvrdili, že v přírodě taková účelnost jest skutečnou.

Schelling nazývá v první době svého filosofického vývoje, ve filosofii o totožnosti, přírodu viditelným duchem a ducha viditelnou přírodou; bytnost obou jest prý táž; svět prý bytuje tím, že naprosté (das Absolute) věčně se subjektivisuje a bytnost naprostého, reflektována ve jsoucnosti (im Sein), jest nekonečné tělo světa, reflektována v myšlení, nekonečná duše světa. V druhé době, novoplatonické, tvrdí Schelling, že smyslné věci nejsou, jako smyslné, bytostmi věcnými, nýbrž toliko zdánlivými obrazy (Scheinbilder), které nejsou skutečny samy o sobě, nýbrž, pokud se vztahují k ideám, jež tvoří jejich duši, a to jen potud, pokud ideje od svého pravzoru odpadly; svět smyslný není ničím jiným než zdáním, jež samo sebou jest ničemným, takofka zříceninou světa vyššího, ideálního.

Hegel tvrdí, že hmota není ničím jiným, než výtvozem prostoru a času spolu působících, ve kterém oba v sebe vespolek přecházejí a kterým vzniká pohyb. Části této hmoty jsou od sebe vzdalovány odpudivostí, přitažlivostí tvoří hmota celek splynulý, tíže spojuje v sobě obě tyto stránky. Hegel nazývá přírodu ideou, v logickém postupu zdokonalenou, která sama ze sebe svobodně vyšla a ve svou protivu se zvrátila, aby byla jinou, než jakou jest, aby byla mimo sebe.

Dynamismus Leibnitzův změnil Herbart takto: Každé těleso sestává z jednoduchých podstat, reály, bytci od něho zvaných; jejich jediná působnost záleží v tom, že sebe zachovávají proti možným rušením, jež mohou jim od jiných bytců vzejíti. Poněvadž bytcové jsou naprosto jednoduší, mohou sebe vespolek pronikati, a pronikali by se, kdyby každý bytec, zachovává se sebe, neodporoval ostatním bytcům pronikajícím a je takofka ze sebe nevyháněl. Tak vzniká mezi reály jakási přitažlivost a odpudivost. Tím pak, že přitažlivost a odpudivost přicházejí do rovnováhy, vznikla hmota. Tato rozličná rovnováha určuje rozličný stupeň vlastností hmoty. Hmota je tedy skutečná, pokud je souborem jednoduchých reálů; není splynulou; její splynulost je toliko zdánlivá, jest pouhým zjevem.

Dynamismus sloučil se v nedávné době s atomismem. Nepokládají mnozí ku př. Lotze, Fechner atom za tělísko tvrdé, rozložené, ale spíše za silový střed, KRAFTCENTRUM, jednoduchou monádu, které připisují jsoucnost psychickou; hmota jest tedy soustava nerozložených bytostí, atomů, které svými silami určují sobě vespolek polohu v prostoru, a které, odporující vespolečnému rušení a vnikání tělesa cizího, působí zjevy neproniknutelnosti a souvislého vyplnění prostoru.

Posléze Schopenhauer pokládá svět za zjev slepé vůle; nejnižším stupněm její objektivace jsou nejobecnější síly přírody, z kterých jedny vyskytují se v každé hmotě, jako tíže, neproniknutelnost, druhé rozdělily si mezi sebou hmotu již stávající. Podobně pokládá Hartmann svět za zjev světové vůle představující; co nazýváme hmotou, jest prý složeno z atomů, které hmotou nejsou; atom jest vlastně čirá síla bez podmětu, silový bod, přitahující anebo odpuzující, kladně nebo záporně působící; těleso je tedy soustavou takových sil v jisté rovnováze.

Dynamismu, obecně uváženému, nelze přisvědčiti, poněvadž chce vyzkoumati bytnost tělesa dělením a poněvadž dopouští se logické chyby, jež se zove metabasis eis allo genos. Dělení těleso, musíme prý posléze přijíti k posledním, jednoduchým částem, soustavným prvotím přirozenosti tělové. Takovým však dělením nikdy nedospějeme k soustavným částem. Pak dělíme-li těleso na části nejmenší, nepřestávají části náležeti k témuž druhu, k němuž náleží celé těleso; kdežto atomismus tuto pravdu uznává, přechází dynamismus k jinému druhu bez důvodu, tvrdě, že poslední části nejsou více částí tělesné, nýbrž jednoduché síly, buď zpodstatněné anebo nezpodstatněné,

Uvažujeme důsledky dynamismu: 1. Těleso jest soubor podstat a těch, jež nejsou téhož druhu, jakého jest těleso; není podstatou jednotnou. 2. Nevznikají nová tělesa. 3. Tělesa mezi sebou neliší se specificky; rozdíl záleží toliko v různém seřazení monad, je tedy pouze případný. 4. Těleso není rozloženo, není opatřeno ličností, kvantitou; rozloženost a ličnost jest pouhým zdáním, jež nelze vysvětliti ze sousední, rozlišené polohy jednoduchých podstat. 5. Je-li rozloženost a ličnost nevysvětlitelným

zdáním, nelze vysvětliti ani neproniknutelnost; neboť jednoduché podstaty pronikají sebe vespolek, setkají-li se, nemajíce síly k odporu; Herbartovské zachování sebe jest činnost reálu čire vtomná, která nemůže přejíti na jiný reál, aby byl odpuzen. 6. Kterak může souboru jednoduchých podstat příslušetí tíže, kterak může těleso býti váženo, kterak může tlačiti? Nepřísluší-li toto vše žádné jednoduché monadě nebo reálu, nepřísluší ani jejich souboru. 7. Důvod sousední polohy monád (*juxtapositio*) jest buď mimo monády anebo v nich. Je-li mimo ně, v Bohu, jest vespolečné působení těles a jejich částí neskutecné, jest pouze zdánlivé. Pakli v nich samých, musí na sebe vespolek působiti, aby přišly do sousední polohy. Pak působí buď přímo, sebe vespolek se dotýkajíce, buď ze vzdálí. V prvním případě se vespolek pronikají, v druhém jest mezi monádami prázdný prostor, jenž jim brání. Ani v prvním ani v druhém případě není sousední poloha monád možná. 8. Síla nemůže býti bez podstaty, která by byla jejím podmětem. Z pouhých sil nevznikne nikdy hmota skutečná.

Z toho patrno, že dynamismus zbavuje tělesa všeliké skutečnosti a že končí naprostým idealismem a nihilismem.

Dynamismus může se usvědčiti z nepravdy také nepravdou soustav filosofických, ve kterých se hlásá a s kterými úzce souvisí.

H l a v a 3.

Hylomorfismus. Historie hylomorfismu.

Původcem hylomorfismu jest Aristoteles, jenž, nesnášeje se s atomisty, mechanisty, zvláště Demokritem a, zkoumajе přírodu ze zkušenosti, zastával specifičnost těles a jejich vlastností a dokazoval dvě soustavné části tělesné bytnosti: jednu neurčitou, ve všech tělesech totožnou, jež jest v podstatných proměnách hmoty trvalým podnětem, t. j. hmotu prvou, a druhou část určující, specifičnost tělesa podmiňující, jež jest hlavním zdrojem jeho vlastností charakteristických a jeho náklonností přirozených, t. j. formu podstatnou. Hmotou a formou liší se Aristoteles podstatně od Platona.

Až do I. století před Kristem zůstali peripatetikové Aristotelovi věrnými nic důležitého nepřidávající k jeho učení. Než v prvních šesti stol. po Kristu mísili jeho učení s pythagoreismem a platonismem. Sv. Otcové a spisovatelé církevní jednali o kosmologii podle Aristotela; sv. Augustin líčí mistrovsky vlastnosti a úkol hmoty prvé ve 12. knize svých vyznání. Od IX. až do XII. stol. nebylo důkladně a dobře rozuměno Aristotelovu hylomorfismu. Teprv scholastikové XIII. stol. věnovali jemu zvláštní a důkladnou péči, zvláště sv. Tomáš Akvinský, jenž jej zdoko-

nalil a zbavil všech vad. V nynější době, kdy filosofové křesťanští plnou pozornost věnují sv. Tomáši, má hylomorfismus mnoho stoupenců, kteří zamítají dvě soustavy výstřední: mechanismus a dynamismus, mezi kterými střední cestou se ubírá hylomorfismus, rozumně a pravdivě spojující hylomorfismus s pravdivými novověkými výzkumy věd zkušebních.

Hylomorfismus (hyle hmota, morfe forma) se zove také theorie Aristotelova, peripatetická, scholastická, thomistická.

a) Výklad hylomorfismu.

První důkaz jeho pravdy.

Základní věty hylomorfismu jsou tyto:

1. Chemická tělesa jednoduchá a složená jsou podstatně jednotná, mezi sebou specificky různá, přirozeně rozlehlá.

2. Tyto bytosti mají mohoucnosti činné a trpné, jež vycházejí z jejich základu podstatného a s ním zůstávají nerozlučně spojeny.

3. Mají vnitřnou snažnost k jistým účelům zvláštním, jež jsou povolány uskutečňovati prokazováním svých energií přirozených.

Z těchto vět vyplývá:

Jest možná, ano i nutná proměna podstatná, a proto v každém tělese přírodním jsou dva soustavné principy: hmota a forma. Jelikož chemickým sloučeninám přísluší pravá individualita a přirozenost specifická, přicházejí jejich složky, slučující se posléze, do stavu podstatně nového.

Na objasněnou budiž rozebrána proměna podstatná, na které hlavně spočívá hylomorfismus.

Má-li jedna bytost se proměnit v jinou, musí jedna podstatná část její trvat při změnách, jichž jest podmětem a se vyskytnouti nezměněna v posledním výsledku proměny. Po druhé musí býti zbavena své části specifické, aby byla nahrazena jinou částí, která by jí udělila novou specifičnost. Každé těleso, jež schopno jest takové proměny, jakkoli jest podstatně jednotno, sestává ze dvou částí konstitutivních: jednou jest specifický ráz, základní určení, z něhož vyplývá činnost a specifické vlastnosti tělesa, princip, který vzniká anebo zaniká při podstatné proměně hmoty, forma podstatná; druhou jest část neurčitá, chovající podle své přirozené lhostejnosti schopnost k tomu, aby se spojovala postupně s určujícími principy tělesných druhů, podklad formy podstatné přijímající, hmota prvá, různá od hmoty druhé, kterou jest skutečné těleso, ze hmoty první a formy podstatné sestávající.

1. Hmota prvá.

1. Neurčitost hmoty prvě netýká se toliko nedostatku jistých forem zevnějších, podstatné celistvosti tělesa cizích, ale jest naprostá i v podstatě i případcích. Hmota prvá jest sice součástka tělesa, ale sama sebou nemá žádné podstatné známky, která specifikuje těleso. Prázdná jsouc všeliké určitosti podstatné jest také prázdná všech vlastností chemických a fysických, jež náležejí druhům nerostů. Není ani zlatem ani mědí ani olovem, ač může jí se dostati dokonalosti kovů přijetím příslušných principů určujících.

2. Hmota prvá nemá jsoucnost toliko logickou, ale má také věcnou, jelikož přispívá zároveň s formou jako podstatný princip fysický ke vzniku tělesa skutečného. Ovšem příroda nic tak neurčitého, jako jest hmota prvá, v sobě nechová; a jest věru podivno, že by něco tak nedokonalého, jako jest hmota prvá, mohlo býti principem stavu konkrétního, principem něčeho dokonalého, kdyžtž zákon logický žádá, aby co jest v konu, co jest dokonalé, bylo principem něčeho věcně existujícího. Tento zákon by byl jenom tehdy rušen, kdyby hmota prvá, jsouc abstrahována v mysli, byla také zároveň oddělena ve skutečnosti. Ve skutečnosti bytuje hmota prvá spolu s formou, a jsouc s ní spojena dává vzniku skutečnému tělesu.

3. Hmota prvá má se k formě podstatné, jako mohoucnost trpná ke svému konu spolupřirozenému. Jelikož kon a mohoucnost přináležejí témuž rodu, nemůže býti první určitost, které jest hmota prvá schopna, jiná, než forma podstatná. Proto není doplnění hmoty prvě, mohoucnosti trpné, vlastností přidružnou, modalitou případkovou; hmota prvá jest sama sebou k tomu povolána, aby přijala formu, jest mohoucností trpnou, přijímavou. Tato přijímavost jest všeobecná, jelikož se vztahuje k soujemu specifických dokonalostí těles, jakož i k celku vlastností případkových, jež k ní, s formou spojené, lnouti mohou.

4. Pro naprostou neurčitost a trpnost drží hmota prvá poslední místo v řadě stvořených dokonalostí. Nic věcného nemá méně schopnosti k vlastní jsoucnosti, nevyžaduje rozhodněji, aby se spojilo s něčím jiným, než hmota prvá. Tak velice a tak vnitřně závisí na formě hmota prvá. Proto kdyby zanikla všeliká forma, byla by hmota prvá naprostým ničím; ani Bůh by nebyl mocen, ji zachovati ve stavu odloučenosti od formy. Nelze tedy připustiti, že Bůh nejprve stvořil hmotu prvou, aby ji pak přetvořil v různá tělesa, jež se vyskytují ve světě neústrojném. Již v první době stvořitelské byly všechny podklady hmotné přímo spojeny a formami podstatnými těles jednoduchých, jichžto spojením měly vzniknouti sloučeniny chemické.

5. Hmotě prvě přísluší přirozená snaha po formách podstatných, která však není žádným vývojným principem činným, jenž by hmotu prvou povznesl od nejnižších stupňů bytnosti ku nejvyšším činnostem života smyslného. Takový princip se

nesrovnává s naprostou trpností hmoty první. Tato snaha přirozená znamená toliko, že hmota první jest přirozeně k tomu určena, aby se spojila s formou specifickou, že hmota první nenechá se nikdy tak pohltnouti jednou formou, aby nemohla za okolností příznivých přijmouti jiné formy více nebo méně dokonalé. Je to jiný výraz naprosté a obecné mohoucnosti hmoty první.

6. Jelikož žádný z obou soustavných principů tělesné bytosti, ani hmota první ani forma podstatná, nemůže sám o sobě ostávat, nemůže žádný z nich dříve skutečně býti než druhý. Toliko v řádu logickém můžeme přivlastniti hmotě první jistou prioritu, dřevnost, před formou, pro kterou jest hmota první podkladem přijímovým.

7. Hmota první jest schopna býti opatřena všelikými podstatnými formami přírodními. Než tato obecná schopnost se vyskytuje u hmoty, abstrakcí zevšeobecněné a tak zbavené všelikého zvláštního vztahu, který má skutečně k té neb oné formě zvláštní. Takto, jsouc přenesena do řádu logického, těší se z takové neurčitosti, že může se shodnouti s principem specifickým jakýmkoli. Než jakmile jest v různých tělesech přírodních individualisována, jest její přirozená přijímovost omezena tělesy, jež ji v sobě drží, a zákony, jež vládou sloučeninami chemickými. Chemické prvky nepřeměňují se jedny ve druhé, nýbrž setkají-li se dva prvky, vzájemným přibuzenstvím obdařené, přetvářejí sebe vespolek podle zákona rovnosti mezi akcí a reakcí a dávají vzniku, ne novým prvkům, ale sloučenině, jejížto jedna forma přirozeně zastupuje formy prvků zmizelé. Je tedy fysicky nemožno, aby táže hmota přijala postupně všechny formy podstatné.

Nepřihlížíme-li k této nemožnosti, přísluší hmotě první trpná vývojnost rozsahu nekonečného. Stržena jsouc do víru chemických reakcí, opouští své formy prvkové, aby přijala formu sloučeniny. Od sloučeniny relativně jednoduché přechází ku sloučeninám vždy složitějším a objevuje se posléze po hojných proměnách v látkách bílkových, bílkovínách, jež činí tkaniva rostlin. Povznesena specifickou formou rostliny do říše podstat živých, může se ocitnouti v organismu živočicha jako část jeho soustavná a dosáhnouti vrchole bytosti tělesných, člověka, aby účastenství měla svým způsobem na výkonech života lidského nejvyšších.

Přes všecken tento vývoj nevychází hmota první ze své trpné mohoucnosti, přijímovosti. Aníž vývoje tak rozsáhlého schopny jsou všechny části první hmoty, v tělesech tohoto světa rozšířené. Jeho jsou účastny prvky některé; pro přemnohé z nich jest forma chemické sloučeniny, nerostu posledním cílem proměny, tak že soustavnou částí živoka nejsou.

8. Všecka tělesa přírodní mají svým majetkem jisté množství hmoty; je tedy tolik podkladů hmotných anebo tolik různých částí hmoty první, co jest jedinců tělesných. Tvoří tedy

hmota prvá jednotu, jako ji tvoří tělesa. Než není jednota hmoty své číselná, ale toliko prostě logická.

9. Hmota prvá není předmětem zkušenosti smyslné, ale jest poznatelná rozumem, který ji usuzuje z návěstí jistotných o proměnách podstatných. Aniž jest její pojem vlastní a bezprostředný; je s části kladný, s části záporný, a zní takto: neúplný podmět, sloužící za trvalý podklad specifickým typům světa hmotného.

2. Forma podstatná.

1. Forma znamená všechno, co udílí bytostí způsobem jakýmkoli známku skutečnosti, určitosti, dokonalosti. V tělesech rozeznáváme dvojí určitosti. Jedny činí souhrn vlastností zřejmých, jež nám poskytují úplnou charakteristiku každého druhu nerostu: rozlehlost, barvu, tvrdost, tvar krystalový, specifickou tíži, chemické a fyzické energie. Tyto vlastnosti netěší se z jedincového ostávání c sobě spočívající na společném základě, lnouce ku podstatě, jejímiž jsou projevy přirozenými, nikoli však vnitřními soustavky. Tyto určitosti se zovou formami případkovými čili krátce případy, akcidenty. Než formy případkové jsou přídužné, předpokládající podklad jeden, společný, zřídlo, z něhož vycházejí různé a charakteristické případy všechny, podstatu, která je také něco určitého, specifického. Podstata olova není totožna s podstatou zlata, a podstata zlata není totožna s podstatou stříbra. Každá tedy z nich má také svou formu, čili jest forma podstatná sama, specifický princip bytnosti tělesné.

2. Kdežto hmota prvá znamená, co jest neurčito, mohoucnost, znamená forma, co jest určito, skutečno. Hmota jest mohoucnost, forma prvý kon, podstatné uskutečnění, zdokonalení, jehož má hmota potřebí, aby se stala přírodním tělesem. Z té příčiny má forma podstatná prioritu aspoň logickou přede všemi určitostmi případkovými. Než jelikož nemůže žádná bytost tělesná bytovat, nepřináleželi-li k jistému druhu, nečiní forma podstatná hmotu prvou toliko tělesem obecným, ale také jistým, určitým tělesem, k jistému druhu přináležejícím, tělesem jedinečným, konkrétným, jež v mysli si představujeme abstraktně.

3. Forma podstatná nemůže sama o sobě ostávat. Jako hmota prvá závisí na formě podstatné, od které by se jí dostalo určitosti, tak opět forma podstatná závisí na hmotě své, které by udělila určitosti. Než závislost formy na hmotě je zcela jiná, než závislost hmoty na formě.

4. Znamená-li příčina všechno, co věcným vlivem působí ku vzniku bytosti, zove se forma podstatná správně příčinou. Než příčinou účinnou není forma podstatná pro hmotu prvou, aby z ní vznikla hmota druhá, těleso skutečné, jelikož příčina účinná sama o sobě ostává, kdežto forma podstatná sama o sobě bez hmoty své neostává, nesubsistuje. Kromě toho není při-

čina účinná součástí věci, k jejímuž vzniku přispěla, kdežto jest forma podstatná součástí tělesa, jež sestává ze hmoty první a formy podstatné. Proto se zove forma podstatná podle sebe, podle své bytnosti příčinou tělesa formální.

5. Forma podstatná jest a) principem jsoucnosti tělesa. Mluvíme-li přesně, nejsou ani hmota ani forma příčinami jsoucnosti tělesa. Úplná bytnost, vzniklá jejich vnitřním spojením, jest prvním podmětem tohoto konu posledního. Ačkoliv ostávání, subsistence, jest přirozeným doplňkem celé bytnosti konkrétní, od ní neodlučitelným, přece nemá svůj původ od formy, ale jest působeno touže příčinou zevnější, která opatřila hmotu první formou podstatnou. Ostatně nemá-li princip určující nezávislé jsoucnosti, kterak by mohl tuto dokonalost udělit tělesu, jehož jest částí? Ale z jiného důvodu lze nazvat formu příčinou jsoucnosti. Žádná bytnost nemůže sama o sobě ostávat, není-li bytost úplně určena, jelikož ostávání neobohacuje bytost novými dokonalostmi, ale předpokládá úplné určení bytosti a bytost klade takovou, jakou jest, do řádu jsoucnosti nezávislých. Než toto základní, vnitřní a konečné určení a zdokonalení pochází od formy podstatné.

b) Forma podstatná jest principem činnosti. Činnost přísluší sice tělesu, ze hmoty první a formy podstatné složenému, jelikož jest rozvinutím celé bytnosti a jest podmíněna plnou jsoucností, subsistencí čili ostáváním tělesa. Přece však z těchto dvou soustav jest hlavně a přede vším forma základním principem činnosti. Neboť jak nás zkušenost učí, řídí se intensita čili mohutnost a rozsah činnosti stupněm určitosti, dokonalosti, skutečnosti, ve formě podstatné bytosti činné svůj základ mající.

c) Forma podstatná jest principem účelnosti. Neboť vesmír jest dokonale spřádán, v něm vládne úplná soustava harmonických zákonů. Vesmír jest učiněn za jistým účelem, k jehož uskutečnění přispívá každé těleso jednotlivé cestou se ubírajíc, kterou jemu předpisuje vlastní jeho přirozenost. Má tedy každá bytost ve svém nitru jakousi vzpruhu, mocnost plastickou, která ji vede a pobádá k jejímu účelu vlastnímu, jedinečnému. Proto směřují chemické prvky ku tvoření sloučenin vždy složitějších, ne náhodou, ale podle stálého pořádku, v zákonech chemického přibuzenství spočívajícího. Kolik sloučenin, tolik účelů, přirozeným jejich činností uložených. Principem této účelnosti vnitřním jest forma podstatná. Neboť, udílejíc tělesu přirozenost specifickou, jemu příslušnou, vtiskuje jemu zároveň náklonnost k účelům jemu vlastním a pobádá jeho bytnost a energie tak mocně, že nevyhnutelně se ubírá směrem vytčeným. Chemie nám pádných dokladů hojnost podává.

6. Táže forma podstatná není schopna ani přírostu ani úbytku, jenž obojí jinačí specifickou tělesa. Neboť nutným výsledkem uskutečnění a určení hmoty formou jest podstata, bytost jedinečná, známkami specifickými rozhodně a trvale opatřená.

Veškerý tedy obsah formy, principu určujícího, odnášeje se ku podstatě bytosti samé, nemůže doznati nějaké změny, aby zároveň se nedotkla podstaty bytosti samé.

A zajisté nelze si mysliti, že nějaká molekula vody by mohla býti u větší nebo menší míře vodou při jakýchkoli rozdílech případkových.

Tato zásada se osvědčuje pravdivou také pro vlastnosti případkové, kdykoli jim naše abstrakce udílí zdání věcí podstatných.

Než proti této zásadě lze namítnouti toto :

Odejmeme-li rostlině některé větve, zasazený do země vyrůstají a stávají se rostlinami téhož druhu, jakého jest a zůstává rostlina mateční; zdá se tedy, že specifická forma, která proniká celou rostlinou mateční až do nejmenších částí, odloučením některých větví doznala úbytku a že přece specifčnost rostliny mateční není zjinačena.

Tato námitka jest neplatná, jelikož nerozeznává celistvost podstatnou od kvantitativné. Každá forma podstatná má určitou dokonalost konstitutivnou, kterou uděluje celou všem jednotlivým částem bytosti, ve které jest uskutečněna. Na př. v rostlině jsou lodyha, větve, listy účastny týmže právem znamení specifických; neboť v každém z těchto ústrojí živých se vyskytuje v témže stupni bez nejmenšího odstínu intenzity podstatná dokonalost specifického principu. Forma může působiti na různých místech organismu různé výkony, probuditi různé činnosti, ale její ráz specifický trvá všude týž. Proto jí přísluší celistvost podstatná, každé změně nepřístupná. Odloučení větví neruší ji, jelikož rostlina podržuje jak před odloučením, tak i po odloučení svou vnitřnou dokonalost nezměněnou, nepřináležející ani měrou větší ani menší svému druhu. Jinak souditi musíme o celistvosti kvantitativné. Jelikož podstata tělesná jest v prostoru rozlehlá, stává se forma skrze hmotu celkem kvantitativným, sestávajícím z částí celistvých, jejichž množství jest různé podle povahy rostliny, podle jejího stáří a podle okolností jejího vývoje. V této příčině jest možný přírost a úbytek, jenž se nedotýká specifčnosti.

7. V témže tělese jest jenom jedna forma podstatná. Neboť a) není mezi formami podstatnými a případkovými nic prostředního. Těmto přísluší uděliti tělesu již podstatně a specificky ustavenému dokonalost přidruženou, oněm uděliti tělesu dokonalost základní, prvotní, která jest jenom jedna a proto jenom od jedné formy podstatné pocházeti může. b) Kdyby v témže tělese bylo více forem podstatných, postrádalo by podstatné, vnitřné jednoty, která jenom od jedné formy podstatné pochází, a přináleželo by tolikým druhům, kolikero jest forem podstatných. c) Při podstatných proměnách hmoty nepostupuje příroda nikdy náhlými skoky ani rozmarnými nápady. Forma vzniká toliko tam, kde jest vyžadována úpravou podmětu, který ji má přijati. Kdyby více forem mělo uskutečniti týž podmět

hmotný; musilo by býti v téže době více různých a protivných úprav téhož podmětu; což jest nemožno.

8. Formy podstatné jsou dílem hmotné čili prostě tělesné, dílem nehmotné čili subsistentní, ostávající. Formy hmotné jsou specifické principy, podstatně na hmotě závislé a přináležející chemickým tělesům jednoduchým a složeným, rostlinám a zvířatům. Jejich spojení s hmotou je takové, že zanikají s rozkladem tělesa. Formy nehmotné jsou sice k tomu určeny, aby hmotu informovaly, ale jsou schopny existovati a působiti bez hmoty. Takovou formou nehmotnou jest duše lidská.

Rozeznávají se také formy přechodné a trvalé. Ony vyskytují se v tělesech v době vývoje, jehož potřebí jest, aby tělesa nabyla dokonalosti sobě specificky příslušné; vyskytují se též v tělesech v době zániku. Tyto určují druhy, jež existují v přírodě stále a trvale.

9. Hmotné formy jsou dělitebné, nehmotné však nedělitelné.

Mluvíme-li přesně, absolutně, nemohou býti ani hmota, ani forma jako takové, přímým podmětem rozdělení z té jednoduché příčiny, že žádná z nich netěší se ze jsoucnosti vlastní. Jenom podstata hmotná čili těleso má subsistenci nezávislou a může býti přímým podmětem dělení své hmoty. Přece však nutno se tázati, zdali dělení tělesa jest provázeno nepřímým dělením formy, kterou těleso jest opatřeno.

Nejprve uvažme nerosty. Nejde nám o dělení kamene na kousky, o dělení skupiny individualit, ale o dělení jedné každé individuality. Individualita náleží v tělese jednoduchém atomu, ve složeném molekuli; onen atom a tato molekule jsou schopny existovati a působiti samy o sobě. Tážeme se tedy, zdali forma atomu nebo molekule jest schopna rozdělení a zdali při rozdělení zachovává svou identitu specifickou. 1. Atom odporuje všem přírodním silám rozdělujícím; jsa posledním stupněm dělení hmoty má svou váhu specifickou a hmotu neměnitelnou. Uvažujeme-li theoreticky, těší se forma podstatná, rozlehlá v atomu a sestávající z částí kvantitativních, z podmínek, jichž vyžaduje dělitelnost; než naše energie nejsou tak mocny, aby překonaly trpný jeho odpor. Kdyby celistvost atomu ustoupila mocnějším silám, rozdělujícím — což není ostatně nemožno — atom by změnil svou přirozenost, formu podle obecného zákona chemického, že každá změna ve kvantitě hmoty tělesa jest provázena změnou druhu. V tom případě by nepřežila forma atomu rozdělení a zlomky tělesa rozděleného by nabyly nového principu specifického. 2. Molekule tělesa složeného jest dělitelná; než forma celé molekule netrvá v částech molekulární budovy rozdělených, jelikož mizí a jest nahrazena formami prvkovými anebo formou složitějšího tělesa novou. Každé tedy rozdělení molekule jest nutně provázeno změnou formy specifické.

Je tedy forma atomu nebo molekule schopna rozdělení se hmotou, ale ve zlomcích nezachovává své identity specifické.

Dělitelnost rostliny jest prosta pochybnosti. Rozmnožiti lze druh sazenicí, odnoží, roubem, očkem; noví jedinci takto docílení vykazují věrně známky rostliny mateční, vedou týž život, podnikají týž vývoj, což se děje tak, že žádná značná změna nesvědčí o přechodu ze života matečního k životu potomků. Odtud vysvítá, že specifický princip, stejně rozlehlý v rostlině mateční, nevymizel v částech odloučených a nebyl nahrazen principem novým téže přirozenosti, že byl prostě rozdělen ve zlomky, z nichž každý s plnou nezávislostí zachovává bytnost, kterou měl při dělení s ostatními částmi sourodnými.

Je tedy podstatná forma rostliny hmotná, ve hmotě rozlehlá, se hmotou dělitelná; jest formou netoliko celé rostliny, ale také částí oddělených. Jest jedna ve skutečnosti, v konu, a zároveň mnohonásobná v mohoucnosti.

U zvířat druhů nižších, na př. nezmarů, aktinií, červů, jest forma podstatná, princip životní, se hmotou dělitelná, tak že dělením jednoho jedince vzniká více živých jedinců téhož druhu. Než také formy zvířat vyšších druhů pokládati nutno za dělitelné, ačkoliv jejich dělením nevznikají noví živí jedinci téhož druhu. Neboť dělitelnost formy vyplývá z její vnitřní závislosti na hmotě kvantitativně rozlehlé; forma jest celek kvantitativný, jemuž dělitelnost přísluší jako známka podstatná.

10. Z podstatné, vnitřní závislosti hmotné formy na hmotě následuje, že jako hmota, tak i forma jest složená. Naproti tomu jest forma nehmotná jednoduchá.

3. Spojení hmoty první a formy podstatné.

Hmota první a forma podstatná, jež jsme jednu od druhé v mysli oddělili a odděleny uvažovali, jsou ve skutečnosti spojeny svazkem vzájemné závislosti tak úzké, že tvoří jednu bytnost ve příčině subsistence a činnosti. Hmota první jest čirá mohoucnost, plastický prvek, jenž k tomu jest určen, aby sloužil formám podstatným za podklad, nejsa schopen vlastní subsistence, jehož první přirozenou potřebou jest přijmouti formu, jako svůj ráz podstatný, specifický, aby skrze ni stal se jistým, určitým tělesem, jistému druhu náležejícím. Forma podstatná jest principem všeho skutečného, co přísluší tělesu, nejsouc schopna vlastní subsistence, jelikož jest podstatně k tomu určena, aby co jest mohoucno, učinila skutečným, aby byla konem hmoty. Spojující se tyto dvě části soustavně doplňují sebe vespolek. Výsledkem tohoto spojení jest jedna bytnost tělesná s plnou bytností, těleso, hmota druhá, jeden jediný základní princip činnosti.

Aby se spojily hmota a forma, k tomu není potřebí žádného prostředku, žádného pojítka, jež by bylo povahy případkové. Hmota a forma samy sebou úplně dostačí, aby se spojily; prostředník jest úplně zbytečný a závadný. Kromě toho by potřebí

bylo opět nějakého prostředku, jenž by byl mezi tím prostředkem a jednak hmotou, jednak formou; a tak by to šlo do nekonečna. Posléze by byl prostředník jako případek, jemuž nutně náleží lnouti k podstatě, jedním ze soustavných principů podstaty, nebyl by tedy případkem. Spojení tedy mezi hmotou a formou záleží spíše v přímém, úplném a vzájemném sdílení dvou podstatných věcí, jež sebe vespolek doplňují.

V tělese již ustaveném, v němž hmota a forma jsou již spojeny, trvá dále věčný rozdíl mezi hmotou a formou, ač spojení jejich jest velmi těsné a zcela vnitřné. Neboť nelze si mysliti, že by dvě věci rázu naprosto protivného mohly se proměnit ve věc třetí tak, aby neutrpěla žádná z nich té nejmenší změny. Ani hmota ani forma nepozbývají své věčnosti při svém vzájemném sdílení. Kdo by tuto skutečnost zapíral, musil by místo příčinnosti hmotné a formální principů soustavných klásti příčinnost účinnivou, která se protíví pojmu hmoty a formy.

Posléze uskutečnění věčné hmoty skrze specifický princip, formu podstatnou, má svým výsledkem bytnost o sobě subsistující, těleso. V bytnosti takto uskutečněné jest mezi dokonalostí, skrze kterou těleso sobě náleží, existuje čili subsistuje, a dokonalostí, skrze kterou se těší z jisté určité, specifické bytnosti, rozdíl věčný. V té chvíli, kdy hmota prvá jest formou podstatnou opatřena, postrádá ještě konu existence. Této existence nemůže se jí dostati od formy, s kterou se spojuje, jelikož forma sama vnitřně závisí na svém podmětu hmotném a proto je také neschopna existovati bez hmoty a jelikož nemůže udělit dokonalosti, které sama postrádá. Jestliže tedy žádný ze soustavných principů bytnosti neuděluje tělesu existence, musí tato poslední skutečnost býti věčným přídavkem, od podmětu různým, který jej přijímá. Bytnost tedy konkrétní jest mohoucností přijímovou, existence čili subsistence jest konem, který bytnost přijímá.

4. Vlastnosti podstaty tělesné.

V každém tělese přistupují čili připadají případy, akcidence, ku podstatě, ku které lnou jako ku svému podmětu, podkladu, základu, nejsouce samy sebou subsistentní, a která v nich nalézají prostředky, sobě vlastní, jichž potřebuje ku svému rozvoji a ku pravidelnému prokazování své činnosti.

Případy jsou dílem miznoucí, dílem stálé. Miznoucí jsou spojeny s podstatou svazkem nahodilým; těleso je přijímá během své existence a může jich postrádati, škody neberouc na své podstatné celistvosti anebo na svých řádných výkonech: skutečná barva, pohyb. Stále lnou k podstatě nevyhnutelně a jsou bezprostředním principem všech případných dokonalostí: rozlehlost, kvantita, mohoucnosti činné a trpné. Případy jsou

schopny jistých modifikací a mohou býti více nebo méně intenzivně; než přirozenost tělesa určuje modifikacím jisté meze a úplně je potlačití není dáno silám přirozeným. Případky jsou rozličné podle druhu, jemuž náleží těleso; z nich soudíme na druh tělesa.

Důvod přirozeného, úzkého spojení podstaty s případky nespočívá v naprostém poměru příčiny k účinku; neboť ve hmotě neústrojné není života. Působí-li těleso své případy nutné příčinností skutečně účinnou, jest zároveň příčinou a podmětem, svůj účinek přijímajícím, a tím jsou také dány podmínky činnosti vtomné, immanentní. Než vtomnost jest známkou činnosti životní. Kromě toho by v tom případě byla bytnost sama sebou bezprostředným principem činnosti. Což přísluší jedinému Bohu, jehož bytnost jest úplně totožna se jsoucností; u tvorů však jest bytnost prostředným, mohoucností činné a trpné bezprostředným principem činnosti.

Podstata není sice příčinou svých případků nutných, stálých čili svých vlastností právě účinnou, jest však přece příčinou účelnou, hmotnou a jaksi čili po jistou míru účinnou; vlastnosti tělesa vyplývají z jeho základu podstatného, ne nějakou změnou věcnou, ale jako nějaká výslednice přirozená.

Že jest podstata svých vlastností příčinou účelnou, jest přirozeno. Neboť všechny její dokonalosti přídružné, mimozákladní, jsou jí dány jako nástroje, prostředky přirozené, jichž užívá podstata, aby došla svých cílů. Dále má se podstata ku svým vlastnostem jako příčina hmotná, jelikož je do svého nitra přijímá právě, když vznikají, jelikož je právě podpírá a drží. Jest však také příčinou jejich jaksi účinnou, tak že z ní vyplývají, jako nějaká výslednice přirozená. Čemuž takto jest rozuměti: Když nějaký působitel zevnější opatří hmotu podstatnou formou a tak uskutečňuje nějakou novou bytnost, opatří bytnost zároveň a touže činností všemi její nutnými vlastnostmi. Příčinou, pro kterou tato činnost právě jedna a nerozdělená končí nutně dvěma účinky nerozdělenými, jedním hlavním, podstatou, druhým přídružným, vlastnostmi podstatě přirozenými a nutnými, touto příčinou jest podstata, která omezuje činnost působitele a určuje obor její, která řídí mocnost působitele, aby uskutečnila právě takové vlastnosti, jež by doplnily podstatu, jež jsou nevyhnutelné, má-li podstata existovati. Toto přispívání podstaty ku vzniku vlastnosti nesevďčí sice o příčině právě účinné, ale přece jaksi účinné.

Kromě tohoto nejbližšího, fysického důvodu spojení podstaty s vlastnostmi je také důvod vzdálený, vyplývající ze vnitřné účelnosti, jež řídí hmotný svět. V říši neústrojné, právě tak, jako v říši živoků, má každá bytnost své místo, své povolání, aby přispívala k dobru celku, prokazujíc své energie přirozené; za tou příčinou jest a musí býti opatřena patřičnými prostředky ku vykonávání své úlohy. Než vlastnosti jsou bezprostřednými principy činnosti, bez kterých základní energie tělesa by byla

odsouzena k nečinnosti, jelikož činnost nemůže pocházeti přímo od bytnosti. Je tedy nemožno, aby uskutečnění vlastností bylo podrobeno pouhým rozmarům hmotných působitelů, anebo aby jejich spojení s podstatou bylo číře nahodilé.

Odtud vysvítá, že případy nutné přináležejí stále podstatě a že správně jsou vedeny principem ideologickým, přivlastňujeme základu těles podstatnému známky jejich projevů případkových. Vlastnosti, majíce své kořeny v podstatě, vycházejí a vyznačují z ní; proto vyjadřují věrně její přirozenost svými známkami specifickými, svým zvláštním působením a svými směry. Tu také vychází na jevo, jak důležitý jest vliv formy podstatné, která, jsouc principem základních určitostí tělesa, těleso specifikuje, jemu uděluje základní náklonnost k cíli, jemu vytknutému a zároveň pečetí druhu označuje a k jeho cílům nakloňuje všechny vlastnosti z jeho bytnosti vytrysklé. Proto se nám jeví bytost konkrétní jako podivuhodná jednota ve příčině soustavnosti a přirozených náklonností a směrů.

Ačkoliv jest podstata celek nerozdílný, tak že žádný z její principů základních nemůže prokazovati nejmenšího vlivu bez vnitřního přispění principu druhého, přece nevycházejí všechny vlastnosti z podstaty způsobem týmže, jelikož jedny vycházejí hlavně a přede vším z formy, druhé ze hmoty a sice dílem ze hmoty, jistou určitou formou opatřené, dílem ze hmoty, obecně uvažované. Mohoucnosti činné: teplo, elektricity, magnetismus, chemické přibuzenství, síly přitažlivé a odpudivé vycházejí hlavně a přede vším z formy, taktéž mohoucnosti trpné, na př. jímavost tepelná, barevná; ale kvantita, váha ze hmoty první, obecně uvážené, rozlehlost ze hmoty první, jistou, určitou formou opatřené.

5. Vlastnosti jednotlivé. Kvantita.

Kvantita, kolikost, ličnost jest prostředníkem, skrze který ostatní vlastnosti k podstatě lnou; předchází jako vlastnost první ostatním vlastnostem dřevností ne času, nýbrž přirozenosti; jest jakýmsi společným podkladem ostatních vlastností.

Kvantita přísluší věci, pokud jest dělitebná na části, jež se naskytují v ní skutečně a z nichž každá může sama o sobě existovati. Nevypovídá se tedy o kvantitě dělitebnost sloučení chemické na prvky aniž dělitebnost tělesa na dvě podstatné soustavy, hmotu první a formu podstatnou. Tento výměr kvantitý jest sice pravdivý, ale spíše popisný, než podstatný; podstatný výměr se nám později objeví.

Kvantita jest buď splynulá, continua, buď rozlišená, discreta. Kvantita rozlišená sestává z částí skutečně oddělených, z nichž každá má své vlastní meze. Tyto části činí celek, jehož jednota jest pomyslná a jenž se zove množstvím. Množství není podle svého výměru ani konečné ani nekonečné; teprv číslo nám praví, kolik částí jest ve množství. Kvantita splynulá sestává

z částí neoddělených, mezi sebou tak souvislých, že meze jedné z nich splývá s mezí druhé, a těší se z jednoty pravé, na našem myšlení nezávislé. Zove se velikostí, jejížto známka charakteristická záleží v tom, že může býti měřena buď v celku anebo v části podle své konečnosti nebo nekonečnosti. Kvantita splynulá jest buď postupná, buď trvalá. Části kvantity postupné následují po sobě bez přetržky podle řádu dřevnosti a potomnosti; její hlavní druhy jsou čas a pohyb. Části kvantity trvalé, rozlehlosti nazývané, existují zároveň a drží různá místa v prostoru. Ve kvantitě trvalé rozeznáváme délku, šířku a hloubku; proto mluvíme o čáře, povrchu a tělese.

Dělitelnost kvantity splynulé trvalé.

Tážeme se, trvají-li stále rozlehlými části, vznikající dělením, ve kterém se pokračuje stále. Trvají-li stále, jest celek splynulý podroben dělení nekonečnému; neboť rozlehlost, byť i sebe menší, jest podstatně dělení schopna. Pakli netrvají, nutně odpírají každému dalšímu dělení poslední výsledky dělení, rovnající se jednoduchým bodům, zbavené všeliké rozlehlosti. Jako nemůžeme celku splynulému přivlastniti dělitelnost theoreticky neomezenou, nepřivlastníme-li jeho částem mohoucím rozlehlost, tak nemůžeme uložití meze dělení celku splynulého, nečiníme-li z něho soubor jednoduchých, nerozlehlých bodů.

Oba názory mají své zastance. Prvý názor, theoretická, mathematická nekonečnost čili spíše neukončitelnost dělení, jest hájen od Aristotela, sv. Tomáše Akv. a od scholastiků dřívějších a nynějších.

Že splynulé kvantitě trvalé přísluší dělitelnost nekonečná, vysvítá z výměru splynulosti; splynulé jest nekonečně dělitelné. Důkaz přímý je tedy nemožný a také nepotřebný, jelikož se to samo sebou rozumí. Ale možný a nutný jest důkaz nepřímý, kterým se dokazuje, že jest naprosto nemožno, aby rozlehlost sestávala z částí nerozlehlých, bodů jednoduchých. Důkaz nepřímý je tento:

Připustíme, že rozlehlost vyplývá ze spojení prvků nedělitelných. Pak platí jedna ze dvou hypothes: prvky se spojují buď proto, že jsou dokonale splynulé, anebo proto, že jsou toliko dotykové. Třetí hypothesou nemůže zde býti, že jest mezi body nedělitelnými mezera, jelikož by mezi nimi byla čára rozlehlá; tu by byla záhada nerozřešena, ale spíše odložena. Avšak žádná z těch dvou hypothes nemá platnosti.

Neboť:

1. Části nemohou býti splynulé. Prvkům kvantity splynulé přísluší, aby každý měl své zvláštní místo v prostoru a aby jejich meze byly neodděleny. Avšak prvky nedělitelné nemají částí. Jestliže jejich meze splývají, ony samy sebe úplně pro-

niknou. Ke dvěma prvkům takto v jednom a témže bodu splývajícími a sebe pronikajícími přidruží-li se jich více, všechny sebe v jednom a témže bodu proniknou, tak že nevznikne rozlehlost.

2. Nemohou býti dotykové. Dvě věci jsou dotykové, dotýkají-li se vespolek, zachovávající své příslušné meze. Jak by se tedy dva body bezprostředně vespolek dotýkaly? Buď jedna část jednoho se dotýká jedné části druhého, anebo jedna část jednoho se dotýká druhého bodu celého, anebo jeden celý se dotýká druhého celého. První dva případy jsou nemožny, jelikož co jest nedělitelné, nemá částí. Při třetím případě nemůže vzniknouti rozlehlost, byť i počet bodů byl sebe větší, jelikož prvky rozlehlosti drží každý své vlastní místo v prostoru, kdežto body sebe vespolek dotýkající sebe vespolek pronikají.

Není tedy pravda, že rozlehlost vyplývá ze spojení prvků nedělitelných.

Části celku splynulého jsou-li v konu či mohoucnosti?

Jedni tvrdí toto: Před všelikým dělením jsou části celku splynulého v konu, t. j. jsou prvky jeho opatřeny mezemi sobě vlastními, jedinečnými, jež je činí objektivně vespolek různými. Z nich jedni nepřivlastňují mezi žádné věcnosti kladné a pokládají ji za pouhou negaci další rozlehlosti; podle nich jsou sice všechny části dané veličiny v bezprostředném stýkání, ale každá z nich má umístění v prostoru zcela určité. Tento názor vyvrátíme, otážeme-li se jich: Mnoho-li částí skutečně různých jest na př. na povrchu čtverce centimetrového. Odpověděti nemohou: Počet konečný. Neboť by meze musili položití dělitelnosti kvantity splynulé a tuto považovati za soubor nerozlehlých, jednoduchých bodů a tu by odporovali pravdě. Odpověděti nemohou: Množství nekonečné. Neboť by zároveň kladli skutečnou nekonečnost do veličiny konečné a tu by sami sobě odporovali. Druzí z nich přivlastňují mezi věcnost vlastní, pokládajíce ji za věc nedělitelnou, položenou mezi částí kvantity splynulé. Tento názor jest nepravdiv. Neboť jsou-li prvky kvantity a jejich meze ve množství nekonečném, skládá se každá veličina konečná ze dvou skutečně nekonečných množství — což se přičí rozumu. Pakli jsou prvky a jejich meze v počtu omezeném, jest dělitelnost kvantity konečná a kvantita sestává z konečného počtu bodů jednoduchých — což přijati nelze.

Druzí, mezi nimiž jest Aristoteles a sv. Tomáš, tvrdí: Před všelikým dělením jsou části celku splynulého v mohoucnosti, t. j. prvky jeho nabývají mezi sobě vlastních jedinečných, jež je činí objektivně vespolek různými, teprv dělením. Pravda tohoto tvrzení vysvítá z nepravdy tvrzení onoho, jelikož není nic tře-

tího a jelikož obě tvrzení jsou k sobě v poměru protikladu, tedy důkazem nepřímým.

Jaký rozdíl jest mezi kvantitou a podstatou ?

Kdežto idea podstaty tělesné nám představuje přede vším soustavky tělesa, základ subsistující, princip a podklad všech zjevů případkových, vyjadřuje nám idea kvantity pouhý případdek bytosti, vlastnost, skrze kterou těleso rozkládá svou hmotu v prostoru a jest podrobeno dělení. Podle Aristotela a scholastiků, zvláště sv. Tomáše jest rozdíl mezi podstatou a kvantitou věcný, ne toliko pomyslný. Neboť kvantita jest přímo přístupna smyslům, podstata jenom nepřimo. Než přímá a nepřímá přístupnost jsou protivné znaky, které nemohou slušeti jedné a téže věci. Je tedy rozdíl věcný. Není ovšem smyslům možno dosáhnouti bytností věcí; kterážto přirozená nemožnost zdá se býti důvodem, pro který kvantita, ne však podstata, jest bezprostředním podmětem smyslného poznání, nikoli onen zmíněný rozdíl věcný. Než to našemu závěru nevádí. Není pochybno, že rozumu přísluší chápati bytnosti věcí podstatných a případkových, také bytnost kvantity; ale není také pochybno, že smysl chápe tělesa konkrétně, kvantitativně.

Jaká jest bytnost kvantity ?

Kvantita, jež jako případdek přistupuje k podstatě, ze dvou podstatných částí, hmoty prvé a formy podstatné, sestávající, působí, že podstata nabývá těchto přívlastků: složenosti z částí celistvých, dělitelnosti na tyto části celistvé, přirozené neprostupnosti, měřitelnosti, místní rozlehlosti. Která z těchto vlastností, ku kvantitě rozměrové se vztahujících, jest podkladem ostatních, ze kterého takoruka vyplývají t. j. která z nich jest bytností kvantity ?

Ačkoliv Aristoteles nazývá kvantitu případkem, který přísluší tělesu, pokud jest na části celistvé dělitelno, tedy případkem, do smyslů nejvíce padajícím, přece nemůžeme tuto dělitelnost nazvati bytností kvantity, jelikož předpokládá existenci kvantitativního celku, složenost z částí celistvých, mohoucnu mnohonásobnost.

Aniž jest neprostupnost bytností kvantity, jelikož předpokládá rozlehlost místní, jež jest kvantitou podmíněna.

Aniž jest měřitelnost bytností kvantity, jelikož předpokládá rozlehlost.

Aniž jest rozlehlost místní bytností kvantity, ač jest jejím přirozeným doplňkem.

Neboť: 1. nemohlo by se těleso rozkládati v prostoru, kdyby nebylo složeno z částí celistvých. 2. Často se dějí

značné změny v objemu tělesa, v rozlehlosti, při kterých kvantita trvá táže.

Zbývá ještě složenost z částí celistvých, kterou nazvati nutno bytností kvantity.

Jaký jest poměr mezi kvantitou a rozlehlostí?

Těleso kvantitou opatřené jest opatřeno též rozlehlostí; různým částem tělesa kvantitativním odpovídají různé části prostorové. Rozlehlost tedy v prostoru se jeví přirozeným doplňkem kvantity. Než přece jest mezi kvantitou a rozlehlostí rozdíl věcný.

Neboť:

1. Často přecházejí tělesa pevná anebo tekutá do stavu plynného a nabývají většího objemu. Má sice na tomto zvětšení značné účastenství zvětšení vzdáleností mezimolekulárních anebo také meziatomových. Než to nestačí, není-li při tom věcné rozšíření částecek hmotných. Odtud následuje, že táže kvantita hmoty může zabíratí postupně v různých stavech fysických různé objemy věcné. To však není možno, je-li kvantita totožna s rozlehlostí místní.

2. Pohyb místní jest něco věcného; neboť těleso, jež se od místa posavadního vzdaluje, není v témže stavu, v jakém těleso klidné; něco věcného se při tom mění. Tělesa jsou podrobena pohybu v té míře, ve které se mění jejich umístění v prostoru. Umístění, situace čili místo vnitřné jest podmětem, jehož změny jsou pohybu místního podstatou. Není-li změna situace něco věcného, není ani místní pohyb něco věcného. Než změna situace jest změna rozlehlosti. Proto jelikož při pohybu trvá kvantita táže, jest rozdíl mezi kvantitou a rozlehlostí věcný.

Úloha kvantity ve skutečnosti.

Přesvědčme se, že tato theorie o kvantitě se shoduje se skutečností; zároveň ji ještě více prohloubíme.

Kvantita ve vědách fysických. Názvy, jimiž učenci ve vědách fysických nejčastěji označují kvantitu, jsou: objem, váha. Fysikové říkají: Skapalnění vzduchu poskytuje tu velikou výhodu, že můžeme v prostoru malém uzavřítí velikou kvantitu smíšeniny vzduchové; zlato, platina, jejichž specifické váhy jsou veliké, chovají velikou kvantitu hmoty v jedničce objemu. Tyto výrazy vědecké odpovídají názorům filosofickým. V objemu shledáváme rozlehlost do délky, šířky a hloubky; je to kvantita, opatřená svým přirozeným doplňkem, splynulá kvantita trvalá. Váha, t. j. výsledek působení tíže na dané těleso, měří ne objem,

ale bytnost kvantity, složenost tělesné podstaty z částí celistvých. Taková určitá kvantita hmoty zachovává svou váhu beze změny, budiž její rozlehlost v rozsahu jakákoli. Fysika tedy potvrzuje, že jest věčný rozdíl mezi kvantitou a rozlehlostí prostorovou.

Kvantita v mathematice. Mathematica má kvantitu svým předmětem ve příčině čísla a velikosti, uvažuje tedy kvantitu rozlišenou a kvantitu splynulou trvalou. O kvantitách imaginárních nemělo by se mluvit, ale o imaginárních výrazech; ve skutečnosti neexistuje imaginární kvantita, která by odpovídala imaginárním výrazům, formulám mathematickým.

Kvantita v prosodii a hudbě. Prosodie, jednajíc o kvantitě, vykládá cenu slabik dlouhých a krátkých, hudba jedná podobně o kvantitě čili ceně not hudebních. Jde tu o trvání zvuku anebo času, kterého jest potřebí ku přednesení slabiky nebo noty. Než čas přináleží splynulé kvantitě postupné. V chorálu někteří totožní kvantitu s přízvukem; tu má kvantita smysl analogický a odvozený, znamenajíc ne tak trvání, jako spíše intensitu zvuku.

Kvantita v mechanice. Kvantita pohybu jest součin ze hmoty massy tělesa a rychlosti a vyjádřuje se forinulí: mv . Hmota massa a rychlost mají ráz případku kvantity. Neboť rychlost vyjádřuje poměr mezi prostorem, jímž proběhlo těleso, a časem, jehož bylo potřebí ku proběhnutí. Než prostor se odnáší ku kvantitě splynulé trvalé a čas ku kvantitě splynulé postupné. O hmotě masse musí býti zvláště a důkladně pojednáno. Hmota massa se liší od hmoty první a hmoty druhé, o kterých byla již řeč.

Nedostatečné výměry hmoty massy.

1. Hmota massa jest stálý poměr mezi silou a zrychlením.

Tento výměr má sice tu velikou výhodu, že odpovídá potřebám mechaniky, jejímž hlavním předmětem jest kvantitativné měření pohybu a jeho příčin, že nám poskytuje praktický prostředek, abychom netoliko cenili úlohu síly, ale také určili ceny, kterých dosíci může síla v různých tělesech, že klade váhu na stálost hmoty massy.

Než přece je tento výměr nedostatečný.

Neboť: 1. Hmota massa jsouc mezi silou a zrychlením, jest povahy číře relativné. Jest číslem, podílem, jehož kvantitativná cena závisí podstatně na dvou ostatních členech výměru. Sama o sobě není ani silou ani zrychlením, nýbrž stálým poměrem mezi těmito dvěma faktory, jež jsou jí cizí. A tento určitý poměr vyjádřuje míru. Než měřiti věc není odhaliti její povahu. Hmota massa není totožna s mírou, budiž jakoukoli. 2. Hmota massa jest něčím naprostým, jelikož ji má těleso v držení i v klidu i v pohybu, i když síla na ni působí, i když nepůsobí. I kdyby ve světě bylo jenom jedno těleso, mělo by hmotu massu sobě

vlastní. Kdyby nebyla hmota massa něco věčného a věčně existujícího, která by mohla být podkladem pohybu?

2. Hmota massa tělesa jest pro jisté místo jeho váha.

Tento výměr jest nedostatečný. Neboť váha není rovnoplatnost čili spíše představa podstatné naprosté jedničky v tělese váženém, ale toliko výraz poměru mezi dvěma tělesy, jež se vzájemně přitahují; váha může být nekonečně měněna změnou polohy k jinému tělesu, k němuž se vztahuje. Tíže se mění v obráceném poměru ku čtverci vzdáleností a s tíží váha. Ale hmota massa jest neměnitelná. Vyjádření tedy hmoty massy váhou jest měrou umluvenou, jest zvláštním upotřebením obecné zásady, že massy nalézají svou míru v činnosti sil. Tíže byla zvolena před ostatními silami přírodními, poněvadž poskytuje praktické výhody. Při této míře libovolné a měnivé nám zůstává bytnost hmoty massy trvalé a při všech změnách a okolnostech světových povždy sobě samé totožné právě tak zahalenou, jako ve výměru prvním. Výměrem druhým chápeme toliko jednu zvláštní a relativnou stránku hmoty massy.

3. Hmota massa tělesa závisí na počtu atomů, jež v něm jsou.

Tento výměr nevědecký a nejasný jest nedostatečný i tomu, jež se drží theorie atomické. Jest sice pravda, že prvky sestávají skutečně z atomů shluklých, že každý z nich má váhu atomovou specifickou, a že tělesa různé přirozenosti mají různé massy atomické. Než odtud nenásleduje, že stejnost počtu atomů znamená stejnost mass. Celá váha tělesa závisí netoliko na množství atomů, ale také a obzvláště na jejich ceně kvantitativné. Aby třetí výměr mohl být přijat, musily by chemické atomy být účinky shuštění původní homogenní hmoty, rozšířené v atomech nekonečně malých a co do váhy stejných; tu by massy smyslům přístupné závisely na počtu atomů, v nich spojených. Než tato hypothesis se neosvědčila, nesrovnávajíc se se skutečnými váhami atomů chemických. A kdyby námitky, proti ní činěné, byly vyvráceny, byla by massa součtem jedniček, jejichž přirozenost jest neznáma. Tu by byla také massa neznáma. Proto neodpovídá třetí výměr na otázku: co jest massa?

4 Hmota massa tělesa jest přiměřena objemu, který vyplňuje.

Tento výměr jest nedostatečný. Neboť: 1. i kdyby byl správný, neposkytoval by praktického užitku. Určení skutečného objemu tělesa jest záhadou, kterou fysika, jak se zdá, nerozřeší nikdy. 2. Nelze dokázati, že hmota jest ve světě jednotejně rozšířena, že objem jest měrou hmoty massy; ze stlačitelnosti tekutin nenásleduje pravda této hypothesis. 3. Právem tázati se můžeme, proč by nemohla rozlehlost se měniti tak, že by hmota, která se rozkládá v prostoru, nepozbyla své massy. Jestliže všechny vlastnosti tělesné se mohou měniti: elektricita, magnetismus, teplo, chemická energie, proč by rozlehlost, která není hmotou,

ale její vlastností, byla neschopna změny, která by modifikovala objem, ale massy se nedotýkala? Massa není rozlehlost; čím je tedy? Na tuto otázku nám čtvrtý výměr neodpovídá.

5. Hmota massa tělesa jest a) jeho kvantita setrvačnosti, b) jeho kvantita odporu proti pohybu.

a) Kvantita setrvačnosti. Setrvačnost jest vlastnost, kterou těleso nemůže samo sebou modifikovati ani svůj stav klidu ani svůj pohyb. Je to vlastnost tělesa negativná, která nemůže býti ani menší ani větší, která tedy postrádá rázu kvantitativního, kdežto massa jest rázu kvantitativního. Proto nemůže býti massa tělesa jeho kvantitou setrvačnosti.

Než z tohoto výměru setrvačnosti vyplývá výměr konkrétnější, podle něhož setrvačnost znamená mocnost redukční, zmenšovací, kterou hmota prokazuje na každé síle, jež jí se snaží sděliti zrychlení, mocnost měřitelnou a pro jisté těleso neměnitelnou. Tato mocnost jest v pátém výměru kvantita setrvačnosti, hmota massa tělesa.

Tento výměr, ač v mechanice platný, jest ve filosofii nedostatečný.

Neboť tvrditi dvě skutečnosti, 1. že pohyb se menší, když síly mechanické působí na hmotu, 2. že ve kvantitě zmenšení se jeví přímo a bezprostředně kvantita massy, nedostačí tomu, kdo chce znáti důvod těchto skutečností. Kterak se děje toto zmenšení? Proč kvantita jeho jest přiměřena kvantitě massy? Co reálného má v tělese tu moc, aby pohyb sdělený byl s části zrušen? Na tyto otázky neodpovídá pátý výměr.

b) Kvantita odporu proti pohybu. Odpor může býti činný nebo trpný. Kdykoli těleso se pohybující vrazí do tělesa klidného, pozbývá části své mechanické síly a svého pohybu; činný odpor tělesa klidného jest příčinou této ztráty. Že by tento činný odpor byl měrou massy správnou, nelze říci; neboť jest tělesu, jeho masse naprosto cizí. Kdybychom odstranili všechny odpory toho druhu, let křídla komárova by pohnul těžkým vozem, a nejmenší síla, jež by sama působila na nějaké těleso, mohla by je vzdáliti. Přece však i v tomto případě by zrychlení, touže silou sdělené tělesům váhy různé, bylo také různé, a obráceně úměrné jejich kvantitě hmoty. Odstranění všech činných odporů by mělo za následek, že by všechna tělesa byla vzdálitelná touže snadností, ale nijak by nemodifikovalo jejich massu dotýčnou.

Jinak soudíme o odporu trpném. Ten jest totožný s mohutností, kterou má každé těleso, zmenšiti po jistou míru pohyb sdělený. Toto zmenšení se děje v tělese, jemuž jest pohyb sdělen a jest vždy přiměřen masse a měří správně její kvantitu. V tomto smyslu jest odpor trpný synonymní setrvačnosti, ve smyslu pozitivním vzaté; co tedy o této bylo řečeno, platí též o onom.

Podějme nyní filosofický výměr hmoty massy.

Kdežto vědy zkušební vyměřujíce hmotu massu, zůstávají

na povrchu věci, vniká filosofie do jejího nitra soudíc ze zkušenosti. Ony mají na zřeteli prospěch praktický, tato důkladné porozumění.

Filosofické šetření o hmotě masse.

Massa tělesa jest jeho kvantita rozměrná; svou kvantitou koná těleso úlohu massy a těší se z vlastností, masse jako činiteli mechanickému příslušných.

Kvantita činí těleso dělitelným; udílí jemu mnohonásobnost částí celistvých, se kterých sama sestává, a působí v bytnosti jeho podstatné vnitřnou úpravu, která zároveň určuje způsob, jakým by všechny ostatní vlastnosti tělesné byly v podstatě přijaty. V této příčině není kvantita totožná s rozlehlostí přes všechny úzké vztahy, které jsou mezi nimi, jelikož jest rozlehlost podrobena změnám, kterých jest kvantita prostá.

Z té příčiny se zove kvantita kvantita rozměrná, kvantita massy a liší se od kvantity virtuální, od kvantity ve smyslu odvozeném vzaté, kterou přivlastňujeme na př. teplu, elektricitě, světlu, mínice stupeň intensity, působnosti, dokonalosti.

Kvantita v sobě drží všechny specifické vlastnosti massy:

1. Massa jest věčná vlastnost hmoty tělesa, na sousedství jiných těles nezávislá a na působení všeliké síly zevnější. Kdyby bylo v prostoru jenom jedno těleso, bylo by opatřeno massou věčnou. Poznáváme sice velikost massy z působení jistých sil; než hmota předchází všelikému měření ve stavu naprosté věčnosti.

Toť také vlastností kvantity. Přímo spojena jsouc s podstatou tělesnou má svou vlastní a jedincovou věčnost, a každé těleso z ní se těší a těšiti se musí, jak vyžaduje jeho stav hmotný. Také jest její pojem prost všelikého vztahu; velikost a malíčkost nepřislušejí její bytnosti, jelikož vyjadřují vztah, jenž není nutně vyžadován jejím pojmem.

2. Žádná vlastnost tělesná nevyhovuje tak věrně pojmu hmoty, jako massa, která jest naprosto mimo obor rozumu, vůle, duchovosti a všeho, co přesahuje řád hmotný. Jenom analogicky mluví fysikové, oceňující síly přírodní, o massách elektrických, magnetických.

Massa tedy náleží výhradně hmotě.

Toť také vlastností kvantity. Těleso jest podstata, sestávající z částí celistvých, homogenních, nutně rozložených v prostoru; jest celek dělitelný, opatřený kvantitou rozměrnou. Kvantita vyjadřuje hlavně a přede vším hmotnost podmětu, jemuž přísluší, majíc původ svůj v základu, všem podstatám tělesným společném, v principu hmotném, v prvé hmotě, a jsouc sama principem, ne specifičností, ale spíše principem mnohonásobnosti. Také mluví se o kvantitě virtuální ve smyslu přeneseném, analogickém.

3. Massa jest podstatně měřitelná, jak dokazuje oněch patero výměrů.

Toť také vlastností kvantity. Jiné vlastnosti mohou být měřeny jenom potud, pokud chovají v sobě nějakou stránku kvantitativnou. Číslo, množství jsou výrazy kvantity rozlišené, rozlehlost, čas, pohyb jsou výrazy kvantity splynulé.

4. Nejvýznamnější vlastností massy jest mocnost ku zmenšení rychlosti pohybu, která jest přiměřena velikosti její a vyplývá z jejího trpného odporu.

Toť také vlastností kvantity. Jelikož kvantita jest společným podkladem všech vlastností tělesných, udílejíc jim svou známku rozlehlosti, musí náraz mechanický, tělesem přijatý, se rozšířit po celé jeho masse, a toto rozšíření jest tím větší, čím více v něm částí hmotných, je tedy přiměřeno kvantitě. Kromě toho jest intensita zrychlení pohybu, nárazem mechanickým způsobeného, podrobena zmenšení, jež jest přiměřeno rozšíření pohybu sděleného; jeho rychlost jest v obráceném poměru k velikosti kvantity. Posléze děje se toto zmenšení trpným odporem kvantity proti pohybu.

5. Posléze totožnost massy s kvantitou vysvětluje původ a příčinu její stálosti.

Všecko se mění v přírodě, ale úhrnný součet energie a massa jsou stálé. Tato stálost přísluší masse proto, že kvantita, s kterou jest totožna, vyplývá ze základu, všem podstatám tělesným společného, který není jinačen, není měněn po všechny doby světového vývoje, ze hmoty prvé. Jelikož tento princip hmotný trvá vždy totožným sám s sebou, trvá kvantita, jež jest bezprostředným výrazem jeho, s ním, nesdílejíc změny s tělesem, jehož jest částí; neboť kvantita není projevem specifičnosti tělesa, nýbrž výslednicí stavu hmotného. Jako massa, trvá také úhrnná kvantita světa, s massou totožná, stálá.

Je tedy kvantita rozměrná fysická věc naprostá, tělesným podstatám vlastní, předcházející činnosti sil, jež její míru udávají, nezávislá na stavu a formě těles, stálá při změnách těles, opatřená trpným odporem proti pohybu.

Je tedy massa tělesa jeho kvantita rozměrná.

Kvantita a neprostupnost.

Neprostupnost záleží v tom, že dvě tělesa nebo dvě části tělesa nemohou přes mocný náraz nebo intensivný tlak zabratí zároveň v téže době totéž místo v prostoru. Vykládá se silou odporu, kterou dvě tělesa nebo dvě části tělesa sobě vespolek překážejí, aby jedno nevniklo tam, kde jest druhé; odpor a neprostupnost se jeví tak úzce spojeny, že odpor pokládati sluší za příčinu, neprostupnost za účinek.

Než tato theorie není pravdiva. Neboť: 1. klade život do hmoty neorganické. Uvažme atom tělesa jednoduchého, nejmenší individualitu chemickou. Jako každý bytec rozlehlý, má atom části celistvé, v prostoru rozlehlé, tak že každé z nich odpovídá vlastní místo, části mezi sebou neprostupné. Jestliže neprostupnost závisí na stálém výkonu vnitřných sil odporu, nemohou části atomické massy zachovati vzájemnou polohu sousední, nepůsobí-li jedna na druhou. Tak se stává atom jevištěm mnohých činností, kterých jest zároveň příčinou a přijímatelem. Než všeliká činnost, jejíž principem a cílem jest tentýž bytec, jest vnitřná anebo životní. 2. Tato theorie pokládá části kvantit splynulé za skutečně od sebe oddělené, jelikož dvě části hmoty nemohou jedna na druhou působiti činnostmi protivnými, nejsou-li skutečně od sebe odděleny. Avšak části kvantit nejsou skutečně od sebe odděleny, nýbrž mohoucně.

Filosofie thomistická vykládá neprostupnost jinak, a sice kvantitou rozměrnou, která od neprostupnosti se liší toliko pomyslně, ne věcně; části kvantit mají samy sebou vnitřný a výhradný požadavek vlastní rozlehlosti.

Tento výklad thomistický nechce neuznávatí sil odporu, kterými se jeví hmota všeobecně opatřenou, jelikož jsou nevyhnutelný, má-li býti pořádek světový zachován. Avšak jakkoli jejich působnost jest nevyhnutelná, aby těleso mělo pevné postavení a aby příliš snadno nemohlo býti vyšínuto s něho, přece nejsou posledním důvodem jeho neprostupnosti.

Kvantita a setrvačnost.

Setrvačnost má dva významy:

1. Jest vlastnost těles, v tom záležející, že nemohou sama sebou modifikovati stav pohybu nebo klidu, ve kterém jsou. Z klidu do pohybu, nebo z pohybu do klidu přichází těleso působením zevnější příčiny. Taková setrvačnost jest vlastnost tělesa spíše záporná, než kladná; není ani silou. Kdo nazývá její příčinou lhostejnost tělesa ku prostoru tomu neb onomu, vykládá toliko setrvačnost jinými slovy. Příčina setrvačnosti spočívá ve vnitřné povaze hmoty. Ve všech tělesech neorganických obrací forma podstatná, základní princip energií, bytnost a mohoucnosti jejich ku zevnější, tak že všechny činnosti jsou nutně přechodné. Proto nemůže těleso samo na sebe působiti; proto nemůže z klidu přejíti samo do pohybu, aniž z pohybu do klidu.

2. Setrvačnost jest trpný odpor proti pohybu sdělenému, mocnost ku zmenšení pohybu sděleného. Taková setrvačnost není silou. Vyložiti ji sluší kvantitou rozměrnou, která jediná určuje zmenšení rychlosti sdělené neničíc ji, nemajíc žádného

vlivu činného na ni, ale rozptylujíc toliko pohyb přijatý po částech celistvých, ze kterých sestává.

Kvantita a tvar tělesa.

Celistvé části kvantity nevyžadují samy, aby měly spíše ten tvar zevnější, než onen; ale nějaký tvar určitý musí míti. Tvar tělesa nazvati sluší kvalitou, ve smysle vlastním vzatou, případkem věcným. od kvantity sice různým, ale s ní úzce souvislým, jelikož jest *qualitas circa quantitatem*, kvalitou kvantity. Kvantita hmoty táže může míti po sobě různé tvary; což jest patrným důkazem různosti mezi tvarem a kvantitou. Ale mezi rozlehlostí a tvarem není rozdíl věcný; rozlehlost konkrétní uděluje tělesu určité místo v prostoru, určitý tvar; změna tvaru je také změnou rozlehlosti.

Ač jest úzký svazek mezi kvantitou a tvarem, přece není jejich původ společný, neodnášejí se k témuž principu. Principem kvantity jest hmota prvá, principem tvaru forma podstatná; ve kvantitě se jeví mnohonásobnost tělesa, ve tvaru jeho specifčnost.

Kvantita zhuštěná a rozředěná.

Mnozí fysikové naší doby se domnívají, že v prostoru jest rozptýlena hmota stejnorodá a jednotvarná. Objem, který nám lze měřiti, neodpovídá správně části prostoru, tělesem zabrané, jelikož v sobě drží také mezery mezimolekulární a meziatomové, tedy prázdna, jejichž velikost a počet jsou u různých podstat různé. Tyto mezery jsou jedinou příčinou různosti specifických váh. Kdyby se nám podařilo je odstraniti docela, odpovídala by kvantita hmoty tak dokonale rozlehlosti, že by jedna byla nám měřítkem druhé. Budiž zhuštění a rozředění hmot viditelných jakékoli, hmota podržuje vždy a všude svůj vlastní objem skutečný; zhuštění a rozředění se týká mezer mezimolekulárních a meziatomových.

Avšak filosofie aristotelicko-thomistická jinak soudí o poměru mezi kvantitou *massy* a objemem. Naprostého prázdna není ve světě. Všude jest hmota skutečná buď pevná, buď tekutá, buď plynná, tak že splynulost hmoty, kvantity, není nikde přerušena. V takovém prostoru jest pohyb místní možný, jelikož *massa* tělesa není nutně vázána jistou, určitou rozlehlostí. Tlak ji zhušťuje a nutí, aby své rozměry prostorně zúžila; teplem opět svůj objem šíří. Čím více se blíží ke stavu plynnému, tím se stávají tékavějšími meze, jež ji obkličují. Podle svého stavu fysického a okolností prostředí může se táže kvantita

hmoty postupně vyskytovat v různých objemech. Proto se děje v přírodě skutečné zhušťování a rozředování hmoty, kvantity. Tato theorie jest také proto pravdivá, že z theorie mnohých novověkých fysiků o prázdných mezimolekulárních a meziatomových plynech důsledek, který odporuje zdravému rozumu: působení síly prázdňem do dálky. A tak úzce souvisejí ve filosofii aristotelicko-thomistické tři pravdy: nemožnost působení síly prázdňem do dálky, splynulost kvantity, hmoty v prostoru a skutečné zhušťování a rozředování hmoty.

Další důvody theorie aristotelické jsou tyto:

1. Každé těleso jest opatřeno kvantitou a proto jest od přirozenosti způsobilé k rozlehlosti. Než je-li rozlehlost prostorná nutným doplňkem kvantity, jest přece od ní věcně různá. A jako může rozlehlost udělití tělesu různé tvary, jež nemění jeho massu, tak opět jest schopna zúžení nebo rozšíření, jež nikterak nemění kvantitu hmoty.

2. Kvalitativné změny rozlehlosti jsou nepochybný, jak dokazují změny tvarů. Proč bychom tedy musili zapřít možnost změn intenzivních? Mezi kvantitou a rozlehlostí formálnou jest poměr mohoucnosti ku svému konu příslušnému. Než každá mohoucnost přijímavá záleží v tom, že se podrobuje rozmanité intenzivnímu působení svého konu příslušného. Může tedy býti různá intensita v rozlehlosti kvantity, t. j. kvantita může býti zhuštěna nebo rozředěna.

3. Theorie aristotelická šetří obecného zákona proměnlivosti. Všecky chemické a fysické vlastnosti hmoty jsou podrobeny mnohým modifikacím. Proč by měla býti rozlehlost nezměnitelná? Není žádné skutečnosti, která by její nezměnitelnost vyžadovala.

4. Jest sice úhrnná massa neměnitelná, pokud jí ani nepřibývá, ani neubývá. Než jelikož massa, kvantita rozměrná není totožná se svým objemem, nevyžaduje neměnitelnost massy neměnitelnost skutečného objemu.

P o z n á m k a. Je-li kvantita principem jedinečnosti, o tom jedná obecná metafysika ve stati o jednotě a ve stati o jedinečnosti podstat prvých. Je-li kvantita nekonečná, o tom jedná metafysika obecná ve statích o bytosti nekonečné a konečné, o ličnosti, o čase a prostoru.

6. Síly bytosti tělesné čili její mohoucnosti činné a trpné.

Podstata tělesná, kvantitou opatřená, jest sice, ale nepůsobí. Jelikož řád světový jest přede vším dynamický, musí býti v tělesech principy této působnosti. Jest nám je tedy hledati a filosoficky vyšetřovati.

Mechanismus pokládá místní pohyb rozmanitého tvaru za jedinou účinnivou příčinu všeliké činnosti těles; hmota sama jest

nečinna, pohyb zevnější jest jediným působitelem a zároveň úplným výrazem změn hmoty. Tento dvojí názor jest bludný, an odporuje skutečností a zásadám metafysickým.

Podle filosofie aristotelicko-thomistické pohyb toliko podmiňuje nebo provází činnosti těles, nejsou sám sebou schopny skutečné účinnosti. Základním principem všech energií přirozených jest podstata tělesa, a sice, jelikož jest těleso bytostí stvořená, principem ne bezprostředním, nýbrž prostředním skrze mohoucnosti případkové, jež s podstatou co nejužší souvisejí a z jejího nitra vyplývají, a od kterých, jako od příčin bezprostředních, všeliké činnosti těles vycházejí. Kdežto místní pohyb jest prchavý a pokud trvá, stále změně podroben, jsou síly čili mohoucnosti trvalé vlastnosti, jež zdokonalují podstatu a jí přispívají, aby ku svým cílům vlastním směřovala.

Jedny síly tělesa neorganického jsou vnitřné, tělesu od přirozenosti samé vlastní, v podstatě samé zakořeněné a od ní neodlučitelné: chemické příbuzenství, elektricita, magnetismus, energie tepelná, energie světelná, síly odporu, odpudivosti, přitažlivosti. Druhé jsou zevnější, zevně sdílené, jejichž původem není podstata a bez kterých může býti přirozená její dokonalost: síly pohybné původu čiré mechanického, tělesu sdílené jinými tělesy v pohybu jsoucími. Toto rozdělení se týká původu sil.

Jinak rozeznáváme síly činné a trpné. Činné mají úplnou a nejbližší uzpůsobilost ku svému výkonu samy od sebe. Ale státi se může, že se nedostavují jisté podmínky zevnější, k výkonu jejich nutné; tu ovšem se neděje jejich výkon. Takovými jsou přemnohé energie fysické a chemické. Trpné jsou také proto, aby působily; ale dříve než ku svému výkonu se dostanou, musí přijmouti zdokonalení vnitřné, jež by jejich vnitřnou lhostejnost, neurčitost odstranilo. Činné síly projevují na př. chlor a antimon, jež chemicky se spojují; vespolný jejich dotyk není příčinou, ale podmínkou. Sílu trpnou projevuje na př. předmět barevný, an dráždí můj nerv oční; k tomu musí býti uschopněn příčinným vlivem etheru světelného.

Síla hmotných jsoucností a povahu poznáváme, ne přímo, ale nepřímou, skrze jejich účinky. Vyskytne-li se zjev, soudíme, že musí býti jeho příčina, síla. Z povahy pak zjevu soudíme podle zákona příčinnosti na povahu síly. Nedají-li se dva zjevy jeden z druhého odvoditi, soudíme na rozdíl jejich příčin, sil, specifický, anebo generický.

Generický jest rozdíl mezi silami čiré mechanickými, ku kterým náleží tíže, síly odpudivé a přitažlivé, síla odporu, kvality pohybné, sdílené při nárazu mass hmotných, a mezi silami v užším smyslu fysickými, ku kterým náleží zvuk, světlo, teplo, elektricita a magnetismus.

Všem energiím mechanickým jest přirozeně uloženo sdíleti pohyb. Nikdy se neprojevují, aby účinkem prvním a bezprostředním nepůsobily nějakou kvalitu pohybnou v tělese, jejich

vlivu podrobeném, jelikož každé těleso, v pohybu jsoucí, má novou sílu, od pohybu, ve kterém těleso jest, různou. Tato kvalita má jediným následkem cenitelným pohnutí tělesa, jež ji přijalo.

Jiného rázu jsou projevy sil fysických. Pohyb, jenž se jeví v účinku jejich působnosti, není hlavním a posledním jejich cílem, jsa rázu přídružného a vedlejšího; aby nastal stav nový, kvalita zvláštního rodu, jež se nedá odvoditi z pouhé kvality pohybné, k tomu hlavně a přede vším se nese působnost jejich.

Mezi silami fysickými jest rozdíl specifický. Neboť 1. mezi orgány zevnějších smyslů, kterými chápeme účinky sil fysických různé, jest rozdíl anatomický a fysiologický specifický; činnost jednoho, je-li zničena, nemůže býti nahrazena činností druhého. Proto musí také býti rozdíl specifický mezi účinky sil fysických, jakož i mezi silami fysickými. 2. Studováním zákona korrelace čili souvztažnosti, který vládne silami přírodními, určují fysikové přesností podivu hodnou vztahy rovnomocnosti, jež vládou vzájemným zaměňováním mnohých energií fysických. Na př. pozorujeme mechanický ekvivalent tepla, jenž obnaší 425 kilogrammetrů. Užijeme-li jedné kalorie, abychom docílili práce mechanické, dostačí síla pohybná, teplem dosažená, aby zvedla v jedné sekundě jeden metr do výše 425 kilogrammů. Podobně vysvítá mnohými experimenty, že také elektrika má svůj ekvivalent mechanický a tepelný. Je tedy možno teplo, elektricitu, sílu pohybnou přivést na společnou míru. Než, když jsou přivedeny, neztrácejí svých známek rozdílných, ale trvají nám kvalitativně různými, jakými jsou obecně světlo, chuť, zvuk, zápach. Odtud patrně vysvítá, že pod stejností mechanickou se skrývá faktor specifičnosti.

Ale když přivlastňujeme každé z energií fysických specifickou povahu, nechceme neuznávat mechanického rázu jejich činnosti. Již dávno stanovila věda fysická, že síly fysické nikdy nepůsobí hlavně a přede vším účinku sobě vlastního, aby jej přídružně neprovázely pohybem. Provází však místní pohyb výkony sil fysických, od pohybu mechanického genericky a mezi sebou specificky se různící proto, že podmět sil fysických jest těleso, kvantitou a následovně i rozlehlostí opatřené. Rozlehlost proniká všemi kvalitami tělesa, jelikož jest s nimi tak úzce spojena, že podmiňuje jejich existenci přirozenou. Z tohoto spojení následuje, že každá modifikace fysické kvality nebo energie se ozývá také v rozlehlosti. Tedy změna kvality fysické jest provázena změnou rozlehlosti, pohybem, který jest zároveň měrou změny kvality. Ale také účelnost při tom vládne. Přídružný pohybný ráz výkonů sil fysických má ten účel, aby nenastal v přírodě stav nečinnosti, aby hlavní ráz výkonů těch byl podporován, aby síly fysické neutuchaly.

Mezi rozmanitými mohoucnostmi tělesa vládne pořádek podřadění a nadřadění. První síly, jež se projevují v prů-

běhu přírodních zjevů, jsou síly mechanické, ze kterých mnohé jsou stále v činnosti. Působnost sil mechanických jest provázena působením sil fysických. Jistým vývojem sil mechanických a fysických jest podmíněna energie chemická. Nižší síla slouží vyšší; vyšší však podporuje činnost nižší. Panuje tedy mezi silami pořádek, vzájemnost a svornost při veliké rozmanitosti výkonů sil a při stálosti massy a energie, jakož i při zdánlivém rozbroji.

7. Vznik podstaty tělesné.

Vyšetřivše podstatu tělesnou, pokud jest hotova, uvažujme různé doby její přeměny, které jest podrobena jsouc bytost konečná. Přeměna jest buď případková, týkající se na př. místa, stavu fysického, tepla, buď podstatná, týkající se podstaty samé, tak že podstata zaniká a jinou, novou jest nahrazena.

Přeměna podstatná záleží v tom, že těleso pozbývá své formy podstatné, principu specifického, a nabývá nové; bytost sice nemizí plná, ale jelikož má svou specifičnost od svého principu určujícího, pozbývajíce tohoto principu pozbývá své přirozenosti specifické a nabývajíce nového principu nabývá nové přirozenosti specifické, t. j. přestává býti podstatou, jakou byla a stává se podstatou novou. Hmota prvá, prvek podstaty neurčitý, který při přeměně podstatné trvá, nemůže ani okamžik bytovati, aby nebyl úzce spojen s tou neb onou formou podstatnou; proto vystřídání forem musí se diti okamžitě; zánik staré formy splývá se vznikem nové. *Corruptio unius est generatio alterius et generatio unius est corruptio alterius*, t. j. zánik, zkažení podstaty jedné jest plození, ve smysle obecném vzaté, podstaty jiné a plození podstaty jedné jest zánik podstaty druhé.

Příprava ku přijetí formy nové.

Příprava ku přijetí nové formy děje se reakcemi chemickými; neboť přeměny podstatné náležejí do oboru chemie a záležejí v chemickém sloučení nebo rozloučení prvků nebo jiných složek.

Jakmile dvě tělesa heterogenní, chemicky vespolek příbuzná, se vyskytnou v témže oboru činnosti, prokazují své mohoucnosti mechanické; přitažlivosti ovládnou odpudivostmi a tělesa přicházejí do styku. Tu počínají síly fysické působiti. Teplo, elektricity působí ne na tělesa, od nichž vycházejí, jelikož působení chemické není immanentní, nýbrž na těleso druhé, tak že působení jest vzájemné. Tu se snaží každé z těles reagujících sděliti svému soupeři své známky specifické, aby jej

učinilo sobě podobným: omne agens agit sibi simile. Než povaha účinku nezáleží toliko na přirozenosti příčiny účinnivé, ale také na podmětu vlivu přijímajícím: quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur. Všecky činnosti tělesné závisejí tedy na dvojím činiteli a přispívají k tomu, aby vlastnosti obou těles postupně se nivellovaly. Při těchto modifikacích případkových netrvají podstaty samy netečnými. Ačkoli vlastnosti tělesa jsou schopny přírůstku a úbytku v mezích dosti rozsáhlých, jež nepřekážejí tělesu dojití svého cíle přirozeného: přece musí býti hranice, kde jsou změny nesrovnatelný se stavem a cílem podstaty. Proto při stoupající nivellaci všech vlastností nastává nutně doba, kdy společná jejich výslednice přestává býti srovnatelnou s oběma podstatami reagujícími a je nutí přejíti do nového stavu podstatného, aby obě jejich formy podstatné zmizely a byly nahrazeny jednou novou formou přivlastněnou.

Uvážíme-li tuto přípravu, jest plození podstatné děj postupný, jeho trvání řídí se příbuzenstvím těles, děj někdy krátce, někdy déle trvajicí, děj někdy bezprostředný, někdy zprostředkovaný. Tato příprava hmoty ku přijetí nové formy jest přirozeně nutná, odpovídajíc zákonu, podle něhož příroda nemiluje skoků: natura non facit saltus. Posléze postupná nivellace vlastností a utvoření výslednice společné má svým účelem způsobiti, aby nová forma nastala a dřívější obě aby zanikly; plození a zkažení děje se touže příčinou a zároveň okamžitě.

V čem záleží kon plození?

Východníkem plození, terminus a quo, jest privace, zbavenost formy podstatné, která jsouc rázu číře negativního neznamená nějakou způsobilost ku přijetí formy aniž začátek přijetí, aniž nějaký činný princip nedokonalý, nýbrž jest totožná s pouhým nedostatkem formy určité. Přece však, předpokládajíc v podmětu hmotném jistý stav jsoucnosti, zove se přípačným principem plození, východníkem, ne příčinou. Tato zbavenost vyplývá z adaptace, přizpůsobení hmotného podmětu, t. j. ze souhrnu změn, jež připravily hmotu prvou ku přijetí nové formy.

Formy hmotné, číře tělesné, o kterých jediných zde mluvíme, závisejí podstatně na svém podkladě hmotném. Netvoří činnost plodivá formu z ničeho, aby ji pak spojila se hmotou připravenou; neboť kdyby tvořila, byla by forma netoliko nezavislá na všelikém podkladu při svém vzniku, ale také ve svém dalším trvání, t. j. měla by vlastní existenci jako podstata úplná, sama o sobě subsistující, ostávající — což o formě hmotné nelze říci. Při plození formy hmotné jest příčinnost dvojí: účinnivá, která náleží působiteli zevnějšímu, a hmotná, která náleží

hmotě. Příčinnost hmotná záleží v tom, že přeměna a příprava hmoty vyvádí formu z mohoucnosti, která přináleží hmotě, do konu, skutečnosti a že hmota se spojuje s ní ihned, jakmile vznikla, aby jí poskytla nevyhnutelný podklad, jehož má potřebi ke své existenci. Je tedy plození vyvádění forem z mohoucnosti hmoty, uskutečnění toho, co jest ve hmotě mohoucné, a podstatné, nevyhnutelné spojení formy se hmotou. O účinkující příčině plození ihned uslyšíme.

Přístupníkem plození, terminus ad quem, jest nový určující princip do hmoty uvedený, kterým se specifikuje činnost plodivá. Celistvým přístupníkem jest bytec složený, vlastní subsistencí opatřený. Když působitel zevnější zjednal hmotě podstatnou určitost, udělil zároveň bytnosti nové svůj kon existence a učinil ji takto bytcem úplným, o sobě subsistentním, ostávajícím. Je tedy subsistence tělesa posledním vrcholem činnosti plodivé.

Účinnlivá příčina plození.

Tytěž fyzické síly těles chemicky se slučujících, jež připravily jejich hmotu, jsou účinkující příčinou podstatné formy sloučeniny. Než s formami složek zanikají také jejich síly, z nové pak formy sloučeniny vyplývají nové síly, jež sloučenině náležejí. A jako složky, tak i jejich síly trvají ve sloučenině virtuálně, mohoucně.

O vzniku duše rostlinné, zvířecí a lidské bude později řeč v kosmologii a psychologii.

Zkažení podstaty tělesné.

Když dvě tělesa se přemění ve sloučeninu chemickou, zůstavují jí celou svou hmotu prvou, kdežto jejich obě formy specifické jsou nahrazeny novým principem podstatným. Obě tedy podstaty tělesné jsou zkaženy, pozbyvše své hmoty prvé a svých forem podstatných, přestaly býti ve skutečnosti, zanikly.

Zánik bytnosti není přímým a bezorostředným cílem účinnlivé příčinnosti, jako jest jím vznik; neboť všeliká mohoucnost činná směřuje k tomu, aby sebe sdílela s jinými věcmi, aby do světa uvedla jistý způsob jsoucnosti. Proto zaniká ve světě nějaká forma jakákoli tehdy, když se nesrovnává s tou neb onou změnou, která nastala v tělese, jež tu formu má. Než v každé změně podstatné nastává dvojí nesrovnalost vlastnosti a forem. Vlastnosti obou těles přeměnu chemickou podnikajících mizí, aby ustoupily vlastnostem tělesa nového, a nová forma pod-

statná vzniká, s kterou se formy obou těles nemohou srovnati, a která se spojuje s prvou hmotou obou těles. Jaký tedy div, že formy obou těles přestávají, že obě tělesa jsouce zbavena svých hmot prvých a forem podstatných zkáze propadají, že jich není pro skutečnou jsoucnost.

Mezi zánikem dřívějších forem a vznikem nové formy není postupnost skutečná, jelikož onen zánik a tento vznik dějí se v témže okamžiku. Než v myšlenkách zánik a vznik odděluje pravíme, že vznik předchází jako cíl, jehož dosažení nutně vyžaduje zánik, ale také že zánik předchází, jelikož hmota prvá, jež se má spojit s novou formou, musí dříve býti zbavena své posavadní formy.

Uvažujeme-li tělesa jednotlivá o sobě, není zkažení tělesa v úmyslu přírody, je-li dovoleno toho slova užití. Neboť každé těleso, je-li, nemůže nebýti a nemůže samo sebou přestati; je takoruka puzeno, aby sebe zachovalo. Ale jinak soudíme, máme-li na zřeteli pořádek světový, jehož dobru musí ustoupiti dobro jednotlivého tělesa. Všeobecné dobro světa vyžaduje vývoj, bez něhož by byla ztrnulost, nehybnost; než vývoj není možný, není-li zánik tvarů posavadních a vznik tvarů nových, jelikož jest množství hmoty a energie relativně stálé a totéž

Se zánikem formy podstatné posavadní jest spojen zánik vlastností tělesu příslušných, jelikož forma jest jejich podklad a zřídlo; avšak se vznikem formy nové jest spojen vznik vlastností, jež přísluší tělesu novému, z téže příčiny.

O virtuálním, mohoucím trvání forem dřívějších a vlastností podobných uslyšíme ihned.

Virtuální jsoucnost složek v chemické sloučenině.

Sloučenina chemická, ač jest podstatně homogenní a jest sama v sobě sjednocena, přece se těší z vnitřné schopnosti, obroditi za činnosti zevnějšího působitele složky, ze kterých sestává a jež v sobě virtuálně, mohoucě, ne aggregačně, chová. Jako vznikla ze složek, tak opět z ní složky vznikají.

Vnitřné vztahy poutají sloučeninu ku složkám. Neboť sloučenina přirozeně zastupuje složky, jelikož od nich má celou kvantitu hmoty prvě, kterou v sobě držely, jelikož její forma podstatná nastupující místo obou forem složek a působena jsouc činnostmi obou složek, účastenství má na přirozenosti obou, a jelikož vlastnosti sloučeniny jsou výslednicí nivellování vlastností obou složek. Na těchto třech příčinách spočívá virtuální trvání složek ve sloučenině a možnost jejich obrození.

Tento výklad hylomorfismu je také důkazem jeho pravdy; neboť ze zkušenosti jest odvozen zásadami samozřejmými podle zákonů logických.

b) Shoda hylomorfismu se skutečnostmi.

Druhý důkaz jeho pravdy.

Má-li býti theorie aristotelicko-thomistická čili scholastická pravdiva, musí se shodovati se skutečnostmi řádu chemického a fysického ve smyslu užším.

1. Shoda se skutečnostmi řádu chemického.

Váha atomu.

Každý prvek má atomickou váhu vlastní a neměnitelnou, specifickou, pro kterou drží určité místo ve stupnici, která se táhne od vodíku, prvku nejlehčího, až k uraniu, prvku nejtěžšímu. Stoupenec thomismu vykládá různost hmot atomových naprostým důsledkem specifcity těles jednoduchých. Jestliže každý prvek se těší z principu určujícího, jenž tělesu udílí specifčnost, musí specifickým principům rozdílným odpovídati rozdílné kvantitativní hmoty prvé. Obě soustavné části tělesa, forma a hmota, mají se k sobě, jako kon a mohoucnost. Než příroda musí býti tak uspořádána, aby forma a hmota byly mezi sebou řádně upraveny. Proto odpovídá postupné řadě podstatných forem prvků případná řada kvantitativní hmoty čili vah atomických. Tato zásada se ozývá ve slovech sv. Tomáše: *In corpore naturali invenitur forma naturalis, quae requirit determinatam quantitatem, sicut et alia accidentia.*

Hmoty atomické, ač nestejně veliké, jsou přece stejně nerozdělitelné chemickými silami známými. Mechanismus nemůže homogenní hmoty, kterou hlásá, srovnati s neměnitelnou stálostí rozličných vah atomových při proměnách kosmických. Ale theorie scholastická tuto stálost řádně umí vyložit. Máme-li na zřeteli kvantitativní abstraktní, mathematickou, podnikají tělesa rozdělení vždy nová, jež končí vždy částmi veskrze totožnými. Ale při skutečné, konkrétní kvantitativní máme podstatu, specifickými známkami a potřebami opatřenou. Proto rozdělení hmoty samé jde až k jistým mezím, jež energie chemické nemohou překročiti, nemá-li vnitřná přirozenost tělesa býti změněna. Každé těleso k tomu přirozeně směřuje, aby zachovalo celistvost své massy, a odporuje silám rozdělovacím způsobem sobě vlastním. Jest tedy přirozeno, aby každý druh prvku měl svou kvantitativní specifickou, která rozdělena býti nemůže. Tato zásada se ozývá ve slovech sv. Tomáše: *Etsi corpora mathematica possint in infinitum dividi, ad certum terminum dividuntur, quum unicuique formae determinatur quantitas secundum naturam.*

Zákon o zachování massy při chemických dějích buď slu-

čovací buď rozlučovací platí ve theorii scholastické, která učí, že kvantita se odnáší hlavně a přede vším ku hmotě prvé, které při chemickém slučování nebo rozlučování ani neubývá ani nepřibývá.

Příbuzenství chemické.

1. Příbuzenství chemické jest podle lučebníka Henryho schopnost protivných hmot ku sloučení. Od spojitosti čili soudržnosti, kohaese, která spojuje jakékoli massy, jednu s druhou, neměnic jejich přirozenost, se lišíc, usiluje příbuzenství chemické spojití podstaty heterogenní, jež vybízí ku činnosti, aby z nich se utvořilo těleso nové. A také skutečně pokládá theorie scholastická sloučeninu za těleso specificky různé od složek.

Než aby mohla dvě tělesa svým příbuzenstvím se proměnit v těleso podstatně nové, musí dříve podniknouti změny hluboko sáhající a ustoupiti výslednici sil, která se nesrovnává s jejich přirozenostmi; což jest podmíněno heterogeneitou podstat reagujících, tak že při homogeneitě těles nenastává děj chemický. Tuto hlavní podmínku reakcí chemických naznačil sv. Tomáš řka: *Quae miscentur, oportet ad invicem alterata esse, quod non contingit, nisi in his, quorum est materia eadem, quae pessunt esse activa et passiva ad invicem.*

2. Příbuzenství chemické jest podle chemika M. Wurtze síla volební, čili jiným slovem: směřování volební. S tím souhlasí theorie scholastická učíc: Všichni tvorové světa jsou stvořeni za nějakým účelem; mají přispívat k uskutečnění a udržení obecného řádu, který jest obrazem záměru Božího; za tím účelem obdařil je Stvořitel základními náklonnostmi, jež řídí jejich činnosti a zabezpečují světové zákony. Sv. Tomáš praví: *Natura nihil aliud est quam ratio ejusdem artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum.* — *Et per hunc modum omnia naturalia in ea, quae iis conveniunt, sunt inclinata, habentia in se ipsis aliquod inclinationis principium, ratione cujus eorum inclinatio naturalis est, ita ut quodam modo vadant et non solum ducantur in fines debites.*

Princip tohoto směřování jest forma podstatná. Než poněvadž každé těleso jest nakloněno svou formou specifickou k činností sobě vlastním a z té příčiny prodělati musí doby vývoje taktéž specifického: musí býti mezi druhy těles příbuzenství rozmanité.

3. Příbuzenství chemické jest podle chemika Wurtze síla čili energie chemická. Není to síla zvláštní, různá od energií fysických, je to hlavně a přede vším náklonnost přirozenosti tělesa. Když tělesa působí chemicky, t. j. aby vzniklo těleso nové, sloučenina, síly fysické jsouce touto náklonností základní rozdíleny, rozvíjejí svou činnost; velikost jejich činnosti řídí

se intensitou směřování hmot reagujících. Proto se počítá příbuzenství mezi energie tělesa; v pravdě však jest původním zřídlem energií a regulativním principem jejich činnosti. Chemikové, aby určili vzájemná příbuzenství, uvažovaná se stránky energetické, mají na zřeteli obzvláště zjevy tepelné, jimiž pro vázno jest sloučení. Čím více tepla prokazují tělesa se spojující, tím větší jest jejich příbuzenství. Podle této energie a jiných seřaďují chemikové prvky a přivlastňují každému z nich specifickou mohoucnost činnou. To však svědčí o pravdě theorie scholastické, která hlásá: každé těleso má svou zvláštní přirozenost a souhrn vlastností, jež jsou viditelným vyzářováním jejich přirozenosti.

Atomicita čili mocenství.

Atomicita, která spočívajíc na váze atomové a příbuzenství znamená vlastnost jistého prvku, slučovati se s určitým množstvím prvku jiného, závisí na přirozenosti těles a těší se ze stálosti, ne sice naprosté, ale relativné, která připouští rozmanitosti v jistých velmi úzkých mezích, tak že výjimkami není rušeno pravidlo. Tyto dvě podmínky atomicity vysvětluje a odůvodňuje theorie scholastická.

Sloučeniná chemická jest hlavním cílem, ku kterému směřují tělesa jednoduchá, kdykoli pobízena svými vzájemnými příbuzenstvími, prokazují nejmocnější energie svých bytností. Z té příčiny jest typem zcela určitým, neměnitelným, naprosto závislým na přirozenostech svých složek. Co by se stalo, kdyby všechny okolnosti chemického sloučení, jichž jest nekonečné množství, mohly skutečně působiti při vzniku sloučeniny? Tu by věru sloučenina nebyla přirozeným cílem složek reagujících, ale spíše dílem náhody, která je právě tak rozmanitá a měnivá, jako prostředí, ve kterém se děje chemická změna. Než přirozenost sloučeniny nezávisí toliko na přirozenostech složek, ale také na počtu atomů jejich. Počet však atomů závisí na atomitě, poněvadž jest její mírou. Spočívá tedy atomicita na přirozenosti složek. Těší se z téže stálosti, jako sloučenina, jelikož jest jednou z příčin, sloučeninu určujících a musí se odnáseti k témuž zřídlu původnímu, jako sloučenina, ku přirozenosti tělesa, jeho formě podstatné.

Je tedy stálost atomicity theorií scholastickou vysvětlena a odůvodněna.

Než stálost atomicity není bez rozmanitosti v jistých určitých a velmi úzkých mezích. Což vysvitne z theorie scholastické.

Atomová složenost sloučeniny, skutečný výraz atomicity, svou příčinou vzdálenou má přirozenosti složek, ale příčinou nejbližší má přitažlivost a odpudivost, vykonávanou bezprostředními působiteli sloučení. Neboť zjevy chemické jsou vý-

sledkem stýkání se atomů jistých a počtem určitých, kteréžto stýkání jest podmíněno působením sil mechanických. Síly mechanické, jež řídí toto stýkání atomů a připravují jejich konečné spojení v těleso nové, vycházejí, jako síly ostatní z podstatného základu tělesa, závisejí na něm dále, jsou podřízeny jeho návodu a spravují svou činnost podle jeho přirozených potřeb. Jsou ze všech energií nejzevnější a proto nejvíce vystaveny vlivům zevnějšku; vždycky první se projevují činnými a mají sobě uloženo hmotu přivést do pohybu: Toť příčinou rozmanitosti, která při jisté stálosti atomicity se pohybuje v jistých velmi úzkých mezích a souvisí se základními principy chemických činitelů.

Sloučení chemické a kony fysické.

Rozdíl mezi sloučením chemickým a konem fysickým, na př. smísením, zvýšením tepla, uznává, vysvětluje a odůvodňuje theorie scholastická takto:

Sloučení chemické znamená spojení složek v jednu bytost jednotnou, v těleso specificky nové, ve kterém mají složky existenci toliko virtualnou, kdežto kony fysické nepřesahují obor modifikací případkových, akcidentalných.

Rozloučení chemické.

Ve sloučení mají složky existenci virtualnou, mohoucnou; rozloučením chemickým, působením činitelů zevnějších nabývají složky existence skutečné. Rozloučení, jež nazvati lze obráceným sloučením, jest zkažení sloučeniny a návrat složek do stavu dřívějšího. Podstatná forma sloučeniny mizí a podstatné formy složek nastupují. Jako sloučení, tak i rozloučení se děje činnostmi působitelů zevnějších a sil vřomných. Jako sloučenina vzniká plozením ze složek, tak opět složky vznikají plozením ze sloučeniny, ve které bytovaly virtualně.

Takový jest výklad theorie scholastické, jemuž nelze odepřiti shody se skutečnostmi chemickými.

2. Shoda se skutečnostmi řádu fysického.

Po stránce fysické mají druhy těles každý svou vlastní fysiognomii, rozeznávají se jedny od druhých souhrnem známek neměnitelných, ku kterým náleží forma krystallová, skupenství přirozené, specifická váha, zjev tepelné, zvukové, elektrické,

magnetické. Tyto vlastnosti, mezi sebou nerozlučně spojené, jsou spleťtým a neklamným sudidlem specifikace těles.

Tak učí theorie scholastická; skutečnost jí neodporuje. Neboť skutečný jest zjev tělesa; ze skutečného zjevu tělesa soudíme podle zákona příčinnosti na sílu čili vlastnost tělesa, nejbližší princip skutečný; skutečná vlastnost lne jako případek ku svému principu, podstatě skutečné, ze které vychází a které slouží za prostředek, kterým by podstata prokazovala svou činnost. Dále skutečný jest rozdíl zjevů téhož tělesa netoliko kvantitativný, na př. teplo desitistupňové a dvacetistupňové, ale také kvalitativný, specifický, na př. teplo a elektricity; zjevům specificky rozdílným odpovídají vlastnosti specificky rozdílné, jichžto principem jest táže podstata. Posléze pozorujeme skutečné zjevy více těles, na př. zlata, stříbra, olova, jedny společné, tedy rodové, jiné každému tělesu zvláštní, jimiž zlato se liší od stříbra atd., tedy specifické, a ještě jiné, k místu a času se odnášející, tedy individualné, jimiž toto zlato se liší od zlata onoho atd. Rodovým zjevům odpovídá bytnost podstaty rodová, specifickým specifická, individualným individualná. Tato trojí bytnost, spočívající na trojích vlastnostech, trojích principech trojích zjevů, náleží jedné a jednotné podstatě. A tato jedna a jednotná podstata sestává ze dvou částí soustavných, hmoty prvé a formy podstatné. Zřejmý to důkaz shody!

Ze skutečností řádu fysického volíme dvě, abychom se přesvědčili o shodě theorie scholastické s nimi: tvar krystallový a princip o zachování energie.

O zevnější formě čili tvaru praví sv. Tomáš: *Sicut quantitas propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita forma, quae est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam substantiae.*

Pravda těchto slov se osvědčila ve světě neorganickém výzkumem Haüy-ovým. Zákon tohoto krystallografa francouzského zní takto: Tělesa různé přirozenosti chemické mají také krystallové tvary různé, z nichž jedny nelze odvoditi od druhých.

Na první pohled zdá se, že krystallová theorie nového věku tomuto zákonu odporuje. Neboť podle nynějších názorů není zárodek krystallový chemický jedinec sestávaje z četných molekul celistvých, tak že geometrický tvar jest podílem skupiny, ne jedince; není tedy tvar krystallový projevem druhu. Než tento závěr není pravdiv. Nemůže ovšem molekule chemická sobě přivlastňovati tvar krystalový jako vlastnost sobě výhradně přináležející jsouc příčinou jeho částečnou; geometrické rysy skupiny vyplývají působením přitažlivých a odpuzujících sil částí celistvých. Než pravidelnost a specifická rysů, neměnitelná pro jistou podstatu, byla by hádankou, kdyby každá z molekul chemických nebyla regulativním principem těchto mechanických činností. Proto krystallový zárodek má svou příčinu určující ve přirozenosti svých částí soustavných.

Zákon o zachování energie nalézá své vysvětlení a odůvodnění ve scholastické theorii, která učí, že ve hmotě jsou síly skryté čili jaksi dřímající, jichžto průkaz podroben jest jistým podmínkám. Chemická přibuzenství, síla tepelná, síla elektrická jsou podle ní pravé energie mohoucné, mocnosti ku působení, schopné prokázati mechanické účinky, ale nečinné při nedostatku okolností, jejich rozpínavosti přirozené příznivých. Těleso samo, vzdálí od země pověšené anebo nepohnutě zadržené podporou, která nedovoluje, aby padlo, má od tíže energii v sobě uschovanou, nezávislou na všelikém pohybu viditelném. Jestliže podmínky činnosti se dostavují, probouzejí se všechny tyto síly dřímající a působí projevy sobě vlastní, jako proud elektrický, zářivé teplo, mechanické nárazy, projití hmoty prostorem, pad tělesa atd. Virtualné čili mohoucné stává se skutečným; energie nabývá jiného tvaru neměnic své ceny. Princip rovnosti mezi akcí a reakcí zaručuje substituci sil vždycky stejnou a nedovoluje, aby úhrnné energie přibývalo nebo ubývalo.

c) Hylomorfismus základem pořádku světa neorganického.

Třetí důkaz jeho pravdy.

Svět neorganický jest dílo pořádku a harmonie.

Neboť:

1. o pořádku a harmonii svědectví dávají: a) zákony, jež řídí působení sil fysických, b) roztržidění tvarů krystallových a jejich nezměnitelný poměr ku chemické přirozenosti těles, zákony symetrie a přiměřenosti parametrů, kterým podrobeny jsou přirozené modifikace základního tvaru, c) zásady Lavoisierovy a Rankineovy o stálosti massy a o zachování energie, krásné výzkumy Daltona, Prousta, Wenzela a Gay-Lussaca o poměrech váhy a objemu, jimiž spravováno jest slučování pravidla o přibuzenství, atomicitě, thermochemii a stereochemii, d) historie proměn, jež prodělala naše země od mlhavého stavu až po dobu, kdy hotov byl spleťtý celek podmínek, jichž jest potřebí, má-li nastati a se udržeti život rostlin, zvířat a člověka, e) poměry země k nebesům, na kterých závisí pravidelný postup ročních počasí, a běh činností organických a neorganických.

2. Nezměnitelným trváním týchž druhů chemických vyniká svět neorganický nad nejespořádanější díla lidská.

3. Podivuhodné a přčetné proměny prodělali po tolik tisíců let tisícové těles na zemi a ve vzduchu.

4. Běh přírody záleží v nepřetržité řadě hluboko pronikajících proměn, při kterých prvky se stávají sloučeninami a sloučeniny původními prvky.

5 Ani nescíslné množství příčin, jichžto vespolečné skřížování by mělo činnosti těles činiti rozmarnými a nespořádanými, ani svobodné zasahování do běhu přírodního, kterým člověk, chtěje svým účelům podrobiti přírodu, mění působitele a okolnosti, ani rozmanitá změna prostředí nepřekazily opětne objevení se týchž druhů nerostů tak pravidelné.

6. Všecky činnosti stále směřují ku prospěchu jedinců a celku.

Tento pořádek a harmonii světa neorganického nevysvětlí ani mechanismus hmotářský atheistický, hlásaný Leukippem, Demokritem, Epikurem, Holbachem, Langeem, Haeckelem, Büchnerem, ani mechanismus spiritualistický, Boha uznávající, hlásaný Descartem, Leibnitzem, Martinem a jinými, ani occasionalismus Malebrancheův, v naší době obnovený.

Jediná theorie scholastická, hylomorfismus, vykládá dostatečně a výborně pořádek světa neorganického nazývající Boha příčinou prvou, tělesa pak pravými příčinami druhotnými, uznávající patero příčin: účelnou, vzornou, hmotnou, formálnou, účinnivou, spojující mechanismus vhodně s teleologismem.

Je tedy hylomorfismus, theorie aristotelicko thomistická, na jisto postaven a pravdiv.

Článek 2.

O vlastnostech a silách těles.

Z bytnosti vyplývají přímo vlastnosti těles prvotní čili základní: kvantita, rozlehlost, neprostupnost, odpornost, setrvačnost, dělitelnost; nepřímo druhotní: teplo, zvuk, světlo, magnetismus, električnost, pružnost, lučebné příbuzenství. Tyto přísluší tělesům skrze ony. Vlastnosti se zovou také silami: ony základními anebo kvantitativními, tyto odvozenými anebo kvalitativními. Neboť nevíme o vlastnostech tělesa, leč pokud těleso na nás nebo na jiné těleso působí.

Nesoudí pravdivě: Dubois-Reymond, jenž vykládá pojem síly naší snahou po personifikování, Helmholtz, jenž pokládá sílu za výraz zákona, Brücke, jenž pokládá pohyby za příčiny jiných pohybů a síly za výmysl toho, jenž neznamena pohybu, jimž působen jest pohyb známý. Neboť nejsou sice síly předmětem zkušenosti, jelikož zkušenost nám svědčí o pohybech; ale rozum nezbytně žádá, abychom si mysleli sílu příčinou pohybů. Pohyb jest ovšem, jak zkušenost učí, příčinou pohybu. Než poněvadž pohyb nepřislouží tělesu podstatně (pohyblivost ano), musí býti jemu udělen od síly, jež není přístupna zkušenosti. Takto soudíce podle zákona příčinnosti, neprohlašujeme zákon silou, nýbrž příčinu, podle zákona působící.

O vlastnostech těles mluví tato kosmologie vyvracejíc, mechanismus a dynamismus a obhajujíc hylomorfismus, jakož i obecná metafysika ve stati o případcích.

Článek 3.

O přírodních zákonech těles všech.

Zákon znamená trvalý způsob působnosti, normou ovládaný. Zákon přírodní je tedy norma, která působnost tvorů přírodních určuje a ji činí pravidelnou a stálou.

O jsoucnosti zákonů přírodních.

Že jsou zákony přírodní, jest právě tak jisto, jako že jsou tělesa přírodní. Neboť o jsoucnosti těles nabýváme jistoty působením jejich na naše smysly a na sebe vespolek, stále pravidelně se opakujícím. Působení jejich tak jistě určeno jest jejich bytností nezměnitelnou a silami z bytnosti nutně vycházejícími, že kdykoli se kladou tytéž podmínky, následovati musí táže činnost. Ano v přírodě jsou také stálé podmínky. Neboť nepřitahují se toliko tělesa pravidelně, jsou-li od sebe jistým způsobem vzdálena, nýbrž vespolek vzdálenosti těles nebeských jsou stále tytéž, tak že stále se pohybují v týchže křivkách, v týchže dobách. Podobně jsou všechny věci ve přírodě v stálých určitých poměrech vespolečných; odkud vyplývá stálý pravidelný průběh dějů přírodních čili řád přírodní.

Kdyby nebylo pevných a stálých zákonů přírodních, byl by život náš, který s přírodou souvisí, nemožný.

Každé těleso má svou určitou bytnost a přirozenost, která není toliko účinnou příčinou jeho činnosti, ale také určuje způsob její. Je tedy bytnost a přirozenost tělesa zároveň vtomným zákonem jeho činnosti. Než činnost tělesa není jeho vlastní, jedinečnou bytností úplně určena, jelikož předpokládá jiná tělesa, na která působí, kterými jest k pohybu určováno, s kterými tvoří společnou soustavu pohybovou. Má-li tedy v přírodě panovati pořádek, jaký skutečně panuje, má-li činnost přírody dosíci jednotného cíle a sobě samé neškoditi, musí tělesa býti v určitých vespolečných poměrech, jež nejsou dány bytnostmi jednotlivých těles samými. Zvláště však musí části soustav pohybových se těšiti z takových pravidelných odlehlostí vespolečných, z takové uspořádanosti vespolečné, jejich pohyby musí se těšiti z takové moci, takového směru, takové formy, aby panoval v přírodě stálý pořádek.

Odkud vysvítá, že jsou zákony přírodní a že jsou podmíněny původcem, který stojí nad přírodou, původcem rozumným a svobodným.

O vztažné nutnosti zákonů přírodních.

Zákonům přírodním přísluší nutnost. Neboť jsou-li tělesa, nutna jest bytnost jejich, poněvadž musí býti nějakými, nutny jsou jejich vlastnosti a síly, nutna jest i jejich působnost podle jistých zákonů. Z jejich vzájemných vztahů, poloh a pohybů lze mathematickou jistotou určití průběh netoliko jednotlivých dějů přírodních, ale také celých soustav nebeských.

Než tato nutnost není naprostá, jakou, abych uvedl příklad, se má účinek ku své příčině, jakou dvakrát dvě jsou čtyři, jakou bytuje Bůh, ale vztažná čili podmíněná, jakou na př. jest otec nutný pro syna, sám jsa podmíněn otcem, dědem.

Neboť:

1. Tělesa nebytují nutně; jejich jsoucnost a činnost mohou býti v každé chvíli přerušeny.

2. Není nutno, aby tělesa bytovala, mající tuto bytnost určitou, tyto vlastnosti a síly určité. Jelikož tělesa skutečně bytující nejsou jediná možná, mohla by býti jiná nesčíslná, mající vlastnosti jiné. Jako Bůh všemohoucí jest svobodným původcem těles skutečných, tak by mohl býti svobodnou a všemocnou příčinou jiných těles.

3. Ačkoli průběh mnohých dějů přírodních lze určití mathematickou důkladností, přece musíme dříve ze zkušenosti poznati podmíněné vespolečné vztahy dotyčných těles, jejich postavení a uspořádání, směr jejich pohybů.

4. Ačkoli potřeby života lidského vyžadují, aby příroda podrobena byla stálým zákonům, přece jim neodporuji řídké případy, ve kterých tato stálost jest přerušena, které odpovídají vyšším zájmům morálním a náboženským. Jejich řídkost nepřekáží spolehlivosti řádu přírodního.

5. Veškeré pokolení lidské jest přesvědčeno, že naše modlitba k Bohu může od nás odvrátiti neštěstí, může nám přispěti k blahu tělesnému a duševnímu. Toto přesvědčení předpokládá, že příhody, jež nám hrozí z přirozeného průběhu věcí, mohou býti odvráceny, příhody však, jež nejsou v něm obsaženy, že mohou k našemu prospěchu nastati. To znamená vztažnost čili podmíněnost řádu přírodního, která však nevyžaduje nutně zázraku. Neboť vševědoucí ředitel světa, Bůh, mohl přihlížeti k modlitbám svých dítek již na počátku přírodu tak upravit, aby podle zákonů se vyvíjejíc nám v jisté době prospěla, anebo zla, která nastala, zákonitým působením sil přírodních od nás odvrátila.

6. Nutnost řádu přírodního jest vztažná, podmíněná, netoliko proto, že Bůh stvořitel do něho zasáhnouti může, ale také proto, že řád přírodní sám takové zasáhnutí vyžaduje. Neboť pravidelné vztahy mezi naší zemí a sluncem jsou stále jinačeny třením, kterého země doznává svými vodami při přílivu a odlivu. Jestliže prostředí odporující opozďuje oběžné doby planet, musí jedenkrát celá naše soustava sluneční se sřítiti. Není-li zjednán prostředek proti proměně všech sil přírodních v teplo, musí jedenkrát veškerý běh přírodní přestati.

Se vztažností čili podmíněností zákonů přírodních souvisí zázrak, ve smyslu křesťanském pochopený, o němž zvláště budiž pojednáno.

Co jest zázrak?

Zázrak ve smyslu křesťanském jest děj od Boha samého působený mimo řád, jenž v přírodě vůbec jest zachováván.

V zázraku jest nám tři věci uvážiti: 1. účinek, působený mocí, která veškeré síly přirozené převyšuje; 2. cíl, jenž záleží ve projevení něčeho nadpřirozeného; 3. prostředek, který slouží k tomu, aby, kdo o zázraku ví, mysl svou obrátil k tomu, co má býti oznámeno. Zázrak se liší 1. od toho, co Bůh při stvoření učinil a co při zachovávaní a řízení činí; 2. od toho, co sice silami přirozenými se děje, ale nicméně pochopitelné není; 3. od toho, co se děje dle řádu milosti; 4. od toho, co pouzí duchové silami své přirozenosti vlastními činí; 5. od toho, co činí obratní eskamotérii. Pojem zázraku vyžaduje: 1. aby to byl děj smyslům přístupný; 2. aby se stal v přírodě nebo na člověku, pokud tělem svým souvisí s přírodou; 3. aby to byl děj neobyčejný, jenž by pozornost k sobě obracel; 4. aby převyšoval síly tvorů přirozené; 5. aby jej učinil Bůh buď přímo nebo skrze člověka; 6. aby sloužil k projevení něčeho nadpřirozeného.

Zázraky, rozdělujice podle stránky děje zázračného, přihlížíme: 1. k podstatě děje, a shledáváme zázrak v tom, co veškeré síly přirozené vykonati nemohou. 2. K podmětu děje a shledáváme zázrak v tom, co příroda nebo člověk sám sebou může silami vlastními způsobiti, ale ne na jistém podmětu. 3. Ke způsobu děje a shledáváme zázrak v tom, co příroda svými silami a na jistém podmětu vykonati může, ale ne jistým způsobem. Můžeme tedy zázrak nazvati dějem nejen mimopřirozeným, ale také nadpřirozeným.

Je-li zázrak mimopřirozený nebo nadpřirozený, není nepřirozený. Neboť: 1. neničí přirozenosti v těch věcech, ku kterým se vztahuje. 2. Odnáší se jenom k jedné příčině, která pořádek ten obvykle zachovává, jenom k jistému případu výjimečnému, jenž pravidelnosti neruší. 3. Neodporuje všeobecnému řádu,

který prozřetelnost božská v přírodě zachovává, ale s ním se srovnává. 4. Kromě mohutnosti přirozené má každý tvor Boží jako tvor také mohutnost poslušenskou, která přirozenou neruší, a kterou tvor Bohu, svému stvořiteli, tak jest poddán, že bez odporu tomu se podrobuje, co Bůh dle své všemohoucnosti a moudrosti na něm činiti chce způsobem mimopřirozeným, nadpřirozeným.

Takový pojem zázraku zajisté rozumu lidskému neodporuje.

Je-li zázrak možný?

Že zázrak takový, jaký jsme blíže vyložili, jest nemožný, tvrdí 1. materialisté čili hmotáři, říkajíce, že není Boha, jenž by zázraků dělal, že vesmír jest řízen pouhou nutností zákonů přírodních, která nedovoluje pražádné výjimky. Avšak zdravý rozum nám praví, že materialismus není pravdiv, že kope rozumu lidskému hrob, že se podobá dítěti, jež vidouc hodiny a slyšíc, že je udělal hodinář, volá: To nemůže býti, poněvadž hodináře nevidím v hodinách, že uznáváje toliko, co jest přípustno smyslům, je-li důsledným, ani o silách a zákonech přírodních nemůže mluvit, poněvadž jsou smyslům nepřístupny. Není tedy materialismus oprávněn souditi o zázraku, tím méně jej zavrhovati. 2. Možnost zázraku zavrhuji pantheisté, říkajíce, že cokoli se děje, dílem jest Boha samého, jest Bohem samým, že tedy, jsou-li zázraky, všechno jest zázrakem. Avšak zdravý rozum nám praví, že pantheismus není pravdiv, budiž jeho tvar jakýkoli. poněvadž vychází od nepravdivého pojmu Boha a tvora, poněvadž odporuje zákonům logickým a morálním, poněvadž se zkušeností nikterak se neshoduje, poněvadž jest plodem pýchy, která pobádá některé učence se rovnati Bohu, aniž uspokojuje ducha lidského, po pravdě toužícího. Není tedy pantheismus oprávněn odsuzovati zázrak. 3. Možnost zázraku zavrhuji deisté čili bohoklidci, říkajíce, že svět, byv od Boha stvořen, sám sobě jest zůstaven, že tedy není potřebno ani možno, aby Bůh sám zázrakem do dějů tohoto světa zasahoval. Avšak deismus odporuje zásadě samozřejmé, která zní: Jaký počátek, takové i další trvání. Jestliže svět, jak právem deismus hlásá, nemá svůj původ sám od sebe, nemá ani trvání sám od sebe jediného; jako Bůh stvořil svět, tak jej i zachovává a řídí. Tedy mínění deistů o poměru světa k Bohu není pravdivo; proto je také nepravdiv jejich závěr, že zázrak jest nemožný. Věru, je-li deismus důsledný, vede k atheismu materialistickému aneb pantheistickému; neboť, nepotřebuje-li svět Boha k svému trvání, nepotřebuje ho ke svému vzniku, jak hlásá hmotář, aneb jak pantheista volá, svět proto trvá sám od sebe, poněvadž jest Bohem, jemuž jedinému přísluší trvání nezávislé. Proto musíme se odvrátiti od deismu, možnost zázraku zavrhujícího. 4. Možnost zázraku zavrhuji

protestanti racionalisté, kteří oddáni jsouce nepravdivé filosofii, protestantismem vzniklé, rozum lidský činí samojedíným a rozhodujícím soudcem pravdy nadpřirozeně zjeveného náboženství křesťanského, jako by jenom to bylo pravdivo v náboženství křesťanském, co rozum lidský přirozeným světlem svým chápe. Avšak protestantský racionalismus jest nepravdiv; neboť 1. vychází od filosofie číře subjektivistické, která jest nepravdiva; 2. dospěl tak daleko, že zavrhuje nadpřirozený ráz a původ Písma svatého, jež přece protestantismus v prvních dobách svých uznával za nadpřirozené zřídlo učení křesťanského; 3. činí z křesťanství nekřesťanství a končí důsledně atheismem, jak dokazuje na př. David Strauss, theolog protestantský. Mohou-li tedy protestanti racionalisté zamítati možnost zázraků? Věru, nelze jim přisvědčiti.

Jestliže tedy materialisté, pantheisté, deisté a protestanti rozumáři neprávem zamítají možnost zázraku, souditi nám jest logickou důsledností, že zázrak, ve smyslu křesťanském pochoopený, jest možný.

Než, dokažme možnost zázraku pozitivně důkazy filosofickými, a sice třemi:

První důkaz apriorický čili dozvědňý vede se z pojmu Boha, který zázrak činí, a tvorstva, na kterém se zázrak činí, a zní takto:

O řádu, ve přírodě vůbec zachovávaném, podle kterého stále tiž účinkové na jevo vycházejí dle sil tvorům vlastních a dle zákonů jistých tvorům uložených, máme takovou jistotu, že netoliko soudíme o účincích minulých a přítomných, ale také o budoucích, jsouce pevně přesvědčeni, že týž zákon za týchž okolností, vždycky způsobem týmž se jeví. Než, tato jistota není naprostá, jakou mám na př. o souvislosti mezi účinkem a příčinou, o tělesech mimo mne bytujících, o světě od Boha Stvořitele pocházejícím, o duši lidské nesmrtelné. Naše jistota o řádu, v přírodě vůbec zachovávaném, jest podmíněná, poněvadž nespočívá toliko v přirozenosti tvorův a v zákonech přírodních, ale také předpokládá působení Boží; každý tvor, když působí, jest sice sám pravou příčinou svého působení, ale druhou; první příčinou jest Bůh, jenž tvorstvo nejen stvořil, ale také zachovává, s ním spolupůsobí a je řídí. Vyložme a dokažme blíže podmíněnost tuto, přihlížejíce k jeho původu a zachování.

Jak zdravý rozum uznává, netoliko moudře, ale také svobodně z ničeho stvořil Bůh v čase, čili abych se určitěji vyjádřil, s časem svět a se světem jeho pořádek; neboť Bůh nebyl nikterak nucen stvořiti svět, jelikož jsoucnost, dokonalost svrchovanou a blaženost svrchovanou má sám od sebe, světa pro sebe nepotřebuje. Aniž jest možný pouze tento svět, pouze tento pořádek přírodní. Z nesčíslných světů možných Bůh svobodně vyvolil tento pořádek, o němž svědectví nám dává zkušenost. Dále Bůh všemocný, velemoudrý a naprosto svobodný

netoliko svět a jeho pořádek stvořil mocně, moudře a svobodně. ale také ohojí mocně, moudře a svobodně zachovává, poněvadž jaký počátek světa a jeho pořádku, takové jest i další jeho trvání. Svoboda, kterou Bůh zachovává pořádek přírodní, záleží v tom, že, uzná-li Bůh dle své moudrosti za dobré změnití pořádek přírodní, jej dle své všemohoucnosti změnití může. A tuto změnu zoveme zázrakem.

Avšak tuto změnu způsobiti může Bůh, když neruší ani zásad logických, ani naši jistoty o pořádku přírodním, ani svých božských vlastností. A že neruší, hodláme dokázati.

a) Bůh pořádek přírodní mění zázrakem tak, že neruší zásad logických. Neboť zázrak se stává zřídka, z příčin Boha hodných, od Boha všemocného, svobodného, ne moudřejšího původce a zachovatele veškeré přírody k prospěchu člověčenstva, jemuž příroda sloužiti má; odnáší se k jednotlivé příčině, které Bůh nadpřirozeně tak užívá, že její působení se shoduje se všeobecným pořádkem, prozřetelností Boží stanoveným. Věru, tu není, co by odporovalo pojmu o Bohu a tvorstvu.

Zkoumejme čtyři zásady logické: 1. zásadu totožnosti: Každá bytost je tím, co náleží k její bytnosti. Tato zázrakem se neruší. Neboť při zázraku zůstává Bůh Bohem, svrchovaným pánem přírody, a svět světem, jenž jest podroben svému pánu svrchovanému, aniž jemu odporovati může. 2. Zásadu protikladu: Žádná bytost není tím, co nenáleží k její bytnosti. Tato zázrakem se neruší. Neboť rušila by se tehdy, kdybychom tvrdili, že Bůh činí zázrak, ač té moci nemá, že síly přírodní samy jej činí, ač nemohou působnost sobě vlastní, přirozenou převýšiti. 3. Zásadu o vyloučeném třetím: Každá bytost ve skutečnosti buď bytuje aneb nebytuje, každá bytost má nějakou určitou bytnost aneb ji nemá. Nic třetího nelze si mysliti. I tato zásada má při zázraku platnost. Každý děj přírodní děje se buď přirozeným během aneb nadpřirozeným; nic třetího není možno. Oba tyto členy se přesně od sebe liší, tak že, děje-li se zjev přirozeně, neděje se nadpřirozeně, děje-li se nadpřirozeně, neděje se přirozeně; k tomu, abychom tyto členy rozeznali, jsme právě tak schopni, jako k tomu, abychom rozeznali pravidlo a výjimku. 4. Zásadu o dostatečném důvodu: každý děj musí míti důvod dostatečný. I tato zásada má při zázraku platnost. Neboť původcem jest Bůh, všemocný, svobodný, velemoudrý pán přírody; zázrak činí z příčin důležitých, aby rozmnožil svou slávu, aby prospěl člověčenstvu a skrze člověčenstvo přírodě. Zázrak se stává působením Božím článkem všeobecného pořádku; zázrak je mimopřirozený a nadpřirozený, ale nikoli nepřirozený. Tedy všelikým důvodům vyhovuje zázrak.

Z toho všeho zavíráme, že zázrakem neruší Bůh zásad logických.

b) Bůh zázrakem mění pořádek přirozený tak, že neruší naši jistoty o přirozeném běhu přírodních dějů. Neboť zázrak se děje zřídka a od zákona tak se uchyluje jako výjimka od pra-

vidla; pročez jako pravidlo výjimkou nepozbývá ceny, ba spíše jest potvrzováno: tak fysický zákon není zázrakem oloupen o svou platnost, tak že o jeho působnosti pravidelné podržujeme jistotu fysickou.

Odpůrcové volají: Kdyby zázrak skutečně se stal, byli by lidé popleteni a nevěděli by, co se bude dít v přírodě, nemohli by očekávat, co se před zázrakem dělo. Jim možno dáti takovou odpověď: Z pravidla panuje zákon; má-li však mimořádně nastati zázrak, musí naskytnouti se okolnosti, jež výjimku opravňují, jež svou neobyčejností mysl lidskou připravují na výjimku v jistém určitém případě. Kdo zkoumá působnost Krista Pána, může se o tom přesvědčiti, že zázraky, od něho činěné, byly jako výjimky na svém místě, a že svědkové těch zázraků nebyli nikterak zvikláni ve své jistotě o přirozeném běhu dějů přírodních.

c) Bůh zázrakem mění pořádek přirozený, tak že neruší svých vlastností. Neboť 1. všemohoucnost Bůh neomezil, ani nevyčerpal stvořením světa; kdyby byla omezena a vyčerpána, nebyl by Bůh Bohem, bytostí neskonalou. Proto, činí-li Bůh zázrak, dává na jevo jasněji a u větší míře svou všemohoucnost a neskonalost. 2. Bůh, čině zázraky, trvá ve své bytnosti nezměnitelným. Neboť věcem stvořeným neuložil řád naprosto nezměnitelný, poněvadž naprosta nezměnitelnost náleží Bohu, bytosti naproste, absolutně, nikoli tvorům, bytostem relativním, vztažným, tak že jí Bůh nemůže sdíleti s tvory. Tedy měnitelný řád uložil světu, a to tak, že měniti jej závisí na jeho svobodné vůli. Řád přírodní jest pro přírodu nezměnitelný, nikoli pro Boha, jenž jej přírodě uložil svobodně. Dále, dává Bůh zákon fysický, zároveň předvídal a ustanovil od věčnosti výjimku, zázrak. Pročez, čině zázraky, nemění svých úmyslů, které jsou jeho bytností, nýbrž svá díla. Tedy trvá ve své bytnosti nezměnitelným. 3. Bůh nejmoudřejší může míti pro zázrak příčinu dostatečnou, která jest hodna i Boha i člověka i přírody, aby Bůh od člověka skrze přírodu lépe byl poznán a ctěn, aby člověk a skrze člověka příroda cíle svého dokonaleji došli. Nečiní věru Bůh zázrak z rozmaru, maně, bez rozvahy, ani aby si pohrával dětinsky, ani aby kratochvíli, zábavu připravil lidem. Zázrakem tedy jasněji vysvitá moudrost Boží. 4. Pečlivost a lásku dává Bůh na jevo, čině zázraky. Věru, láska Boží jest vynalézavá, vynakládá všech prostředků, aby lidem udílela dobrodiní; když prostředky přirozené buď samy sebou nestačí aneb zbaveny jsou od člověka své působnosti, láskou puzen, užívá Bůh prostředků nadpřirozených.

Z tohoto důkazu apriorického, dozvědného, vysvitá, že zázrak jest možný.

Druhý důkaz o možnosti zázraku aposteriorický, přezvědny, čerpá se ze zkušenosti.

Pozorujeme-li národy pohanské, vidíme, že všichni v zázraky věří, jak vzdělání, tak nevzdělání. Národ řecký a římský,

kteří stáli na vysokém stupni vzdělanosti světské a ve vědách a uměních daleko pokročili, tak že jim učili jiné národy a základ položili novověké vzdělanosti světské, věřili v zázraky, jak dokazují jejich mythologie a liturgie, jak z písemných památek jasně vysvitá na hojných příkladech. Tažme se starých Egyptanů, Babyloňanů, Peršanů, Indů atd. Zkoumejme nynější národy v Asii, Africe atd. Všude zázraky! Ba, víra pohanů v zázraky pohnula některé filosofy řecké, na příklad novoplatonika Jamblicha, že do filosofie zavedl záračnost, t. j. fantastickou theurgii všebožeckou, ač na filosofa připadá toliko dokázati, že zázrak jest možný ve smyslu křesťanském, nikoli však důvody záračnými vykládati, co má přirozeným světlem rozumu lidského býti pochopeno. Nevzdělání pohané v severních částech země mají dosud šamány, kteří jsouce jakýmisi kněžími, duchy přivolávají, kouzla provozují, záračně léčí. Ovšem zázraky národů pohanských jsou nepravdivy, jak poznati může, kdo řádně rozumu užívá; ale nicméně patrnó, že národové pohanští všichni zázraky znají a je přijímají.

O záracích se shodují všichni národové pohanští, a jejich souhlas obecný je tak patrný, že jej odpůrcové zázraku nemohou zapřítí. Jestliže odpůrcové tito celé pokolení lidské obviňují z pověry a předsudku: diviti se jest, že oni sami oči mají otevřené a celé pokolení lidské že jest poraženo slepotou. Ovšem, pověře národové pohanští byli a jsou oddáni, pokládajíc nepravé a nepravdivé zázraky za pravé a pravdivé. Avšak odkud se vzala u nich všeobecná víra v zázraky vůbec? Stalo se tak omylem nebo podvodem? Nestalo se, poněvadž u všech národů zázrak úzce souvisí s náboženstvím, jež ve svých počátcích nevzniklo ani omylem, ani podvodem. Náboženství jest založeno na skutečném a určitém poměru člověka k Bohu; původní náboženství, jež měli všichni lidé, pokud byli pospolu, bylo nadpřirozené, jak z dějin lidských vysvitá; avšak nadpřirozené náboženství dítí se může jenom nadpřirozeným zjevením Božím, k němuž náleží zázraky, jako opět přirozené náboženství, v nadpřirozeném obsažené, děje se zjevením přirozeným, k němuž náleží děje přirozené. Když tedy pokolení lidské se rozešlo na národy, nezapomnělo na zázraky s původním náboženstvím nadpřirozeným úzce spojené, tak jako nezapomnělo zcela na ono náboženství původní. Avšak veliká část pokolení lidského vinou svou a působením zlého ducha odpadla od pravého Boha a od pravého náboženství původního; náboženství jejich stalo se falešným, a proto i zázraky staly se falešnými. Pouze u národa vyvoleného, kterému Bůh věnoval zvláštní péči, ač na ostatní národy nezapomněl, skrze který spásy dojiti mělo veškeré pokolení lidské, udrželo se nadpřirozeným působením Božím pravé náboženství nadpřirozené a s ním také nadpřirozené zjevení Boží, k němuž náleží zázraky. Tak si musíme vysvětliti všeobecnou víru v zázraky a falešnost zázraků, ve které pohané věřili a ve které, bohu-

žel, někteří křesťané pověreční věří, jakoby pohany byli, a ne křesťany.

Ze všeobecné víry v zázraky, která ve svém základě nespočívá ani na omylu, ani podvodu, soudíme, že jest zázrak možný; neboť zásada logická zní: *Ab esse valet conclusio ad posse*, t. j. ze skutečnosti lze souditi na možnost.

Ale netoliko zkušenost, kterou máme o národech pohan-
ských, nás učí, že jest zázrak možný, ale také naše vlastní
zkušenost, ze které se zmiňuji o třech případech, jež jsou kaž-
dému přístupny a jež pravými zázraky nazvány býti musí, jeli-
kož důkladně jsou prozkoumány.

1. Jest v děti v chrámě sv. Víta v Praze jazyk sv. Jana
Nepomuckého. Tělo jeho, byvši na začátku 18 století vyko-
páno, nalezlo se setlelým; toliko jazyk shledán po 326 letech
neporušeným, jako živým a posud trvá ve stavu tomto. Nepo-
rušené zachování jeho bylo prohlášeno za zázrak od lékařů.
Když po čtyřech letech byl jazyk opět vyšetřován od komise,
stalo se, že náhle nabíhal a přibýval a že tmavočervená jeho
barva se měnila v šarlatovou červenost, což od lékařů a svědků
prohlášeno za zázrak. O tom čteme důkladnou zprávu v knize
od dra. Borového napsanou: »Svatý Jan Nepomucký«. O jazyku
sv. Jana Nep. zvláštní spis napsal P. Votka.

2. Zázrak se děje v Neapoli na krvi sv. Januaria, biskupa
Beneventského, jenž kolem roku 305 v Puteoli u Neapole byl
umučen, třikrát za rok, a sice v první neděli květnovou po celou
oktávu »Přenesení těla sv. Januaria«, v září po celou oktávu
hlavního svátku téhož světce a v prosinci, kdy se koná pa-
mátka zachránění Neapole, jež se stalo na přimluvu sv. patrona
Neapolského. V květnu byl jsem přítomen tomuto zázraku, jsa
při zdravých smyslech a při zdravém rozumu, a jsem hotov
přisahou potvrditi pravdu toho, co moje oči viděly.

Jak tedy se stává ten zázrak?

Tělo sv. Januaria odpočívá v kapli, která přistavěna jest
k arcibiskupskému chrámu; hlava pak a dvě skleněné lahvičky,
krví sv. Januaria naplněné, uschovávají se v klenotnici. Krev
jest tuhá, podobá se škraloupu a pokrývá dno těch lahviček
skleněných, zátkami pevně uzavřených, a v jedné nádobě skle-
něné zadělaných, která taktéž pevně jest uzavřena, tak že při-
stupu k lahvičkám není, a že podvod a klam není možný. Ná-
doba a lahvičky jsou úplně průhledny, aniž jsou barevny. Ná-
doba s lahvičkami v tu dobu, kdy se zázrak stává, chová se
přes noc v kapli u hlavního oltáře ve zdi pod zámek dvěma
klíči zavřeným; jeden klíč má arcibiskup, druhý šlechtic města
Neapole nejvážnější. Před sedmou hodinou ranní schází se
množství lidu v kapli, mezi nimi mnoho cestujících. O sedmé
otevrou zástupce arcibiskupův a šlechtic neknež schránku a
přesvědčivše se o neporušenosti schránky a nádoby, vyndají
před četnými svědky nádobu ze schránky; kněz pak ji nese
provázen jsa k oltáři, na kterém jest položena hlava sv. Janua-

ria. I obrátí se kněz k lidu, ukáže nádobu a volá: E duro, t. j. krev je tuhá; o čemž okolostojící se přesvědčují. Načež lid s knězem se modlí, aby Bůh zázrak učinil na přimluvu sv. Januaria: svědkové u oltáře kolem stojící patrně vidí, že kněz, máje v ruku nádobu, jenom se nad ní modlí, nic jiného neděláje; po modlitbě se dotkne nádobou hlavy sv. Januaria, a zázrak nastává. Z tuhého škraloupu se udělá tekutina, která obě lahvičky naplní a vře jako živá. Kněz obrátí se opět k lidu, jenž spatřiv zázračnou proměnu, s jásotem zpívá: Te Deum. Vznešení cestující, na stupních oltáře klečící, jsou hluboce dojati a mnozí radostí slzy roní; mnozí se obrátili k víře katolické, vidouce ten zázrak, mezi nimi Fridrich Eman. v. Hurter, antistes protestantského duchovenstva švýcarského kantonu Schaffhausen a děkan protestantské synody, slavný dějepisec, jenž r. 1844 se stal v Římě katolíkem a mezi jinými napsal od roku 1845—1846 o sobě dílo »Geburt und Wiedergeburt« a od roku 1850—1864 »Geschichte Ferdinands II. und seiner Eltern«, hlasité svědectví dávaje o pravdě víry katolické. Krví sv. Januaria, jež lahvičky vyplňuje a vře, dává kněz jednotlivým věřícím několikrát za den požehnání; načež večer nádoba se uloží tak slavně, veřejně a pečlivě, jako ráno se vyňala, a pevně se uzavře. Přes noc krev ztuhne, a ráno se opakuje zázrak v dobách nahoře naznačených.

Co tomu říkají učenci? Vidouce zázrak, buď jej uznávají a Pánu Bohu děkují za potvrzení víry katolické, anebo krčí rameny a mlčí, nechtějice přilnouti k víře katolické, zázrakem potvrzené, a nemohouce zázrak zamítnouti. Při tom zázraku neděje se žádný podvod, neužívá se žádných přirozených prostředků; jenom se děje k Pánu Bohu modlitba. Mnozí přírodopytci, professorové, filosofové a jiní učenči, věřící i nevěřící, bedlivě ten zázrak zkoumali a uznali, že tu není podvodu a klamu, ani děje přirozeného, že žádným způsobem přirozeným ten zázrak nelze vysvětliti. Tedy jest to děj nadpřirozený, na prosbu lidu věřícího a na přimluvu sv. Januaria od Boha samého a jediného učiněný. A co tomu říká nynější liberální, neznabožská vláda italská? Mlčí.

3. O uzdravování v pravdě zázračném, jež se děje v Lúrděch vyzváním Panny Marie a užíváním vody Lúrdské, od obyčejné vody se nelišící, a jež se připisuje Pánu Bohu, napsal advokát pařížský, Jindřich Lasserre, podle vlastní zkušenosti dvě knihy: Notre Dame de Lourdes a Miracles de Lourdes; vznešený Francouz Artus jsa sám přesvědčen o zázracích Lúrdských jako mnozí jiní vznešení, vzdělání a učení, také lékaři, dříve vlažní nebo protestanti, nebo neznabozi, nabízí 15 tisíc franků tomu, kdo by dokázal nepravdivost některého zázraku, Lasserrem vypravovaného, nebo důkaz provedl, že zázraky ty se dají vysvětliti přirozeně; vypsaná tato cena jest uložena u M. Turgeta, Rue de Hannover čís 6 v Paříži; dosud se nepřihlásil nikdo. Také Mons. Segur napsal: Miracles de Lourdes; vychá-

zejí též Annales de Lourdes v Lúrdch, kde zázračné případy jsou sborem lékařů potvrzovány; německý překlad těchto letopisů vychází v Donauwörthu. Dle vlastního pozorování a věrohodných svědectví napsal německy v Paderborně dr. Bedřich Hense: Lúrdy a jejich zázraky. V české řeči: Panna Maria Lúrdská od dra Ackerla v Brně 1893. Lasserovo dílo přeloženo jest do přemnohých jazyků evropských a několika mimoevropských. Z těchto spisů patrně vysvitá, že uzdravování děje se v Lúrdch nadpřirozeně, zázrakem, působením Božím, jež vyžádáno jest vzýváním Panny Marie. MUDr. Boissarie kriticky zkoumal zázraky Lúrdské a napsal knihu: Lúrdy a jejich dějiny s hlediště lékařského. Lúrdské zjevy byly vyšetřeny nejen komisi biskupskou, ale také státní za císaře Napoleona III. A co tomu říká nynější neznabožská vláda francouzská? A proč se děje zázrak na jazyku sv. Jana Nep., jakož i na krvi sv. Januaria? Proč se děje zázračné uzdravování v Lúrdch? Ke cti a slávě Boží a pro utvrzení víry katolické.

Kromě těchto tří zázračných případů: jazyka sv. Jana Nep., krve sv. Januaria a zázraků Lúrdských, které máme před očima, uvažme ještě, že, když se jedná o svatořečení nějakého světce křesťanského, jsou zázraky, jež se děly po jeho smrti na jeho přímlovu, od lidí vyžádanou, nevyhnutelný; ty však se zkoumají s největší přísností, jak patrně z kanonisačního procesu o svatém Janu Nep., který jest vyličen ve zmíněné knize dra. Borového.

Odtud plyne závěr: Jsou-li zázraky skutečny, jsou také možny.

Třetí důkaz o možnosti zázraku analogický vede se takto: Jestliže člověk vytvoří na přírodě věci, ne sice zázračné, ale podivuhodné, znamenité, tím spíše Bůh v přírodě konati může zázrak.

Vyložíme blíže tento důkaz.

Podivuhodná díla vykoná člověk na neživé přírodě, užívaje sil její dle vůle, rozumem řízené; dává jim jiný směr, větší moc a platnost; může jimi učiniti věci, kterých příroda učiniti nemůže. Z nerostů vytvoří hodinky; síly vodní páry užívá k jízdě na železné dráze; proudem elektrickým telegrafuje a telefonuje; z kamene vytesá krásné sochy; nástroji plechovými vykouzlí krásnou hudbu; z nerostů udělá automat, který mluví atd. Kdo by mohl vyjmenovati a vypsati všechna díla lidská, z nerostů vytvořená? Co již dokázala lučba neorganická? Kdo se tomu všemu nedivil? Zdali příroda sama by to vytvořila?

Také zemědělství a zahradnictví nás podivem naplňuje, co člověk dokázati může v říši bylin. Co mám říci o lučbě organické, která dovede rostlin užívatí způsobem podivuhodným? Kuchař užívá rostlin, aby utvořil pokrmy velmi chutné; průmyslník proměňuje rostliny v látky drahocenné; lékárníku, umělci slouží rostliny atd. atd.

Konečně umělý chov zvířat jaká díla dovede? Pěstují se domácí zvířata, jež skrze člověka konají, co by sama sebou nemohla konati. Popatřme do zvěřince, a diviti se budeme; neboť se zdá, jakoby člověk zvířata k sobě povznáše a na vyšší stupeň stavěl.

A to činí člověk, který přírody nestvořil, který ji dokonale nezná, který ji úplně nevládne.

Zda můžeme tedy Bohu, stvořiteli, jenž přírodu dokonale zná, jenž přírodou úplně vládne, Bohu všemohoucímu a nejmoudřejšímu upříti schopnosti zázračné? Jenom kdo Boha zapírá, kdo má o Bohu a přírodě špatný pojem, tvrditi může, že nemožny jsou zázraky takové, jaké jsme na počátku byli vyměřili ve smyslu křesťanském. Ovšem, liší se dílo lidské na přírodě vytvořené od zázraku velice; ale také Bůh neskonale se liší od člověka, a proto i zázrak převyšuje velice i dílo lidské.

Tedy i z důkazu analogického vysvítá možnost zázraku.

Z těchto tří důkazů tedy následuje, že není pravdiva námitka těch, kteří praví: Zázraky Krista Pána nejsou možny, poněvadž zázrak jest vůbec nemožným.

Může-li zázrak býti poznán jako zázrak?

Uvážíme-li, že Bůh všemocný a velemoudrý to jest, jenž činí zázrak, neřekneme zajisté, že by neuměl učiniti zázrak takový, který by člověk mohl jako zázrak poznati a uznati, což vysvítá z těchto důvodů:

1. poněvadž se děje zázrak v přírodě, tak že bije do smyslů, může býti od člověka skrze smysly chápán. Na př. Kristus Pán kráčel po moři jako po pevné zemi.

2. Poněvadž jest zázrak výjimkou z pravidla, chápe-li se pravidlo rozumem, tím spíše výjimku člověk rozumem obdařený poznává, jak jest od přirozenosti uschopněn.

3 Co Bůh učinil v přírodě jako stvořitel, to chápe člověk světlem rozumu svého přirozeným, od Boha podle přirozenosti lidské uděleným. Co však Bůh činí v zázraku způsobem nadpřirozeným, to chápe člověk jako nadpřirozené, od Boha samého učiněné mimo řád ve přírodě obecně zachovávaný, světlem rozumu svého nadpřirozeným. Toto světlo Bůh všemocný a velemoudrý, když jej láska vybízí, uděliti může, a to tak, aby nejen nerušilo světlo přirozené, ale jemu spíše prospělo. A člověk je přijati může a má, jsa tvorem od Boha učiněným, Bohu podrobeným, Bohu poslušností povinným, nemusí však je přijati, jsa svobodným, však přijme-li je, s velikým prospěchem se potká.

4. Mýliti se sice člověk může, an co silami přirozenými se děje, pokládá se za zázrak, ale toliko případně, uvažuje-li se,

co se děje, reopatrně; pročez jde-li o zázrak, nemá člověk souditi bez rozvahy. Aby však se uvaroval omylu, nemusí znáti všechno, co se děje přirozenými silami, nemusí věděti všechno, co vykonati mohou síly přirozené a co nemohou.

Neboť: *a)* může se státi zázrak, o němž lze s plnou jistotou věděti, že se státi nemůže žádnou silou přirozenou: člověk, o němž žádné pochybnosti není, že zemřel, k životu se vrací. *b)* Při zázracích jiných dostačí věděti, co vykonati mohou ony síly, ke kterým přihlížeti jest při jistém účinku: Pěti chleby a dvěma rybami pět tisíc lidí hladových se nasytí a ještě zbývá dvanáct košíků drobtů. *c)* Stane-li se účinek bez prostředků přiměřených, lze je rozeznati od účinku, jenž se děje prostředky přiměřenými a za zázrak považovati: voda se promění ve víno mimo révu a bez prostředků. *d)* Neznáme všech zákonů, jimiž jest řízen život náš vegetativný, živočišný, rozumový, mravný, jedinečný a společenský, a přece jej vedeme s jistotou. Podobně není potřebí znáti všech zákonů přirozených, jde-li o poznání zázraku.

Uvažme blíže a vyvraťme námitku, která se činí proti poznatelnosti zázraku.

Odpůrce zázraku praví: Zázrak jest děj, jenž přesahuje meze sil přírodních. Proto chceme-li poznati, zdali děj skutečně přesahuje meze sil přírodních, musíme tyto meze přesně znáti. Avšak přesně jich neznáme. Nelze nám tedy zázrak, i kdyby se stal, poznati jako zázrak.

Tento úsudek odpůrcův jest nepravdivý.

Neboť:

a) Chceme-li poznati, zdali děj skutečně přesahuje meze sil přírodních, nemusíme jich přesně znáti. Nelze zajisté udati přesně, jak veliké břímě může člověk nésti; a přece víme s jistotou, že žádný člověk neodnese pojednou sto centů. Anebo nelze udati přesně meze, jež dělí přestupek a zločin; a přece nikdo nepochybuje, že úmyslné zabití jest zločinem. Jestliže tedy děj měrou dosti značnou přesahuje meze působnosti sil přírodních, můžeme jej poznati jako nadpřirozený, zázračný, ačkoli meze sil přírodních neznáme. Takovou měrou dosti značnou přesahuje meze sil přírodních děj, ve kterém Pán Ježíš od narození slepého náhle svým slovem učinil vidomým, ve kterém mrtvého svým slovem učinil živým atd. Proto nemůže člověk takovým dějům odepríti rázu nadpřirozenosti, zázračnosti.

b) Úsudek onen jest nepravdivý, poněvadž se v něm žádá, aby, kdo posuzuje jeden určitý děj, dokonale znal všechny účinky sil přírodních. Zajisté ku posouzení jednotlivého děje potřebí jest vždy dostatečně znáti toliko ony síly přírodní, jichž působnosti děj přináleží; ano ku posouzení mnohých dějů není potřebí žádné důkladné znalosti sil přírodních. Věru, diviti se musíme, že tiž přírodopytci, kteří o sobě tvrdí, že zákony přírodní důkladně znají a na jejich stálosti závislou činí všelikou

jistotu o přírodě. jedná-li se o zázrak, mluví o praskrovné a nepatrné naší známosti přírody, o působnosti sil přírodních zcela neznámých a netušených.

c) Tolik zkušenosti máme, abychom ve všedním životě mohli rozeznati, co vykonaly síly přírodní, a co svobodná vůle lidská, nepotřebující znáti meze působnosti sil přírodních; podobně rozeznati můžeme účinky sil přírodních a svobodné vůle Boží všemocné. A také jsou přčetné zázraky Kristovy ději tak jednoduchými, že, kdokoliv je zdravým smyslem chápe a zdravým rozumem uvažuje, bez důkladnější známosti sil přírodních může nepochybně poznati nadpřirozenost dějů. Věru, ku posouzení zázraků Kristových není potřebí znáti meze působnosti některé síly přírodní, poněvadž je činí Kristus Pán všecky pouhou vůlí svou, neužívaje síly přírodní.

d) Aniž lze namítnouti, že tuto vůli Kristovu nemusíme nazvati božskou, poněvadž neznamé mezi působnosti vůle lidské. Neboť o vůli lidské můžeme říci, co nedokáže; sudidlem jest tělo lidské. Vůle naše lidská nemůže ani dost málo bezprostředně působiti mimo tělo naše; toliko pohyby našeho těla jsou podrobeny vlivu naší vůle přímému, a to jenom po jistou míru; má-li naše vůle působiti na věci zevnější, musíme se o to pokusiti skrze své tělo a užiti cizích sil přírodních, jež jsou tělu pohotově. Jestliže tedy Kristus, jenž se jeví zevně člověkem slabým, takovou vůli má, která přímo působí na věci přírodní, musíme o ní říci, že přesahuje působnost vůle lidské, a to tím spíše, jelikož vůle Kristova působí věci, jaké nikdy nepůsobí ani síly přírodní, ani spojené síly všech lidí; vůle Kristova jeví se v takových případech v pravdě zázračných božskou.

e) Renan míní, že jenom tehdy zázrak víry jest hoden, jestliže jej sbor učenců schválil. Avšak Kristus Pán činil takové zázraky, že nebylo takového sboru potřebí, že je uznati mohl zdravý rozum lidský bez učnosti; svědkové nám jejich pravdu více zaručují, než sbor učenců; dále sbor učenců zaručoval by zázrak jenom pro tu dobu, ve které žijí, poněvadž by posuzoval zázrak s hlediště vědeckého, jež s časem se mění; posléze pro zázraky Kristovy nebylo potřebí sboru učenců, poněvadž fariseové a kněží, Krista Pána nenávidějící, bedlivě pozorovali, co Kristus Pán činil, aby jej mohli v něčem polapiti a zničiti. A kdyby učení zkoumatelé nebyli nakloněni Krista Pána uznati tím, čím býti se pravil, nebyl by výsledek jejich zkoumání přízniv Kristu Pánu, byť i ničeho nemohli proti jeho zázrakům namítnouti s hlediště vědeckého. A kdyby učení zkoumatelé uznali pravdu zázraků Kristových, ničeho by nepořídili u těch, kteří nejsouce dobré vůle. Krista Pána zavrhuji, jakož i u těch, kteří ve vědách nejsou zběhlí.

5. Může sice člověk díla umělecká vyhotoviti, jež takové podivení vzbuzují, že je neopatrní pokládají za zázrak. Pročež, jde-li o zázrak, veliké jest potřebí opatrnosti. Avšak mohou se

díti zázraky, ve kterých o umění lidském není stopy. Uměním lékařským se nemocný uzdravuje, zázrakem jest nemocný uzdraven od toho, jenž řekl toliko: »Chci, buď čist!« Žádné umění lidské neuzdraví slepého od narození, ani hluchoněmého; jestliže tedy takový nemocný uzdraven jest od toho, jenž neužívá umění lidského, zdaž nelze poznati, že to jest pravý zázrak?

6. Může sice člověk učiniti kouzlem, co neopatrní pokládají za zázrak. Pročež k uvarování bludu jest potřebí opatrnosti. Avšak mohou se zázraky díti veřejně, tak že nelze se nikterak domnívati, jakoby něco tajného se dělo, anebo nějaký podvod se skrýval, kterým by lidé byli klamáni. Proto, aby zázrak byl poznán, není potřebí znáti všecko, co může člověk učiniti kouzlem. Pozorujme zázraky Krista Pána, a poznáme, že nemají do sebe nic kouzelného nebo podvodného, že je možno poznati jako zázraky, a rozeznati od toho, co není zázračno. Z toho všeho plyne, že zázrak možno poznati jako zázrak.

Které jsou nejvyšší zákony světové?

Z á k o n 1.

První zákon se týká prostředků přirozených a zní: Svět je tak upraven, že nepotřebuje dodatečného zasáhnutí stvořitelova, ale sám sobě dostačí, aby dosáhl přirozených účelů. Rozum náš sice poznává, že jak bylo v prvé části, o jsoucnosti přírody jednající, dokázáno, svět od Boha stvořený musí býti od něho dále zachováván, a že, jak bude při činnosti přírody dokázáno, činnost přírody se nemůže díti bez spolupůsobení a řízení Božího. Než tento vl. v Boha, první příčiny, na tvory přírodní, příčiny druhotní, není zkušenosti naší přístup; proto se říká, že v přírodě vše se děje přírodou. Jenom když jde o čin nadpřirozený, o zázrak, působí Bůh sám, jak při zázraku bylo dokázáno, jelikož síly přirozené nestačí. Což se srovnava s moudrostí Boží. Neboť moudrost Boží jeví se ve světle jasnějším, když nechá tvory, příčiny druhotní, působiti jako příčiny pravé, než když by při účincích přirozených on sám jediný působil bez tvorů, příčin přirozených, nadpřirozeně.

Z á k o n 2.

Druhý zákon se týká zachování hmoty a energie. Hmota nemůže vzniknouti leč stvořitelskou mocí Boží a nemůže zaniknouti, leč odepřením zachovávací moci Boží. Než není, proč by Bůh novou hmotu stvořil anebo nechtěl hmotu stvořenou

zachovávat. Proto jest hmota ve přírodě tak zachována, že jí ani nepřibývá ani neubývá. Taktéž není, proč by Bůh míru energie, v přírodě nahromaděné, zvětšil anebo zmenšil. Aniž může příroda sama tuto míru zvětšiti anebo zmenšiti, jelikož energie jest účinkem hmoty a pohybu. Míra však hmoty jest zachována táže, a pohybu sobě hmota jsouc setrvačna ani dáti ani vzíti nemůže. Může sice těleso jedno pohnouti druhým anebo je přivést do klidu, avšak veškerenstvo těles podržuje vždy tutéž míru pohybu. Je tedy míra energie ve světě zachována táže.

Z á k o n 3.

Třetí zákon zní: Ve světě vládne účelnost. O ní budiž zvláště pojednáno.

I. Co jest účelnost ?

Pojem o účelnosti lze si učiniti z činnosti právě lidské. Když člověk jako bytost, rozum a svobodnou vůli mající a mocí výkonnou opatřená, nějaké dílo prokáže: pojme dříve myšlenku čili ideu, podle které by dílo vykonal, a máje patřičný důvod, který jej vybízí, aby dílo skutečně podle ideje vykonal, činí svou vůlí svobodnou úmysl, dílu v myšlence ideálně bytujícímu uděliti jsoucnost skutečnou, věcnou, činí úmysl, k cíli sobě vytknutému směřovati a cíle dojiti. Aby svůj úmysl provedl, ohlíží se po prostředcích, které by k tomu cíli pomáhaly, podle cíle je vybírá a upravuje; načež jich užívá, stále na zřeteli máje cíl, jehož chce dosíci a jenž, pokud jest poznaným předmětem úmyslného směřování, účelem se zове, a řídí se zákony, jež k cíli vedou. Takovým postupem činnosti právě lidské vzniká dílo, jež se zове účelným. Účelnost dokonalá jest podmíněna úmyslem dobrým, který vychází z rozvahy rozumné, svobodné vůle a dostatečné moci. Dílo pak na účelnosti dokonalé spočívající jest: 1. pravidelně se opakující, 2. podle jistých zákonů vyhotovené, 3. spořádané, souladné, souvislé, 4. samo v sobě dobré, dokonalé, 5. užitečné, 6. rozkošné. Dílo však lidské, jež postrádá účelnosti dokonalé, má vlastnosti, které jsou protivně vlastnostem díla dokonale účelného. Účelnost shledáváme nejen v životě lidském, ale také v přírodě.

II. Kdo zkoumati má účelnost ve přírodě ?

Bako Verulamský tvrdí, že zkoumati účelnost ve přírodě nepřipadá na přírodozpytce, nýbrž na filosofa v metafysice, jelikož prý toto zkoumání lenivým činí přírodozpytce hledajícího

příčiny mechanické, jimiž se jeví moc přírody a jejichž poznání uděluje člověku panství nad přírodou, a jelikož vyšetřování příčin účelných jest neplodné; vede prý sice účelnost k Bohu, ale nepřináší člověku žádného užitku.

Avšak právem vyvrací Trendelenburg Bakona, řka (Log. Untersuch.): »Odkazuje-li se účel ze živého přírodopytu do abstraktní metafysiky, zbavuje se násilně masa a krve a odsuzuje se k smrti. Aniž jest pravdivo, že poznání účelu jest neplodné.« Proto 1. důsledně nutí mínění Bakonovo přírodopytce tvrditi, že není v přírodě žádné účelnosti. 2. Metafysika předpokládá vědy zkušební, které by jí látku poskytl, aby ji zpracovala. Nevšímá-li si tedy pravý přírodopytce podle Bakona účelnosti, odkud ji vezme metafysika? Z metafysiky musí účelnost naprosto vymizeti. 3. Zkoumá-li přírodopytce účelnost ve přírodě, kde se každému v hojnosti naskytuje, může pro svou vědu mnoho získati, jako Harvey, přemítaje o účelu chlopni v tepnách se vyskytujících, vyzkoumal oběh krve, a jako Cuvier, jenž z jedné kosti, účelně vyšetřené, usoudil celé zvíře.

Skoro v téže době, kdy vymítil Bako z přírodopytu účelnost, vymítil ji z metafysiky Cartesius, jenž bytnost tělesa hledá jediné v prostornosti a uznává v tělesech toliko příčiny mechanické, nikoli také účelné. Tak se postavil Cartesius příkře proti Aristotelovi a filosofům křesťanským, kteří dokazovali, že tvorstvo řízeno jest účelností, jež příčin mechanických užívá jako prostředků.

Proti Bakonovi a Cartesiovi tvrditi nám jest, že zkoumati účelnost ve přírodě přísluší nejprve přírodopytci a že, co nám předkládá přírodopytce o účelnosti ze zkušenosti, to má filosof v metafysice projednati, aby se dopátral prvotí, principů účelnosti.

III. Jsou-li tvorové přírodní účelní?

Na tuto otázku odpovídá přírodopytce ze zkušenosti, že jsou účelní, když vyšetřil, že jsou opatření těmi vlastnostmi, ze kterých se těší účelná díla lidská: pravidelností, zákonností, sporádaností, vniternou dobrotou, užitečností, rozkošností. A zajisté 1. kdož by nevěděl, že lvice pravidelně rodi lvíčata, že slunce jistého dne vychází pravidelně v určitou hodinu? 2. Jisté zákony řídí v bylině pohyb šťáv; jisté zákony určují polohu a pohyb hvězd, tak že Leverrier dříve počítáním vyzkoumal oběžnici Neptuna, než byla dalekohledem spatřena. 3. Části mouchy domácí tak jsou uspořádány, že tvoří celek souladný, souvislý, že části jsou podmíněny celkem a celek částmi; slunce a jeho oběžnice tvoří soustavu sporádanou, která opět s jinými soustavami svazkem souladným jest spojena; uspořádaný jest poměr jedné říše tvorstva k druhé, a všechny říše náležejí k jednomu celku souladně uspořádanému. 4. Každý tvor má všechno,

čeho jest mu potřebí, aby bytoval a se zachoval, jest sám v sobě dobrý, dokonalý; o čemž můžeme se přesvědčiti, pozorujeme li zvíře třídy nejvyšší, ssavce, anebo třídy nejnižší, prvoka; totéž možno říci o rostlině a nerostu. Dokonalost tvorů přírodních působí, že kdo se obírá zkoumáním přírody, zdokonaluje svůj rozum. 5. O užitečnosti tvorů přírodních není třeba šířiti slov; neboť příroda nám slouží za prostředek k dosažení přemnohých cílů. Posléze 6. ani rozkošnost přírodě nelze upříti; neboť příroda jest krásná; každý, jak učený tak neučený, má na přírodě jak celé, tak na její částech zalíbení čisté, ušlechtilé. A s jakou rozkoší pozoruje přírodozpytec předmět přírodní jakýkoli, byť i sebe nepatrnější!

Z těchto šesti vlastností soudíme, že tvorové přírodní a jejich účinkové jak jednotliví, tak v celku spojení z účelnosti se těší.

Dále uvažme pohyb, který vládne celou přírodou, ve kterém tvorové jsou a kterým účinky vytvářejí. Zdaž vydává svědectví o účelnosti přírody?

Pohyby veškerého tvorstva jsou účelné, t. j. směřující k cíli a cíle docházející. Slyšme, poněvadž vypočísti nelze všechny doklady účelnosti, jež se nám takoruka vtírají a do očí bijí, aspoň některé příklady, a sice nejprve ze tvorstva ústrojného, u kterého jest účelnost v popředí, ze životních pohybů samoděčných, jež se dělí na vědomé a pudové, a fysiologických, jež se dělí na odrazové a samopůvodové.

Pohyby samoděčné, vědomé. Aby kořenonožec, *arcella vulgaris*, v našich vodách stojatých v millionech a billionech přehojný, vystupoval na povrch nebo sestupoval na dno, mění svou váhu specifickou tím, že objem bublin vzdušných, v něm se nalézajících, rozmanitě buď zvětšuje anebo zmenšuje, kteréžto změny nazývá Engelmann, fysiolog, jenž důkladně pozoroval život této arcelly, naprosto účelnými. — Máme-li ve sklenici vody polypa a vložíme-li do vody živého nálevníka, způsobí polyp svými rameny vír, aby nálevníka pohltil. — Sotva že hmyz vyleze z kukly, pohybuje své nohy pravidelně a tak dokonale, jakoby chůze jeho nebyla nic nového. Účelnost, kterou vidíme u zvířat nejmenších, jest ještě patrnější u zvířat větších, na př. u lva, jenž se vrhá na kořist.

O pohybech samoděčných pudových praví Schneider ve svém spise *Der tierische Wille*: „Má-li pohyb různým účelům sloužiti a podle toho se měniti, nestačí úprava fysiologická, čiře ústrojná, ale musí se pudy probouzeti, jež jsou přiměřeny okolností změněným. Všecky pohyby čiře fysiologické slouží toliko jednomu účelu zcela určitému a jsou vždy tytéž; jejich postup jest vždy stejný. Avšak všechny pohyby psychické mají do sebe tu zvláštnost, že slouží různým účelům a různé vlivy provázejí, že podle různých okolností příslušných se sdružují a se mění. Aby tak se státi mohlo, musí jisté pudů působiti pohyby účelům odpovídající a určiti jejich kombinace a změny.“

Všecky pohyby pudové slouží k tomu, aby jedinec a druh byl zachován, a proto jest slušno nazvati je účelnými. Myši polní vykousají zrní nashromážděnému, zárodky, aby v zimě jim nerostlo. — Tchoř a káně napadají hady nejedovaté bez rozpaků, ale na zmije, byť je dříve nebyli viděli, útočí velmi opatrně a snaží se jim rozdrtití hlavy, aby nebyli od nich uštknuti. — Aby čmelák vybral med z květu hledíku, antirrhinum, musí jej dříve otevřít; proto se posadí na dolejší pysk. Avšak u balsaminy prokousá do ostruhatého přívěsku květu díru, která pomáhá mu k medu.

Účelnost pohybů fyziologických uznává Wundt, řka (Grundzüge der physiolog. Psychologie): „Skoro všecky zjevy odrazové mají do sebe ráz účelnosti. Že úpravy ústrojí ústředního, jež se podobají úpravám stroje, sebe regulujícího, působí účelné účinky, o tom nelze pochybovati.“

Že i u bylin, jež vesměs postrádají pohybů samoděčných, pohyby fyziologické svědčí o účelnosti, dokazuje, abych uvedl příklad, heliotropismus, kterým bylina se snaží hořejší povrch všech možných listů obracet ke světlu, jakož i apogeotropismus a circumnutace, kterými bylina ze země vyrůstá. Sem vřaditi nutno také organoplastickou činnost jak bylin, tak živočichů, kterou ústrojí sebe tvoří, sebe zachovává, sebe hojí, sebe rozplazuje. Pozorujme na př. vejce ptačí, které jest dosti pevné, aby vydrželo tlak ptáka líhnoucího. Avšak v pravý čas má skořápka jeho se otevřít, aby na světlo vystoupilo mládě. Proto má mládě ústroj, který slouží k otevření skořápky, tvrdý vápenitý hrbeček, který později ze zobáčku zmizí, když ho není potřebí. Než tento hrbeček by nestačil, kdyby skořápka se nestávala slabší a křehčí, kdyby její vápno zvolna nepřecházelo do nitra vejce, aby jím se tvořily kosti mláděte. Není-li zde účelnost patrna? Obraťme se k bylinám, u kterých všecko, kořen, kmen, listí atd účelně jest opatřeno, účelně činné. Zvláštního povšimnutí zasluhuje mucholapka, *dionaea muscipula*, jejíž listy mají uvnitř na povrchu čepele ostré štětinkovité chlupy a mezi nimi hojnost přisedlých hlavičkovitých a pak hvězdičkovitých žlázek. Usedne-li hmyz, přilákan barvou červenou a vonnou šťávou byliny na čepel listu, podráždí citlivé chlupy tak, že se sevrou obě polovice čepele a že působením žlázek vestřebává se lapený a usmrčený hmyz. Když byl hmyz umrtven, rozevírá se opět list. Jiné byliny, aby chytly hmyz, který by jim sloužil za potravu, sbírají na svých listech vody, ve které hmyz se utopí. Často se byliny přizpůsobují účelně různým poměrům. Nemá-li jejich lodyha dosti síly, aby celou tíží jejich unesla, jsou tak upraveny, že se okolních předmětů přidrží; což se děje v nížinách. Avšak ve vyšších krajinách postrádají úponků, poněvadž by, vysoko rostouce, příliš trpěly větrem a zínou; na místě úponků mají listy, které širším povrchem větší ochrany bylinám poskytují.

Ze zkušenosti tedy jsme se zevrubně přesvědčili, že svědectví o účelnosti dává jak živočich, tak bylina. Uvažujme nyní vzájemný poměr mezi živočichem a bylinou a sice pouze jednu stránku jeho. Životu živočišnému jest kyslík nevyhnutelně potřebný; od živočicha jest vdýchán, plicemi do krve přiváděn, kde spaluje uhlík a teplo připravuje; takto spojen jsa uhlík s kyslíkem, mění se v kyselinu uhličitou a jest vydychován. Aby se kyselina uhličitá ve vzduchu nehromadila a neškodila živočichu dýchajícímu, k tomu slouží byliny, jež ji ve vzduchu do sebe vímají a rozloživše ji, upotřebují uhlíku a kyslík vypouštějí. Tato vzájemnost svědectví dává o účelnosti.

Pozorujme dále účelnost u tvorů neústrojných.

Jak učí astronomie, vládne zákon gravitace všemi pohyby soustavy sluneční. Aby však trval a působil, musily se určitým způsobem spojití okolnosti, a tělesa nebeská musila se jistým způsobem utvořit a seřadit; neboť kdyby se tak nebylo stalo, přitažlivost a odpudivost nepůsobily by nynější pravidelnost pohybů. Musila zajisté 1. odstředivá síla oběžnic tak býti odměřena, aby dostředivá síla nebyla ani příliš malá, ani příliš veliká; neboť v prvním případě by oběžnice nebyla sluncem přitahována, v druhém by padla ke slunci. Totéž platí o souputnících. 2. Slunce musí býti právě ve společném ohnisku elliptických drah, kterými se pohybují oběžnice. Totéž platí o souputnících. 3. Oběžnice musí býti od sebe vespolek vzdáleny určitým způsobem, aby do sebe nevrážily. 4. Dráhy oběžnic musí býti takové, aby pohyb jedné nepřekážel pohybu druhé. 5. Vzdálenost oběžnic od slunce nesmí přesahovati meze, ke kterým sáhá přitažlivost slunce. Toto vše musilo býti upraveno, aby mohl zákon gravitace vládnouti naší soustavou sluneční. Bez této účelnosti nebyla by naše soustava sluneční vznikla; byla by to směsice neuspořádaná, byl by to chaos.

Tato účelnost není omezena naší soustavou sluneční. Hvězdáři soudí, že soustav slunečních je veliké množství, jež mají společný střed, kolem něhož se dějí pohyby všech soustav. Účelnost, která vládne naší soustavou sluneční, musí vládnouti každou z ostatních soustav a soustavou všech soustav slunečních.

Zákonem a pravidlem všehomíra jest rovnováha sil a pohybů. Zjevy přírodní svědectví dávají o tom, že společně působí síly protivné, jež docházejíce rovnováhy, jsou zjevů příčinců. Tento zákon rovnováhy jenom tehdy má svou platnost, je-li každé síle od počátku míra ustanovena, které překročení nemůže a která se srovnává s měrou ostatních sil. Toto uspořádání sil přírodních podmíněno jest účelností.

Ze všehomíra přejdeme k zemi. Vzdálenost země od slunce tak jest vyměřena, že paprsky sluneční děje neústrojně a ustrojně vzněcují a že přijímá země paprsky slunečními právě tolik světla, co mizí ustavičným vyzařováním. A tak se stává, že na zemi život ústrojný se může vyvíjeti. Dále sklon ekliptiky k rov-

níku tak jest vyměřen, že na něm spočívá střída čtyř počasí ročních, jakož i život ústrojný, bohatost a rozmanitost flory a fauny. Souš a voda jsou tak rozděleny na povrchu zemském, aby flora a fauna se zachovaly a vyvíjely, aby proudy mořskými, od severu k jihu aneb opačně směřujícími, voda teplá se ochlazovala a studená se ohřívala, což ústrojnému životu velice prospívá.

Uvažujme posléze podmínku života vegetativného, prstí, ve které bylina má své kořeny a ze které přijímá svou potravu. Úplně přiměřena jsouc potřebám života vegetativného, svědectví dává o účelnosti přírody. Neboť chová v sobě množství kyseliny uhličité, která jest bylině nevyhnutelně potřebna; jest schopna přijímati, ba i bráti vodu ze vzduchu a podržeti, a to měrou větší, než ostatní živly v zemi se naskytující; černá barva působí, že prstí mnohem více tepla přijímá; také v ní ústrojné látky hnijí a její teplo rozmnožují. Voda pronikajíc prstí nerozpouští, co v prsti se naskytá, kysličník draselnatý, kyselinu křemičitou, fosforovou a čpavek, kterýchžto látek v prsti jest potřebí k životu vegetativnému, ano, voda je přenechává prsti, jsou-li v ní obsaženy.

Z toho všeho vysvítá, že veškera příroda svědectví dává o účelnosti, že pohyby jsou v přírodě veškeré účeloslábné.

Účeloslábnost tvorstva veškerého je tedy dokázána. Zkoumejme nyní způsob, jakým tvorstvo účeloslábnost projevuje.

Větším souborem příčin účinkujících se vytvoří jeden účinek důležitý; z přčetných způsobů vývoju, které jsou možny, ten právě jest volen, který k účinku tomu vede; tento vývoj po delší dobu jest zachováván přes všechny překážky blízké; obtíže, které se při tom naskytují, se odklízují způsobem patřičným, daleké prostředky, vývoji příznivé, se zaopatřují; vývoj přihlíží k souladu, trvalosti a kráse; při vývoji se objevuje, co teprv pro pozdější dobu jest prospěšno; celek, který má teprv vzniknouti, dříve než vznikne, řídí a spravuje části, ze kterých celek sestává; vývoj si tvoří nástroje a poměry, jež jemu slouží. Co řečeno abstraktně, vyložme konkrétně.

Účeloslábnost zvláště vyniká u tvorů ústrojných. Neboť kde příčina účinkující něco vytváří, vytvářejí části celek; než, kde vládne účel, vytváří celek části. Celek se stává úlohou, načež se klade otázka: kterak se může uskutečniti? Které a jaké části mohou ten celek učiniti? Celek, který ještě není skutečným, bdí nad vytvořením částí, ze kterých bude teprv celek skutečně sestávat. Proto také části úzce mezi sebou souvisejí, jedna část se odnáší ke druhé. Proto nastanou-li okolnosti neobyčejné, podniká síla organoplastická změnu okolnostem přiměřenou a spolu účelnou. Abych příklad uvedl, uřízneme-li hlemýždi opatrně hlavu, naroste mu hlava nová s částmi hlavě náležejícími. Odejmemeli raku nohy anebo klepeta, nahradí se mu patřičně. Odumře-li v těle lidském část holeně poraněním, vyvrhne se z něho a vytvoří se nová. Příroda si tak vede jako

umělec, který podle vzoru vytváří dílo a směřuje k tomu, co má teprve vzniknouti. Chodíme, vidíme, mluvíme nejen proto, že máme nohy, oči, mluvidla, jako šilhavý proto šilhá, že svaly oční jsou v nepořádku, ale také proto máme nohy, oči, mluvidla, abychom jimi chodili, viděli, mluvili. Příroda upravila ústroje pro potřebu budoucí, aniž jest užívání ústrojů toliko následkem jejich jsoucnosti. Nejruznější části ústrojí co nejdokonaleji odpovídají životu ústrojencovu, žádný ústroj nepřekáží druhému, doplňují se vzájemně k účinku jednotnému, žádná část není neupotřebena. Poněvadž bytost ústrojná nemá ústroje zbytečného, poněvadž bytosti ústrojné neschází ústroj, který jest vyžadován způsobem jejího života, poněvadž všechny ústroje nejrozmanitější mezi sebou se shodují a jistému způsobu života zcela určitého přináležejí: upravují se ústroje podle způsobu života, který má býti veden, ne tento podle oněch. Co zde řečeno, platí jak o živočiších, tak i o bylinách.

Z přírodozpytců, kteří uznávají tento způsob, jakým tvorstvo projevuje účelovsměrnost ve přírodě, budiž jmenován von Bär, jenž ve svém spise »Studien« toto praví: »Kterak jest možno neznamenati, že všechny tvorby organické se vztahují k potřebě budoucí, že podle toho se spravují, co teprv má se státi? Takový poměr nazývají filosofové causa finalis, příčina, která jest na konci čili u cíle . . . Látky vejci nenáhle se připravují k vytvoření ústrojů, tak že možno říci, že vývoj takovým postupem se ubírá, jakoby ve vejci seděl vědomý a rozumný stavitel, který nejen látek, jež nalézá, ale také přídavků, jež dostává, moudře užívá, aby z toho všeho utvořil zárodek . . . Život pokračující není, jak patrně, nic jiného, než pokračující účelovsměrné přetvořování sebe samého, a zákony tohoto přetvořování jsou přiměřeny zevnějším poměrům přírody . . . Kdyby tvoření oka dělalo se ne účelovsměrně, musily by podobné tvorby se vyskytovat na témž těle v různých formách. Avšak u každého obratlovce jsou vždy jenom dvě oči a vždy na hlavě. Průhledné ústroje bezúčelné nevyskytují se u žádného obratlovce . . . Všeobecná povaha postupu životního záleží v účelovsměrnosti.«

Též u bytostí neústrojných vyskytuje se účelovsměrnost, ač ne tak patrně, jako u ústrojných, poněvadž při oněch není jedinečnost tak ostře označena jako při těchto. Účelovsměrnost jejich poznáme, když uvážíme, že podle zákonů zcela určitých působí.

Bytosti neústrojné podmiňují sebe vespolek, působíce podle své přirozenosti; přitahují a odpuzují, poněvadž bytuje něco jiného, co jest přitahováno a odpuzováno. Vztahují se k sobě vespolek a ustavičnou činností působí zjevy, ve kterých se zakládá pořádek světa. Tu jest patrna účelovsměrnost jejich.

Uvažujme tuto zákonitost v jednotlivých stránkách. Podobajíce se ústrojencům řadí se k sobě bytosti neústrojné ve tvarech zcela určitých, ve hlatích; některé z nich podobají se tvarům rostlinným, na př. květy ledové a zinkové. Zkomolené

hlati obnovují svůj tvar původní, jak jest jenom možno. Rozpínavost plynů roste, čím menší prostor zaujmají, a to podle jistého zákona. Při světle pohybuje se aether kmity příčnými podle mathematických poměrů přesně určitých. Hmotě važitelné slouží poměry nevažitelného aetheru pohybovaného k tomu, aby se tělesa mezi sebou přitahovala a odpuzovala, aby se otáčelo jedno těleso kolem druhého rychlostí, která jest v obráceném poměru ke čtverci vzdálenosti. Sloučeniny nerostů spočívají na určitém pravidle číselném. Hmoty sebe hledají a uchvacují, rozlučují a odpuzují sebe ne neurčitě, nýbrž podle jistých poměrů zcela určitých a tvoří tělesa povždy určitá. Vlastnosti prvků jsou takové, že v poměrech zcela určitých k sobě se blíží a vzájemnou změnou že na sebe vespolek působí. Důvod této určitosti záleží v účelnosti; neboť, poněvadž tělesa mají způsobiti tento neb onen účinek, proto mají tuto neb určitou činnost.

Dává tedy veškerá příroda svědectví o účelnosti a účelovsměrnosti.

Proti tomu svědectví se činí některé námitky:

1. Kdo usuzuje účelnost v přírodě, užívá úsudku analogického, poněvadž z účelnosti děl právě lidských soudí na účelnost děl přírodních. Než, úsudek analogický jest pouze ku pravdě podoben. Proto nelze o účelnosti v přírodě nic jistého říci. Tak čteme ve spise Langeově „Geschichte des Materialismus.“

Avšak pozorujeme-li díla lidská, shledáváme, že každé dílo lidské pravidelné, spořádané a souladné jest nevyhnutelně podmíněno účelností, a že, kde není účelnosti, není takového díla, že bezúčelnost a protiúčelnost není příčinou pravidelnosti, spořádanosti, souladu, a také rozumem uznáváme tento nutný svazek, který vyplývá jak z pojmu pravidelnosti, uspořádanosti a souladu, tak z pojmu účelnosti. Odtud vzniká všeobecné pravidlo: Kde pravidelnost, uspořádanost a soulad, tam účelnost příčinou. Toto všeobecné pravidlo majíce na zřeteli soudíme: Díla přírody pravidelná, uspořádaná a souladná mají účelnost příčinou nevyhnutelnou. Není tedy tento závěr analogický, ku pravdě podobný, ale vývodný, jistotný. A zajisté předpokládají-li díla právě lidská účelnost nevyhnutelně, nemohou nepředpokládati ji díla přírodní, jelikož díla lidská předpokládají díla přírodní, která svou pravidelností, uspořádaností a souladem převyšují díla lidská. Kterak by mohla býti díla lidská účelnými, kdyby nebyla jimi díla přírodní, s kterými ona úzce souvisejí? Že účelnost řídí život lidský, který mocně, často a hluboce zasahuje do dějů přírodních, učí zkušenost. Kterak by mohl účelnosti řízen býti život člověka, jenž, pokud má tělo, náleží k přírodě, a kterak by mohl život lidský zasahovati do dějů přírodních, kdyby nevládla účelnost přírodou?

2. Známe toliko nepatrnou část tohoto světa; proto mluvíti

můžeme o účelnosti této části, ale ne o účelnosti celého světa. Tak píše na př. Schulze ve své filosofii vědy přírodní.

Avšak přírodozpytec nezná všechny lvy a přece s jistotou soudí o přirozenosti lva vůbec; nezná všechny ssavce, a přece s jistotou soudí o přirozenosti ssavců vůbec atd. Podobně užiti lze o účelnosti celé přírody jistotného důkazu neúplně návodného, jenž takto se vede: Jistá vlastnost, kterou shledávám u několika jedinců jistého druhu, úzce souvisí se specifickou přirozeností jistého druhu, musí se vyskytovat u všech jedinců k tomu druhu náležejících; tedy ta vlastnost nutně náležeti musí všem ostatním jedincům, kteří nejsou prozkoumáni. Anebo: Jistý výjev, který jako účinek vyplývá z příčiny přirozené ve všech případech, které pozorovati mohu, trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností té příčiny; každý však výjev, který trvale a stejně souvisí se specifickou přirozeností příčiny, jest účinkem této příčiny; proto i ve všech ostatních případech, jež nepozoruji anebo pozorovati nemohu, vyplývati musí takový zjev z činnosti té příčiny přirozené, kdykoli tato svou přirozenost specifickou projevuje. Opírá se tedy důkaz neúplně návodný o tyto dvě zásady: k stejnému důvodu náleží stejný následek, a stejné příčiny přirozené, podle své přirozenosti účinkující, týmiž účinky jsou provázeny. Tyto zásady obecně nutné a samozřejmě jisté udílejí důkazům z neúplného návodu ráz obecné nutnosti a jistoty.

3. Ve světě jsou zla metafysická, fysická a mravní; avšak zlo odporuje účelnosti. Proto nevládne světem účelnost.

Avšak není zla metafysického, za které se považuje konečnost a omezenost tvorů, poněvadž přirozenost tvorů v tom právě záleží, že mají dokonalost konečnou, omezenou, že jsou dobra toliko účastnými, že jsou vztažně dobrými, ne naprosto, a poněvadž, má-li býti věc dobrou, není potřeby, aby dobrou byla naprosto, ale postačí vztažně býti dobrou. Zlo fysické jest následkem zla mravního, poněvadž příroda, z počátku dobrá, když jí člověk zle užil, aby se dopustil zla mravního, se pokazila, aby člověka potrestala a napravila; kromě toho je zlo fysické zlem vztažným, jelikož vede nepřímo a prostředně k dobrému fysickému. Pravým zlem jest zlo mravní, hřích; které však nebytuje samo o sobě, ale na dobrou, a majíc původ svůj v nezřízeném užívání vůle o sobě dobré, jehož se dopustil člověk, je toliko dopuštěno a tak řízeno, že přispívá k dobrému. Zlo tedy nepřekáží nazývati svět účelným.

4 V přírodě jsou mnohé věci bezúčelné, ba i protiúčelné, ze kterých souditi nutno, že není v přírodě účelnosti.

Avšak je sice mnohá věc v jedné příčině užitečnou, v jiné škodlivou. Než, nezapomeňme, že žádný tvor, poněvadž je tvorem, bytostí konečnou, omezenou, nemá všechny dokonalosti, že jeho dokonalosti nejsou na stupni nejvyšším, že škodlivost jeho jest případná, ne podstatná, že i škodlivost vede k cíli dobrému. Také se zdá mnohá věc býti bezúčelnou, protiúčelnou,

poněvadž neznáme všech cílů tvorům vytknutých. Čím však dále vědy přírodní pokračují, tím větší vědomosti nabýváme o účelnosti; cíle, jichž neznali naši předkové, známe my, a cíle, jichž neznáme my, poznají naši potomci. Kromě toho zkoumajíce účelnost jednotlivých tvorů mějme na zřeteli také celek, poněvadž tvor jednotlivý není toliko pro sebe, ale také pro celek; také slouží tvor méně dokonalý dokonalejšímu. Tak-li pozorujeme tvorstvo, bezúčelnost a protiúčelnost zamítneme.

Slyšme příklady:

Filosof Schopenhauer praví: Proč jest voda mořská slanou? Snad proto, aby jí člověk nemohl pít, aby zahynul žízni?

Avšak voda mořská est slaná z těchto příčin účelných: 1. Sůl v moři obsažená činí vodu mořskou poměrně těžší, než jest voda sladká, tak že moře větší břemena nésti může. 2. Voda mořská nemůže se tak rychle vypařovati a tak snadno mrznouti jako voda říční. 3. Látky organické ve vodě slané tak snadno nehnijí jako ve vodě sladké. 4. S parou přichází sůl do vzduchu k velikému prospěchu bytostí ústrojných; umělým vypařováním vody mořské nabývá člověk soli. 5. Koupati se v mořské vodě slané jest člověku velmi prospěšno. A konečně 6. zahynouti nemusí člověk žízni na moři, jelikož máje rozum nebezpečí tomu se může vyhnouti a také se vyhýbá.

Lange, dějepisec materialismu, a Schneider, žák Häckelův, píší: Přemnoho zárodků životních zahyne, aniž se z nich vyvinou živokové; nelze tedy pochopiti, za jakým účelem vznikly.

Avšak zárodky životní proto nevzcházejí všecky, 1. aby poskytovaly potravu zvířatům a lidem, 2. aby hnijíce přispívaly ke tvoření prstí, 3. aby se nerozšířili živokové přílišně a sobě vespolek nepřipravovali záhubu.

Voltaire tvrdí: Je-li účelnost pravdivým názorem světa, musíme říci, že vznikl nos proto, aby na něm člověk nosil brejle. To však tvrditi jest směšno.

Avšak rozeznávati sluší účelnost hlavní, prvotní od vedlejší, následné. Hlavní účelnost nosu záleží v tom, že tak jest upraven, aby sloužil čichu za čidlo, vedlejší v tom, že na něm spočívati mohou brejle. Má-li dílo lidské kromě cíle hlavního také vedlejší, proč bychom totéž nemohli říci o díle přírodním? Nejapný jest tedy posměch, kterým Voltaire zavrhuje účelnost.

5. Pořádek ve přírodě jest působen všeobecným bojem o život; není tedy potřebí hledati ve přírodě účelnost. Tak volají darwinovci.

Avšak boj působí sám sebou spíše nepořádek, než pořádek; pročez, je-li boj, z něhož vychází pořádek, musí býti tvorové bojující tak řízení a spravováni, aby nesčíslné síly mezi sebou bojující a živly nepřátelské svorně se snášely a k společnému konci a to překrásnému přispívaly. A v tom záleží účelnost. Ostatně nazývá se působnost tvorů vespolečná nesprávně bojem; pravým bojem utkávají se lidé a sami sobě jej připra-

vuji, zle užívající své vůle a vinu na sebe uvalující. Takového boje není u zvířat.

Vydávají tedy díla přírody neklamné a jistotné svědectví o účelnosti.

6. Kdo zavrhuje účelovsměrnost ve přírodě, musí účinky účelozvěstné, jež se těší z pravidelnosti, uspořádanosti, souladu, nazvatí nahodilými. Avšak náhoda ni jedna ni tisíce jich nejsou prvotí pořádací, která by atomy tak spojovala, že by vznikala tělesa přerozmanitá v souladném celku. Pravidelnost a náhoda se mezi sebou vylučují. Náhodou vzniká výjimka, která od pravidla se liší. Proto nazývá Demokrit náhodou výmluvou nevědomosti. A Cicero náhodou odsuzuje řka: »Jestliže nahodilým spojením atomů tento vesmír vzniknouti mohl, proč nemůže nyní pouhá náhoda učiniti chrám, dům, město, což jest mnohem snadnější než učiniti vesmír?« Podobně lze říci: Hoďme do sudu množství písmen a otáčejme jím tak, aby otvorem vypadlo vždy jedno písmeno; zdaž náhodou písmena vypadnou tak, aby vznikla Iliada?

A kdy asi by mohla náhoda učiniti nějaké určité dílo přírodní? Kolik náhod by k tomu asi bylo potřebí? Vložme do nádoby 64 kamínky, z nichž po 8 mají tutéž barvu. Měli bychom kamínky v takovém pořádku vytahnouti, že by se vždy po 8 objevilo téže barvy přímo za sebou, budiž postupnost jednotlivých barev jakákoli. Bez účelovsměrnosti, pouhou náhodou by se tak státi mohlo, kdybychom učinili 312290 septilionů pokusů. Tak malá jest pravděpodobnost. A nyní uvažme podivuhodnou sdruženost, komplikaci, jaká se jeví na nejjednodušších ústrojích, jaká se vždy opakuje pravidelně; uvažme, jak nescíslně možny jsou kombinace, kterým podrobeny jsou nescíslné částčky hmoty; uvažme, jak stará jest již naše země, přibyték ústrojenců. Tu nelze neříci: Pro pouhou náhodou rovná se pravděpodobnost nicce.

Zavrhujeme tedy úplně náhodou? Zkoumejme blíže, co jest náhoda.

Náhoda jest účinek, jenž se stal mimo pořádek ustanovený anebo mimo úmysl příčiny účinnivé: narodí se dítě, mající na jedné ruce šest prstů; kdo kope základy domu, nalezne poklad. Minou-li se s cílem příčiny nutné, nastala náhoda ve smyslu užším: náhodou spadla se střechy taška, když jsem šel kolem domu; pakli příčiny svobodné, mluvíme o štěstí anebo neštěstí: byl jsem tak šťasten, že jsem, jda přítele navštívit, na ulici našel zlatý prsten anebo tak jsem nešťastně vykročil, že jsem si nohu vyvrtl.

O náhodě mluvíti můžeme, máme-li na zřeteli toliko příčiny druhotní, na př. dítky jedné rodiny, a ne spolu příčinu prvotní, která druhotní řídí a spravuje, na př. otce rodiny. Neboť druhotní příčině nejen nutné, ale i svobodné brániti může příčina jiná, aby nenásledoval účinek, který očekávati lze podle pořádku příčině jednotlivé předepsaného anebo podle úmyslu

jednotlivého člověka, nebo jednotlivé společnosti lidské (šťastnou náhodou vyhrálo vojsko, nešťastnou prohrálo), a to z té příčiny, poněvadž příčiny druhotní nejsou prostě obecné ani neomezeny. Avšak máme-li na zřeteli příčinu prostě první, která stojí nade všemi druhotními: náhodu zamítnouti jest nutno. Neboť žádný účinek nemůže se vymknouti ze svazku, kterým všechny příčiny druhotní mezi sebou souvisejí, podrobeny jsouce jedné příčině nejvyšší, prostě obecné a neomezené, která je řídí. Pročež při prvním pohledu zdá se býti něco nahodilým; ale před zrakem bystřejším, kterého věda vyžaduje, mizí náhoda.

Tedy náhodou nelze vysvětliti pravidelnost, uspořádanost a soulad, ze kterých se těší díla přírodní a jež podávají svědectví o účelnosti. Díla přírody jsou účelná.

IV. Má-li účelnost přírody princip čili prvot sobě zvláštní?

Podle zásady o dostatečném důvodu musí míti účelnost prvot sobě přiměřenou. Za takovou prvot pokládají mnozí čirý mechanismus, jediné působení mechanických sil přírodních, lučebních a fysikálních, působení slepě nutné a nazývají účelnost, v pravidelnosti, uspořádanosti a souladu se jevíci, toliko účinkem nevyhnutelně a slepě od mechanických příčin účinných působeným. O jednotlivých případech pořádku mluví mnozí takto: Pták nemá křídel, by vzduchem mohl létat, ale poněvadž příčinami pouze mechanickými křídla mu narostla, proto vzduchem létá; oko nenabylo své úpravy proto, aby sloužilo k vidění, ale poněvadž své úpravy nabylo příčinami pouze mechanickými, proto jediné slouží k vidění.

Avšak toto mínění číře mechanické lze vyvrátiti tím, co jeho stoupenci předpokládají.

1. Stoupenci naprostého mechanismu považují nesčíslné množství atomů za prahmotu světovou. Aby tedy v nich prokazovaly činnost svou přírodní síly číře mechanické, jimiž jedinými chtějí vyložiti pořádek tohoto světa, musily se dříve utvořiti jisté skupiny atomů; tyto se utvořiti nemohly na počátku, leč bez působení sil, poněvadž jejich působení jisté skupiny atomů předpokládá, tedy čirou náhodou, o které jsme se přesvědčili, že nestačí, aby utvořila jisté skupiny atomů. Musí tedy býti ještě jiná prvot kromě sil číře mechanických.

2. Slepá nutnost sil přírodních nestačí, aby utvořila pořádek světový. Neboť měl-li pořádek světový vzniknouti, nejen nesměly se síly přírodní mezi sebou rušiti, ale také musily mezi sebou souladně působiti; každá tedy síla musila jistým směrem se ubírat, který se srovnával se směrem ostatních sil. Avšak poněvadž silám přírodním samým o sobě jest lhostejno, kterým směrem se berou, musil jim ten směr býti uložen od příčiny nad

nimi bytující. Tedy slepou nutností sil přírodních, bez zvláštní prvotě účelnosti nelze vyložití pořádek světový.

3. Naprostý mechanismus učí, že síly působí podle jistých zákonů. Avšak odkud jsou tyto zákony? Síly samy si je nedaly aniž jich mají od hmoty, na kterou síly působiti mají podle zákonů; spíše silám uloženy jsou od příčiny, která jest nad silami. A co činí zákon? Určuje činnost síly a uděluje jí určitý směr, kterým by síla prokazovala činnost; což se nemůže státi bez cíle, k němuž zákonem činnost jest vedena.

Proto nedůsledně zamítají stoupenci čirého mechanismu zvláštní prvot účelnosti, mluví-li o atomech, silách a zákonech,

Tomuto názoru čirě mechanickému oddáni jsou darwinovci, kteří vykládají vznik druhů nynějších změnami prvotního tvaru, jež podmíněny jsou toliko příčinami mechanickými. Zde vyvrátíme pouze odpor darwinovců proti zvláštní prvotní účelnosti.

1. Darwinovcům nedaří se bez zvláštní prvotě účelnosti dokázati vznik druhů nynějších pouhými příčinami mechanickými, poněvadž v soustavě Darwinově má velikou úlohu náhoda, o které jsme se přesvědčili, že není důvodem pravým, vědeckým, ba nesmírné množství náhod. Děje se zajisté, jak učí Darwin, toliko náhodou, že někteří jedincové, ani se přizpůsobují k zevnějším poměrům anebo jisté ústrojí cvičí, podnikají užitečnou změnu prvotního tvaru. Tato náhoda musí býti nutnou, poněvadž Darwin zamítá zvláštní prvot účelnosti, která je spojena se svobodou. Avšak náhoda s nutností se nesrovnává. Než, je-li přece náhoda nutnou, nemohli jenom někteří jedincové podniknouti užitečnou změnu prvotního tvaru; musilo tak se díti při všech. A co platí o změně prvotního tvaru, platiti musí o všech změnách následujících. Dále, poněvadž změny podle Darvina se musí hromaditi v počtu nesmírném, aby vzniknouti mohl jistý druh, od jiných druhů přísně se lišící, musilo býti šťastných náhod se shodujících a setkávajících nesmírné množství. Tedy veškerý darwinský vývoj druhů nyní pravidelných záleží v nesmírném množství náhod, které pokládají všichni lidé v obecném životě za odchylky od pravidla. Avšak rozum připustiti nemůže, aby pravidelnost vznikla z nepravidelnosti.

2. Darwinovci zamítajíce zvláštní prvot účelnosti, mlčky ji připouštějí. Tím, že se setká a shoduje nesčíslné množství odchylek nahodilých, vzniká prý druh. Avšak zda se mohou tyto nahodilé odchylky setkávati a shodovati, nepůsobí-li ustavičně nějaká příčina, aby změny se setkávaly a shodovaly? Či to snad opět dokáže náhoda, o jejíž nicotě vědecké jsme se přesvědčili? Dále zkušenost učí, že odchylky mizejí skoro pravidelně v následujícím pokolení. Proč tedy a kterak se dostavily vždy právě takové podmínky, které zabezpečovaly to, čeho odchylkou bylo dosaženo? Jak se stalo, že při slepém a nutném pohybu hmoty vždy se naskytly okolnosti, jež působily změny a odchylky prospěšné? Jak se stalo, že příznivé změny vždy dědičně přecházely s jednoho jedince na druhého, když děj

rozplozovací, podle Darwina číře mechanický, nikterak s takovým děděním nesouvisí? Či se to opět děje náhodou, proutkem kouzelným? Jenom zvláštní prvotí účelnosti mohou darwinovci tyto záhady řešiti.

3. Změny prý se daly pramalinké, hromadily se prý nesčíslně po milliony let, aby vznikl nynější druh, či spíše, poněvadž darwinovci zamítají zvláštní prvotí účelnosti, dříve než vznikl nynější druh. Než, kterak tyto pramalinké změny v době millionů let se hromadí mohly býti jistým jedincům prospěšny v darwinském zápase o život? K čemu sloužilo jedinci, nebezpečím ohroženému anebo potravu hledajícímu, oko teprv vznikající, ještě ne hotové, jež vývoje dlouhého, v nesčíslných pokoleních trvajících potřebovalo, aby jedinec jím po prvé spatřiti mohl nepřitele anebo potravu? Takových otázek jest mnoho. Takoví jedinci dříve byli by zahynuli; nebyla by se ani utvořiti mohla říše nynějších druhů bytostí ústrojných. Podobně souditi musíme o instinktu, vykládá-li se jeho vznik darwinsky; instinkt nehotový, kousek instinktu jedinci neprospívá nikterak k zachování.

Nestačí tedy výklad číře mechanický. Kromě sil mechanických musí býti nějaká prvotí účelnosti, která by jimi vládla a k cíli je vedla.

V. Je-li zvláštní prvotí účelnosti pouze myšlená?

Čtvrtá zásada logická samozřejmá zní: O žádné bytosti nemysli bez důvodu dostatečného, že skutečně jest, že jistou bytnost určitou má. (Zásada o dostatečném důvodu.) Této zásadě logické odpovídá zásada ontologická: Každá bytost má pro svou jsoucnost skutečnou, jakož i pro svou bytnost skutečnou dostatečný důvod skutečný. Podle zásady logické soudíme: Účelozvěstnost a účelosměrnost má prvot sobě přímě řenou; podle zásady ontologické: tato prvot jest skutečná. Jestliže účinky jsou skutečny, musí také jejich příčina býti skutečná; proto, poněvadž jsou díla ve přírodě účelná skutečnými, jest i jejich prvot skutečnou.

Avšak proti tomu závěru se vzpírá Kant. Uznává sice ve přírodě účelnost a tu nejen vztažnou, skrze kterou jedna věc prospívá druhé, ale také vnitřní, skrze kterou všechny části věci jak ve své jsoucnosti, tak ve své bytnosti jsou možny skrze svůj vztah k celku a proto určeny jsou skrze ideu celku; uznává sice účelnost, skrze kterou bytosti přírodní sebe samy utvářejí a proto za příčinu a účinek sebe samých mohou býti považovány, a síly tvořivé kromě mechanických. Než takové uvažování přírody nazývá Kant toliko naší potřebou, pokud prý naše síla čili schopnost soudná (Urtheilskraft) je tak upravena, aby rozmanitost naší zkušenosti přivedla v jednotu, aby sama ze sebe

ideu účelu přenesla do přírody; proto prý není objektivná skutečnost účelu zaručena, jelikož nutným myšlenkám našim nemusí odpovídati věci skutečné. Účelnost prý nesmíme přivlastňovati dílům přírodním samým, jelikož jest účelnost pojmem apriorickým, jenž má svůj původ jedině v naší síle soudné. Proto soudíme-li podle Kanta, není prvotí účelnosti skutečná, ale toliko v nás, tedy subjektivní; je to prvotí regulativná, která naše názory o světě upravuje, ale nikoli konstitutivná, kterou by svět sám byl sestaven.

Než, Kantův názor o prvoti účelnosti jest mylný, jelikož spočívá na nepravdivé jeho kritice o poznání lidském. Není pravda, co praví Kant o poznání lidském: Člověk prý věděti může pouze o zjevech věcí smyslem chápaných a sice pouze to, co jim sám udílí, tiskna zkušenost smyslem zjednanou do prázdných forem, jež v něm před zkušeností jsou pohotově.

VI. Je-li zvláštní prvotí účelnosti skutečná jedna čili dvojí?

Mnozí mluví pouze o jedné prvoti; jedni z nich ji hledají ve věcech přírodních, jiní mimo věci tyto.

a) Je-li bytost přírodní jedinou prvotí účelnosti, musí mít rozum a svobodnou vůli, poněvadž obou těchto mohutností vyžaduje pojem účelnosti, na počátku od nás podaný, anebo aspoň mohutnost poznávací a snaživou, které od rozumu a svobodné vůle se různí toliko stupněm. A poněvadž mohutnost poznávací a snaživá přísluší duši, musí mít každý tvor přírodní duši; rozdíl pak mezi duší lidskou a duší každého jiného tvora, jakož i mezi duší zvířecí a bylinnou, mezi duší bytosti ústrojné a duší bytosti neústrojné musí býti toliko stupňový. Tento psychismus čili hylozoismus hlásají na př. Leibnitz, Lotze, Nägeli, Zöllner, Du Prel.

Avšak duše přísluší toliko člověku a zvířeti a sice člověku duše, která má povahu duchovou která myslí a chce a jest nesmrtelná, zvířeti duše smyslná, která smyslně poznává a smyslně se snaží, která jsouc pohřížena do hmoty, smrti zaniká; bylině přísluší prvotí života pouze vegetativního; bytosti neživé, nerostu, přísluší podstatná forma, skrze kterou náleží bytost neústrojná od bytosti ústrojné, živé, podstatně se lišící, jistému druhu. Tohoto rozdílu podstatného mezi člověkem, zvířetem, bylinou a nerostem šetřiti kaže nám věda na základě zkušenosti logicky uvažující. Právem tedy kárá Nägeliho, psychistu čili hylozoistu, Virchow, řka o něm, že učinil psychismus krok, který nutno považovati za velmi nebezpečný a zkušeností neodůvodněný.

A pak není-li člověk ze všech tvorů viditelných nejdokonalejší, který pokud má tělo, náleží ku přírodě, pokud má duši povahy duchové, jest nad přírodu povznesen, své účelnosti jedinou prvotí, kterak to lze říci o tvorech přírodních? A že

není člověk své účelnosti jedinou prvotí, prvotí nejvyšší, dokazuje psychologie.

Posléze nejsou-li jednotliví tvorové jedinou prvotí své účelnosti, není ani příroda, t. j. souhrn všech tvorů přírodních, jedinou prvotí účelnosti své všeobecné.

Ani totožnime-li pantheisticky přírodu s božstvím, z něhož prý se vyroňuje svět, anebo jež se ve světě vtěluje, nebo se vyvinujíc světem se stává, nejsou tvorové jedinou prvotí účelnosti. Neboť pantheismus odporuje zkušenosti a logice, odporuje pojmu o božství a světě. Nebudeme tedy souhlasiti ani se Schellingem, ani s Hegelem.

b) Jiní pokládají Boha za jedinou a zevnější prvotí účelnosti v přírodě. Dle Leibnize předurčil Bůh harmonii monad. Dle Ulriciho vtiskuje přímo Bůh skrze sebe sama zevně v jednotlivých případech příčinám účinným, mechanickým, směr účelný. O. Flügel praví (*Die Probleme der Philosophie*): „Uvažujeme-li přírodu podle atomistiky, tvrdíme-li, že působnost atomů vespolečná jest naprosto slepá a přísně zákony řízena a že každý jednotlivý atom jest bytost jednoduchá, postrádající původního množství vnitřního, původních vnitřních vztahů anebo pudů: dospějeme methodou přírodopysnou k prvotí od přírody rozdílné, sebevědomé, k prvotí účelnosti; z té příčiny pokládá Herbart víru ve stvořitelskou inteligenci za oprávněnou.“

Tento názor o prvotí účelnosti jest nepravdiv. Neboť 1. prvotí činnosti, kterou prokazuje každý tvor, jest přirozenost, která věcně se neliší od bytnosti jeho. Avšak činnost každého tvora jest podstatně účelná. Proto musí býti také bytnost každého tvora prvotí účelnosti. 2. Ve vědě panuje zásada: Zjevy přivlastňovati sluší věcem, na kterých je shledáváme, pokud nás nenutí důležité důvody, hledati příčiny jejich jinde. Avšak který důvod by nás nutil příčinu, proč zvíře a bylina své ústrojí souladem krásným rozvinuje, bezprostředně hledati ne ve zvířeti a bylině, ale v Bohu? Udělil snad Bůh nejmenším částčkám hmotným pohyb tak, jako střelec kouli? 3. Pohybem, který Bůh zevně udělil věcem přírodním, nelze vysvětliti účelnost. Neboť tento pohyb nemůže tvorům uděliti účeloměrnost, skrze kterou tvorové po jistou míru porušení svého ústrojí účelně odkliditi a sebe obnoviti se snaží. 4. Pohyb udělený předpokládá ve tvoru podstatnou jakost, kterou jest pohyb určován. 5. Bůh projevuje svou všemohoucnost a moudrost lépe, když tvory upraví tak, aby od něho stvoření, zachovávání a řízení, sami ze sebe činnost účelnou prokazovali, než když by na ně sám bezprostředně a zevně působil, jako člověk, který za hodinami stojí a stále rafijemi pohybuje, aby naznačovaly čas.

Není tedy ani příroda samojediná ani Bůh samojediný prvotí účelnosti ve přírodě. Ale jsou dvě prvotě: tvor jest prvotí vnitřnou čili nejbližší, Bůh prvotí zevnější čili vzdálenou.

VII. Jakou jest prvot účelnosti vnitřní čili nejbližší ?

Účelná činnost bytosti přírodní jest podle zásady přičinnosti (kde účinek, tam příčina; jaký účinek, taková příčina) podmíněna schopností, mohutností, silou a sice právě takovou, aby skrze ni bytost přírodní účelnou činnost prokazovala. Tato síla, skrze kterou bytost přírodní směřuje k cíli, se nazývá snaživost; její předmět, cíl, se zve dobrem, jehož nabytím snaživost jest ukájena. Snaživost jako síla předpokládá podmět, k němuž by lnula, podstatu. Jsou však v bytosti přírodní dvě části podstatné: hmota prvá a údoba podstatná, část určitelná a část určující, které spolu činí hmotu druhou čili těleso, bytost určenou. Snaživost jako síla určitá, jako příčina, která činnost určuje, musí podmětem míti těleso, pokud sestává z údoby čili formy podstatné, části těleso určující. Mechanická síla, poněvadž určena býti musí snaživostí, která jí užívá jako prostředku, přísluší bytosti přírodní, pokud sestává ze hmoty první, části určitelné. A jako hmota prvá a údoba podstatná tvoří jednu bytost přírodní jednotnou, tak vychází od snaživosti a síly mechanické jedna činnost jednotná, ve které účelnost a mechanismus souladně spojeny jsou.

Seznejme blíže snaživost a její podmět. Také tu jako jsme na počátku činnost účelnou zkoumajíce vyšli od člověka, přihlížeti budeme nejprve ku snaživosti lidské a jejímu podmětu. A učiniti tak můžeme, poněvadž člověk jako člověk, rozumem a svobodnou vůlí obdařený, jest sice nad přírodu povznesen, ale jako živočich s přírodou souvisí.

a) Člověk prokazuje tři činnosti účelné, vespolek spojené a jeden celek souladný tvořící: nadsmyslnou čili rozumovou, smyslnou čili živočišnou, vegetativnou čili rostlinnou. První přísluší člověku jako člověku a jest prokazována snaživostí nadsmyslnou, rozumovou či svobodnou vůlí, majíc podmínkou poznání rozumem prokazované a majíc předmětem slušné dobro mravní; druhá jest člověku společna se zvířaty a jest prokazována snaživostí smyslnou či živočišnou, majíc podmínkou poznání smyslem prokazované a majíc předmětem dobro rozkošné; třetí jest člověku společna s rostlinami a jest prokazována snaživostí přirozenou, postrádajíc všelikého poznání a majíc předmětem zachování sebe a druhu. Snaživost první a druhá se nazývají probuzené (totiž poznáním), jež tvory přímo k činnosti probuzují, třetí však nejbližším základem má přirozenost bytosti a proto se zve přirozenou.

Prvotí těchto tří činností a snaživostí, mezi sebou různých, jest duše lidská, a sice pro snaživost první, pokud má povahu duchovou, pro druhou a třetí, pokud jest spojena s tělem v jednu prvot; pro snaživost první jest duše lidská prvotí formálnou čili údobnou, pro druhou a třetí virtualnou.

Snaživost prvá potřebuje poznání rozumového jako podmínky, založena však sama není v poznání, nýbrž ve snaživosti přirozené. Podle své přirozenosti musí člověk mravní dobro schvalovati a mravní zlo odsuzovati; podle své přirozenosti cítí se povinným mravního dobra dosáti a mravního zla se varovati, a nuceným, hledati svou blaženost. Této snaživosti podmětem je tentýž člověk jedinečný, který jest podmětem snaživosti probuzené. Mechanické provedení toho, k čemu směřuje snaživost probuzená, má sice nejbližším důvodem mechanické příčiny účinnivé, ale posledním, přiměřeným důvodem jeho jest určitý účel na základě snaživosti přirozené svobodně umíněný. Tedy od přirozenosti lidské vychází účelnost rozumová a mechanismus.

b) Snaživost druhá, smyslná či živočišná, jeví se v životě instinktovém a přísluší vlastně zvířeti jako zvířeti. Zkušenost o zvířatech spojená se zkušeností, kterou máme o člověku, pokud jest živočichem, nám snaživost smyslnou blíže vyloží.

Umělost zvířat instinktová porovnatí se může s umělostí lidskou, která, když jest rozumem a svobodnou vůlí osvojena a když delším cvikem jest zjednána jistá organická úprava, jež nahraditi může skutečné užívání rozumu, se prokazuje ze zvyku, ač rozum nepůsobí. Taková úprava organická jest u zvířete hotova a založena v přirozenosti. Dále v životě jak lidském, tak zvířecím, bezděky druží se k jistým zkušenostem jisté představy, které pamatovány a vybaveny podnět dávají příslušným činům instinktovým. Aniž jest vždy představ pamatovaných a vybavených potřebí, aby podnět daly činům instinktovým; postačí velmi často skutečné uznamenání zevnějších předmětů, které se děje buď zdálí anebo dotykem. Posléze pouhým pocíťováním vnitřních stavů subjektivních stává se, že pudy se probouzejí a účelnou činnost vzněcují.

Činy zvířat instinktové nelze vyložití vrozenými ideami čili vzory, podle kterých na př. ptáci dělají hnízda, poněvadž takových není ani u lidí, ani u zvířat. Nelze vyložití neuvědoměným viděním jasným, kterým prý veverka vidí, ve které skořápce jest jádro a ve které nikolí, poněvadž veverka pocitem svalovým shledává ořech prázdný příliš lehkým a proto jej neotvírá. Aniž mají činy zvířat instinktové svůj důvod v rozumu, poněvadž zvířata rozumu nemají. Bývá zajisté účel, kterým činové zvířat řízení jsou, takový, že jej zvířata, i kdyby měla rozumu, poznati nemohou ani sama ani od rodičů, ani uvažováním, ani zkušeností, ani cvikem, ani napodobováním. Bývají také činy zvířat instinktové tím podivuhodnější, umělejší, spleťtější, čím nižší jsou třídy, ke kterým zvířata náležejí a čím neobratněji si vedou v okolnostech sobě cizích. Také podnikají zvířata činy instinktové, když jsou bezúčelné. Dále, kdyby měla rozumu, byla by rozumnější než lidé. Posléze činy zvířat instinktové se těší z jednostejnosti a nezměnitelnosti, kdežto čin člověka rozumný jest rozmanitým proměnám podroben.

Však přece, ačkoli zvířata nemají rozumu, poznávají smysly, které mají společny s člověkem, a sice smysly zevnějšími: zrakem, sluchem, hmatem, čichem, chutí, a vnitřními: smyslem povšechným, obrazivostí, mohutností oceňovací, pamětí. Zvláště zmíniti se jest o mohutnosti oceňovací, kterou znamenají zvířata vlastnosti předmětů smyslných, smyslům zevnějším nepřístupné, smyslně takoruka oceňující a posuzující předměty smyslné, smysly zevnějšími dříve poznané anebo obrazivostí obnovené, aby poznáním těch vlastností svá jednání řídila, o mohutnosti, kterou rozeznávají, co jest jim užitečno a příznivo, od toho, co jest škodlivé a nepříznivo. Nejvíce ze všech souvisí s účelem mohutnost oceňovací, která má pro zvíře podobnou platnost, jakou má pro člověka rozum praktický, jenž vypovídá: Dobré jest činiti, zlého jest se varovati. V mohutnosti oceňovací jeví se pud přirozený, jenž k dobrému pobádá a od zlého odvrací.

Než, dobro jest slušné, rozkošné, užitečné. Prvé jest předmětem snahy, poněvadž, uvažováno samo sebou, odpovídá přirozenosti; druhé, poněvadž ukáží potřebu; třetí, poněvadž slouží k dosažení dobra buď slušného nebo rozkošného. Nejprve jeví se dobro zvířeti rozkošným, pokud ukáží pud probuzený; ve všem, cokoli zvíře instinktem činí, hledá ukojení pudu, nějakým uznamenáním nebo pocitem probuzeného, rozkoš. Zvíře poznávajíc neznámená toliko smyslem zevnějším předmět sám, ale také smyslem vnitřním, mohutností oceňovací dojem buď příjemný anebo nepříjemný, kterým předmět působí na ústrojí morfologicky a fyziologicky jistým způsobem upravené; toto pak uznamenání dojmu probouzí účelně pudy, které žádají ukojení, a pohyby, které skutečně ukájejí. Tato však úprava tělesná jest hmotným podkladem psychické úpravy, která záleží ve zvláštním vztahu k určitým činům života smyslného. Snaživost po dobru rozkošném jsouc ústrojná přísluší prvotí, na hmotě závislé, s hmotou v jednoho činitele spojené; proto nemocí anebo porušením ústrojů se jinačí život instinktový jak u zvířete, tak u člověka. Podle řádu však přirozeného jest dobro rozkošné také slušným; o kteréžto slušnosti zvířata nevědí ničeho, ačkoli ji dosahují. Snaživostí tedy probuzenou dosahují zvířata dobra rozkošného, snaživostí přirozenou dobra slušného, jež záleží v zachování sebe a druhu. Posléze znamenajíce zvířata dobro rozkošné, znamenají také prostředek, kterým k dosažení dobra slouží; přirozené spojení prostředku s účelem působí, že prostředek nabývá té vnady, že ho zvíře užije; často je prostředek sám sebou rozkošným. Proto užívají zvířata prostředku jako prostředku, ačkoli právě tak nemají představy o něm, jako o účelu.

Tedy k dobru slušnému táhne se u zvířat snaživost přirozená, mohutnost, jejížto podmětem jest duše zvířecí, nehmotná sice, ale se hmotou úzce spojená, tak že bez hmoty ani bytovati ani působiti nemůže.

Snaživost probuzená a snaživost přirozená úzce mezi sebou souvisejí, přísluší jedné bytosti, sídlí v bytosti ústrojné, která sestává ze hmoty první a formy podstatné, duše, jež jsou spojeny v jednu bytost.

Zvířata projevující formálně účelnou činnost smyslnou, projevují virtuálně účelnou činnost rostlinnou, která přísluší rostlinám jako jim formálně vlastní.

c) Že účelná činnost rostlinná, fyziologicky a organoplasticky se jeví, má v rostlině samé prvot, snaživost přirozenou, dokazuje botanik von Hanstein, an píše (*Das Protoplasma* 285.): »Různé tvary buněk a tkaniv se rozlišují zvolna ze tvaru jednotného. Z jednodušších buněk vznikají buňky rozmanité; buňky dcerské, z buňky matičné vzešlé, jsou původem tvarů protivných; všecko se odděluje, rozděluje a článkuje a přece jest a trvá všecko uměle spojeno, což se děje tvořícím pudem vnitřním, samostatným, nikoli působením síly zevně doléhající, aniž nutkáním molekulového přibuzenství nahodilého, aniž nějakou jinou vlastností atomovou. Nahodilým nutkáním molekulových pohybů po sobě jdoucích, jež bez účelu, bez cíle se dějí, nevzniká tvar ústrojný, nevyvíjí, nepřetváří se. Spíše se děje stavba ústrojí a všeliká proměna jeho další pro cíl, jehož má býti dosaženo. Výrok Aristotelův: »Celek jest dříve než části« má platnost také za naší doby. Od buňky vaječné počínaje jest každý protoplast ovládan při své práci jednotlivě budoucím dosažením cíle výtvarného, a celkový výsledek prací všech buněk neustále tak jest řízen, že všechny buňky svorně směřují k témuž cíli. Za tou příčinou se utvářejí jednotlivé části místem různé, podnikají se postupně vývoje časem různé, překážky se odklizejí anebo obcházejí, ztráty se nahrazují, pomůcky se vyhledávají, posléze trvalá řada tvoreb druhů zvláštních k dokonalosti dospívá.« To věru není pouhý mechanismus, který působiti může toliko jistou řadu dějů lučebných a fysických, ale nikoli vývoj, trvání a obnovu bytosti ústrojné, která sebe podle jistého záměru vnitřního tvoří, zachovává, přetváří, obnovuje. Život rostliny vysvětliti nelze bez snaživosti, která jest v rostlině, která jest založena v její přirozenosti, bez snaživosti přirozené, která přísluší životní prvotí rostliny, se hmotou první v jednu bytost jednotnou spojené.

Shledáváme tedy ve člověku, zvířeti, rostlině snaživost přirozenou, která přísluší údobě podstatné, prvotí životní, se hmotou první spojené, která jest v bytosti živé. Zdali ji také shledáváme v nerostu, bytosti neústrojné?

d) Účelnost bytostí neústrojných nezáleží toliko v tom, že se vztahují k bytostem ústrojným, že jest jedna bytost neústrojná v jistém poměru ke druhé. To by byla účelnost pouze zevnější. Také účelnost vnitřnou znamenáme. Neboť v neustálém toku vzniku jeví se nám bytost neústrojná hotovou skutečností, dokonalostí, výsledkem určitého vzniku, od něhož vychází opět určitý vznik. Provedením tohoto vzniku vládne zákon, prvotí

zákonodárnou jest bytost neústrojná sama. Každá bytost náleží určitému druhu nerostů: druhy jsou stálé, přesně mezi sebou se rozeznávají, stále se vracejí určitostí mathematickou přes všechny kombinace lučebné a fysické. Tu věru nelze mluvit o pouhé náhodě, o zevnějším vlivu. Toho všeho jest nejbližším důvodem bytost sama. Tento důvod nezáleží ve stavu, do kterého pohyby přivádějí atomy; neboť pouhými pohyby nevznikají vnitřné rozdíly specifické, které sledujeme u nerostů, a jakost pohybu jest podmíněna specifickou jakostí nerostu. Aniž jest tím důvodem různý tvar nejmenších součástek nerostu. Neboť jeli tento tvar pouhým stavem rozprostraněnosti, jest právě tak netečný, neurčitý, proměnlivý, jako stav pohybu. Tvar tento by mohl býti jenom tehdy prvotí nějaké určitosti, když by určitost čerpal z prvotí jakostné, která jest v něm, z bytnosti nerostu samé, z jeho přirozenosti. Tu by však byla přirozenost zároveň podmiňující a podmíněnou; což odporuje zásadě protikladu. Musí tedy býti prvotí účelnosti nerostu v přirozenosti jeho; snaživostí přirozenou projevuje nerost sebe účelně činným. Tato snaživost přirozená přísluší údobě podstatné, která se hmotou prvou tvoří bytost neústrojnou.

Snaživost nerostů přirozená vysvitá také z porovnání nerostů a ústrojenců. Neboť jsou-li ústrojenci, jak jsme se přesvědčili, opatření snaživostí přirozenou, poněvadž jejich zjevy životní nemůžeme vysvětliti silami mechanickými, musí také v každém jedinci neústrojném býti snaživost přirozená, poněvadž jej nečiní jeho části, ze kterých sestává, bez ní. Praví zajisté dobře Nägeli: »Rostliny jsou látkami, ze kterých sestávají, právě tak dokonale a tak nedokonale vysvětleny, jako bílkovina, buničina, kyselina jablečná, křemen, kyselina uhličitá, voda atomy, jež v jejich sloučeniny nastupují. Kyselina sírová právě tak není ještě učiněna jedním atomem síry a třemi atomy kyslíku, jako není ještě učiněna buňka kvasničná bílkovinou, buničinou, dextrinem.«

Posléze, kdyby přírodou neústrojnou nevládla snaživost přirozená, byla by příroda neústrojná oddělena trhlinou nepochopitelnou od přírody ústrojné, kterou snaživost přirozená vládne. Kterak by mohly při této trhlině nerosty služby konati ústrojencům, ze snaživosti přirozené se těšícím?

Trendelenburg sice uznává v přírodě ústrojné snaživost přirozenou, ale nerostům ji upírá, říká (Logische Unters. 2. p. 18.): »Všecko tu leží jedno vedle druhého lhostejně: tu nelze mluvit o účelu.« Avšak Trendelenburg se mylí: neboť každý nerost chová v sobě důvod zákona, podle kterého není mu lhostejno, s kterými jinými nerosty se spojuje a jakým způsobem na jiné nerosty působí

Také von Bär připouští snaživost přirozenou v ústrojencích, nikoli v nerostech, an píše (Studien p. 224.): »Vzduchu musí býti úplně lhostejno, že jest pružný.« Také tento učenec se mylí. Vzduchu jest sice určitá míra pružnosti lhostejna, pokud není vzduch vědom pružnosti své a její důležitosti. Ale jinak

není jemu pružnost lhostejna, poněvadž, je-li rovnováha porušena, vzduch úsilovně rovnováhu obnovuje. Podobně nelze říci, že hmotě krystalové je lhostejno, kterým tvarem tuhne, když z tekutého skupenství přechází v pevné. Že hmotě krystalové přísluší snaživost přirozená, dokazují krystaly znetvořené a nedokonalé, které vznikají, když snaživost hmoty se setkává s překážkami zevnějšími.

Vládne tedy veškerou přírodou snaživost přirozená, jež jest v bytostech přírodních samých.

VII. Jakou jest zevnější čili vzdálená prvot účelnosti?

Účelnost jest podmíněna myšlenkou před dlem pojatou, podle které by dílo se vykonalo, pohnutkou, která jednajícího vybízí, aby podle myšlenky dílo vykonal, úmyslem, svobodnou vůlí učiněným, k cíli sobě vytknutému směřovati, výběrem prostředků, které by k dosažení cíle pomáhaly, zákonem k cíli vedoucím, úpravou bytosti k cíli směřující, která bytost schopnou činí, aby k cíli skutečně směřovala a cíle došla. K tomu všemu jest potřebí rozumu a vůle. Avšak rozumu a svobodné vůle tvorové přírodní postrádají. Tedy nemohou býti poslední a nejvyšší prvotí své účelnosti.

Rozum a vůli má sice člověk; avšak zkušenost učí, že člověk není původcem účelnosti, která řídí tvory přírodní. Ba, člověk sám, jakkoli jest povznesen nad přírodu svou duší, povahu duchovou mající, není jediným a posledním původcem účelnosti své. Neboť má sice rozum, který poznává cíle jako cíle a prostředky k cíli vedoucí jako prostředky; má sice vůli, která dobrovolně cíle jako cíle stanoví anebo přijímá, k nim svobodně míří a prostředky volí; avšak nezná všechny cíle a prostředky, podroben jest cíli nejvyššímu, který jest mu spíše vytčen, kterému podřadovati má ostatní cíle, což opět jest mu uloženo; ošdařen jest, ne sám od sebe, pudy, jež jsou mocnými pakami účelnosti, aniž ze svobody naprosté se těší, jelikož jeho vůle pudem přechází ze zárodečnosti ve skutečnost a činna jsouc nevylučuje vlivu jiné bytosti.

Musíme tedy tvrditi, že kromě prvotí účelnosti vniterné a nejbližší je také prvotí zevnější a vzdálená čili nejvyšší, poslední, bytost nadsvětová, která rozumen svým o cíli ví jako o cíli, která jej vůlí svou chce, jej stanovivši, vytknuvši, která jej mocí svou tvorům ukládá a od nich žádá, aby k cíli směřovali. Tato bytost se nazývá Bůh.

Nadsvětová prvotí účelnosti rozumná, svobodnou vůli mající a mocná, žádá-li od tvorů, aby k cíli vytčenému směřovali, musí je tak upravit, aby svou činností cíle skutečně došli; avšak prvotí činnosti je přirozenost, od bytnosti věčně se nelišící. Proto musí ona bytost nadsvětová podle cíle bytnost tvorů upravit.

Avšak bytnost upravití může řádně jediný ten, kdo ji tvorů udělil; posledním a nejvyšším původcem bytnosti tvorů jest Bůh. Tedy jest Bůh posledním a nejvyšším, zevnějším původcem účelnosti. Snaživost přirozená, kterou tvorové směřují k cíli, jest od Boha.

Cestu, která vede k cíli, stanoví zákon. Avšak zákon pocházeti nemůže od tvorů, kteří rozumu a vůle nemají. Aniž jej dává tvorům člověk; on sám, ačkoli je zákonodárcem, přece podroben jest zákonu, který jest mu stanoven od Boha. Tedy jest prvotí zákona, podle kterého tvorové k cíli docházejí, bytost nadsvětová, která má rozum, vůli a moc, táž bytost, která vytkla cíl a bytnost řádně upravila, Bůh. Tato bytost zákony stanoví tak mocně, že jich tvorové šetří s nutností dílem fysickou, dílem morální. Než, této bytosti není lhostejno, zdali tvorové cíle dojdou či nic, jí nestačí toliko tvory podrobovati zákonům; nejvyšší zákonodárce také pečuje o to, aby řádně jich bylo užito a cíle dosaženo, šetře bytnosti tvorů, činnost sobě příslušnou prokazujících, táže bytost, která tvory stvořila a zachovává, řídí je k cíli, Bůh.

K cíli jsou vybízeni tvorové pohnutkou, která náleží k úpravě bytnosti, t. j. přirozenou a vrozenou náchylností k činnosti přiměřené, náchylností, která jest určována předmětem na bytost působícím a kterou se stává, že čin bytosti jest určitý a k cíli směřuje. V životě živočišném nazývá se tato náchylnost instinktem. V životě právě lidském spočívají pohnutky na rozumném uvažování a provázeny jsou činností svobodné vůle. Jeli-kož pohnutky kterékoli závisejí na úpravě bytnosti, která od Boha pochází, závisejí také na Bohu.

Na základě bytnosti prvé, kterou mají tvorové, když vznikli, prokazují tvorové činnost, kterou nazvati lze bytností druhou, případnou, a docházejí bytnosti třetí, konečné, dokonalosti dovršené. Tato dokonalost jest jejich cílem. Avšak tento cíl není nejvyšším. Neboť kdyby byl nejvyšším, byl by tvor sám sobě cílem; což není možno, poněvadž není bytostí seboucí, od sebe samé původ svůj mající, není bytostí naprostou, absolutní. Z téže příčiny ani tvorstvo není samo sobě cílem. Nejvyšším cílem, jemuž jest onen cíl jako prostředek podřaděn, jest bytost nadsvětová, která jest nejvyšším původcem tvorstva, nejvyšší prvotí jeho účelnosti, Bůh, bytost seboucí, která jest sama sobě cílem, od věčnosti svrchované dosaženým. Tento však nejvyšší cíl tvorstva nutně záleží v tom, že tvorové všichni svými dokonalostmi svědectví dávají o Bohu a jeho dokonalostech, že tvor rozumný, člověk, v něm nalézá svou blaženost, k němu se vrací svou činností rozumu a svobodné vůle, jak byl od něho vyšel, a užívaje tvorů rozumu nemajících jako prostředků, je přivádí k Bohu, tak že i oni prostředně skrze člověka se vrací k Bohu, jak byli od něho vyšli. Tento dvojí návrat nemůže býti nikterak všebožecký, poněvadž ani původ není všebožecký; Bůh jest a zůstane věčně rozdílným od svých tvorů.

Z á k o n 4.

Čtvrtý zákon dotýká se jednoty řádu světového. O této jednotě byla řeč v první části, jednající o vlastnostech přírody, k jsoucnosti se vztahujících.

Z á k o n 5.

Pátý zákon se dotýká postupnosti tvorů a dějů přírodních. Postupnost záleží v tom, že příroda nečiní skoků. Tvorové jednotliví se vyvinují pokrokem nepatrným, a jedni přecházejí ve druhé středními tvary přechodnými. Ačkoli stojí proti sobě říše, třídy, řády, čeledě, rody a druhy, přece mezi nimi se vyskytují střední členy. Netoliko přistupují vyšší tvary nižšího oddělení k nejnižším tvarům vyššího oddělení, také oddělení mezi sebou souřadná projevují mnohými znaky příbuzenství sítí podobné, ano i užší, kruhu podobné, tak že jest nesnadno způsobem zcela přirozeným roztržiti tvory přírodní; tvorové, kteří z jedné příčiny k sobě náležejí, musí z příčiny jiné býti oddělení, a opět tvorové, kteří mezi sebou se různí, musí býti spojeni. Mezera mezi bylinami a zvířaty nepřeklenutelná jest aspoň zevně skryta četnými tvary, o kterých jest nesnadno říci, náležejí-li k bylinám či ke zvířatům.

Tato postupnost, kterou nepravdivě vykládá optimismus Leibnitzův, pantheismus a darwinismus, má svým původcem Boha stvořitele a jest odůvodněna jednotou, již se dotýká čtvrtý zákon. Je také důkazem náplně a bohatosti myšlenek Božích, jakož i nevyčerpatelnosti moci Boží.

Z á k o n 6.

Šestý zákon se dotýká krásy přírodní, která se jeví v celku a jednotlivostech jako stránka bytnosti a působnosti tvorů přírodních, ne mechanicky anebo mathematicky nutná, ale teleologicky obmyšlená a zamyšlená, která záleží ve projevení idejí Božích ve tvarech nejrozmanitějších a nejspletitějších, v jednotě rozmanitosti, v umělém zařízení ústrojů k výkonům, v symetrii vyšších ústrojenců a pravidelnosti nižších, ne nevyhnutelně potřebné ku jsoucnosti a činnosti, v okrasách spíše estetických než užitečných.

Jestliže krásné umění záleží ve sloučení ideálnosti a reálnosti, ve vytváření ideje názornou formou, jest příroda velikým dílem uměleckým, jež Bůh, umělec nejdokonalejší, vytvořil, vloživ své ideje do hmoty, od sebe pro své ideje a podle svých idejí stvořené, a jež každému člověku, smysly a rozum maji-

címu, zřejmě předložil k pozorování, aby na něm svou snáživostí nadsmyslnou a srdcem čistým měl aesthetické zalíbení, s čistou rozkoší spojené. A tu vidí myslící duch lidský ve přírodě více než oko, vidí, co za zevnějším zjevem se skrývá, co z něho rozumu vyzívá. Nekonečnost, věčnost, všemohoucnost, nesmírná dobrotivost, velebnost a moudrost stvořitelova jest idea, která z každého tvaru přírodního a z harmonického celku vyzívá. Od přírodní krásy vztažné přichází duch lidský k nadpřirozené kráse naprosté, od krásy učiněné k neučiněné, od krásy konečné k nekonečné, od krásy do hmoty pohřížené ku kráse pouhého ducha, Boha, a tuto krásu Boží poznává býti příčinou krásy přírodní. Tak souvisí požívání krásy přírodní s náboženstvím, k němuž přivádí, ač samo ještě náboženstvím není. Krása přírodní se vztahuje k člověku, jenž máje rozum jest schopen chápati ideje Boží, a jest pro člověka, aby od ní přišel k Bohu a rozkoše čisté, duchové požíval.

Ačkoli vše jest ve přírodě metafysicky krásno, jsouc pravdivo a dobro, přece není všecko aestheticky krásno. Jsou také stíny, opaky krásy aesthetické, jež hrůzu probouzejí; musí však cíli vyššímu sloužiti, aby krása přírodní vynikla, aby ve člověku probouzely touhu po vyrovnaní všech dissonancí v konečné konsenanci, na které má míti také příroda účastenství skrze člověka, touhu po spasení, jež náboženstvím křesťanským jest připravováno.

Bytnost tělesa, opatřená silami a řízená zákony, jest podmětem činnosti.

Článek 4.

O činnosti těles.

Činnost těles jeví se závislostí účinku na příčině účinnivé, od které vychází vliv čili účín fysický, podmětem trpným přijímaný a jej ku jsoucnosti určující. Tento účín liší se od podmínky, která se vyžaduje, aby příčina mohla působiti, a od příležitosti, t. j. přítomnosti oněch okolností, ze kterých vysvítá, že účinek může býti dosažen bez jistých překážek. Nezáleží však činnost těles v tom, že by tělesa mohla něco stvořiti, anebo, že by sama sebe k působení určovala; kromě toho tělesa neústrojná postrádají moci, aby sama určovala ku změnám, které se dějí na nich samých.

Činnosti upírá Cartesius tělesům, která prý se nepohybují, ale jsou toliko pohybována od Boha, jediné příčiny účinnivé, která prý nemá žádné jiné síly, leč setrvačnosti. Náзор Cartesiův přijali okkasionalisté (Geulinx, Malebranche), tvrdíce, že Bůh jediný jest příčinou účinnivou, jižto přítomnost těles jest příležitostí k působení. Posléze hmotáři, hlásajíce naprostý mecha-

nismus, domnívají se, že v přírodě se děje všecko jenom pohybem mechanickým, místním, od jednoho tělesa ke druhému přenášeným, že není těleso příčinou účinnivou.

Cartesiovi, okkasionalistům a hmotařům odporující, dokazujeme:

1. Tělesům přísluší činnost vlastní.

Neboť:

a) Tělesa jsou bytci. Každý však bytec se snaží sebe zachovati, zdokonaliti a překážkám odporovati. Což zajisté nazvati sluší činností.

b) Tělesa se těší z vlastností čili sil, ústrojná pak také z ústrojů. Proč by to všecko měla, ne-li k vůli činnosti?

c) Tělesa v našich ústrojích působí účinky, což zajisté diti se nemůže bez jejich činnosti.

d) Tělesa ve přírodě působí účinky, jejichž příčinou dostatečnou nemůže býti pohyb toliko místní, přenesený, trpný, jelikož účinky jsou rozmanité, pravidelné, trvalé.

e) Naše pevné a všeobecné přesvědčení o činnosti těles nemůže býti nepřemožitelným bludem. Neboť nelze si mysliti, co by způsobilo úplnou nesrovnalost mezi skutečností a naším poznáním, z jaké příčiny a za jakým účelem by tato nesrovnalost byla způsobena.

f) Důsledkem názoru Cartesia, okkasionalistů a hmotařů jest ve filosofii skepticismus, falešný idealismus, nepravdivá představa o Bohu, původci nemoudře zařízené přírody a našeho bludu nepřemožitelného.

2. Tělesa působí nové věci jak případné, tak podstatné. Neboť jim přísluší činnost, jejíž posledním, terminem musí býti něco, ne nic, tedy věc. Než co je toto něco, tato věc? Je to pouhá modifikace, toliko nové uspořádání, rozestavení atomů, jak se domnívají atomisté, čili nové případy podstat anebo nové podstaty, jak tvrdí filosofie křesťanská?

Odpovídá metafysika obecná dokazujíc, že tělesa se mění jak případně, tak i podstatně. Než tyto změny se dějí netoliko v tělesech, ale také od těles. Tedy od těles jsou působeny nové věci jak případné, tak i podstatné; a poněvadž celým posledním tohoto působení není toliko forma podstatná, ale celá podstata, působí tělesa nové podstaty.

Totéž vysvítá ze zásady: každý působící bytec působí něco, co jest jemu podobno. Avšak podobnost záleží buď v téže přirozenosti anebo v týchž případech. Proto působí tělesa věci jak případné, tak i podstatné.

3. Tělesům přísluší jakási příčinnost vzorná a účelná.

Příčinnost vzorná a účelná přísluší vlastně bytostem rozumným, jež poslední činnosti již před činností myslí a činnost k tomu poslednímu řídí. Než také bytosti rozumu postrádající,

také tělesa mohou napodobiti tento způsob činnosti. A věru příčinnost vzorná a účelná vysvítá z jednotejnosti, pravidelnosti, pořádku, souladu a krásy jak činností, tak účinků. Než také tělesa působí podle jistých a stálých zákonů a tvoří svými činnostmi svět velice spořádaný a velice krásný. Proto přísluší tělesům jakási analogie příčinnosti vzorné a účelné.

Příčinnost těles účinnivou, vzornou a účelnou lze vyložiti toliko theorií o hmotě a formě podstatné. Slyšme důkaz.

Dynamismus příčinnou činnost připouští, ano ji přehání, jelikož všelikou bytnost těles klade do sil. Přece však činnost tuto vyvrací rozlehlostí mezi jednotlivými prvky tělesa, jelikož činnost jednoho prvku na druhý rozlehlý jest nemožna. Tedy dynamismus nevykládá činnost těles.

Atomismus sám sebou zapírá, že nová podstata anebo vlastnost těles jest působena; zamítá tedy síly k tomu potřebné a jejich činnost a chce všechny zjevy přírodní vysvětliti mechanickým pohybem atomů. Avšak marný je tento výklad. Neboť atomista musí buď pohyby atomů pokládati za nahodilé a náhodu nazývati původem světa uspořádaného, kdežto podle zdravého rozumu náhoda nemůže nic pravidelného, spořádaného, krásného způsobiti. Anebo musí útočiště vzíti k vůli Boží, která atomy tak pohybuje, aby jimi působen byl svět. Než, je-li vůle Boží příčinou všech zjevů přírodních nejenom poslední, ale také nejbližší, není rozdílu mezi dilem uměleckým, jež má příčinu toliko vnější, a dilem přírodním, o němž všeobecně se myslí, že má příčinu vnitřnou. Pak nemá základu věda přírodní, která chce vykládati zjevy přírodní z bytnosti věcí přírodních; pak musí věda přírodní přestati na pouhém roztrhávání a vypisování zjevů.

Zbývá tedy jediná theorie aristotelicko-thomistická o hmotě a formě podstatné, která může příčinnost těles vyložiti. Forma jest kon, který činí těleso tělesem právě takovým, jakým jest, a jest základ činný, z něhož vychází činnost tělesa. Různá tělesa mají různé formy podstatné, různé prvotě činnosti. Forma jest prvotí činnosti vnitřní, tak že podstaty přírodní se liší od díla uměleckého, jež vychází toliko z prvotě vnější. Formy podstatné jsou jakési ektypy, obrazy idejí Božích, vtištěné věcem přírodním uměním Božím, tak že věci přírodní směřují nutně k cíli od Boha ustanoveného. Je tedy přirozenost věcí sama vnitřnou prvotí také pořádku a krásy světa.

Odpůrci theorie aristotelicko-thomistické horší se nad zásadou její: Forma se vyvádí ze hmoty. Nemůže prý ze hmoty býti vyvedeno, leč co jest ve hmotě obsaženo; avšak formy nemohou prý býti ve hmotě obsaženy, jelikož podle té theorie hmota a forma mají vlastnosti zcela protivné, tak že by bylo směšné říci, že ve hmotě, bytci ze všech bytců nejnedokonalším, jenž jest skoro jako nic, jsou obsaženy nesčíslné formy,

dokonalosti. Proto prý musí tato theorie útočiště vzíti ku stvoření z něeho; ale stvoření z něeho přísluší jedinému Bohu.

Tato námitka jest neplatná. Neboť nevyvádí se forma ze hmoty prvé, jelikož tu znamená hmota podmět dříve bytující, z něhož forma se vyvádí. Aniž se míní vyvádění mechanické, jelikož je to děj, působený příčinami přírodními, jelikož podmět dříve bytující jest schopen, aby z něho vyvedena byla forma jako účinek, jenž byl v podmětu obsažen toliko mohoucně.

Prvotí tedy činnosti jest forma podstatná, pohyb mechanický jest prostředkem činnosti.

Počátek činnosti prvních těles má svůj původ ve vůli Boží; neboť jelikož tělesa nejsou sama od sebe, není ani jejich činnost sama od sebe. Jako jsoucnost a bytnost musí býti od Boha zachovávána, tak i jejich činnost. Toto zachovávání činnosti jest spojeno se spolupůsobením Božím. Tělesa sice svou činností vlastní k cíli směřují, ale ne bez řízení Božího. Neboť jelikož příroda jest ve svém počátku závislou na Bohu, jest závislou v celém svém trvání. Tělesa jsou právě příčiny, ale druhotní, Bůh jest příčinou první.

Článek 5.

O fysickém spolupůsobení Božím.

Jako jsoucnost těles dále trvající závisí na kladném zachovávání Božím, tak opět činnost těles, další trvání projevujících, závisí na bezprostředním čili současném fysickém spolupůsobení Božím.

Činnost souvisí se jsoucností; neboť jsoucnost přísluší bytnosti, která není věcně rozdílná od přirozenosti, prvotě činnosti. Je-li tedy jsoucnost těles taková, že musí býti od Boha kladně zachovávána, vyžaduje také jejich činnost, ve které projevují svou jsoucnost, bezprostřední čili současně fysické působení. Fysické spolupůsobení záleží ve fysickém činu od spolupůsobitele vykonaném a liší se od morálního, jež se děje radou, rozkazem, hrozbou atd. Spolupůsobení prostřední záleží v tom, že příčina jedna činí druhou schopnou, aby účinek způsobila; bezprostřední čili současně v tom, že příčina spolupůsobící s příčinou působící a v ní v téže době kladně se prokazuje činnou ke způsobení určitého účinku. Spolupůsobení Boží fysické bezprostřední, jež předpokládá udělení a zachování sil tělesu k činnosti potřebných čili spolupůsobení prostřední, tak úzce souvisí s působením bytnosti stvořené, že účinek celý pochází jak od Boha tak od tvora. Od Boha pochází; neboť Bůh jest příčina první, na které příčiny druhotní, stvořené, podstatně závisejí, jest příčina obecná, která může sama sebou všechny

účinky přírodní vytvořiti a která příčiny druhotní k vytvoření účinků přibírá, ne že by sama nestačila, ale proto že tvory chce sobě připodobniti, účastnými je činíc nejen své bytnosti, ale i své činnosti. Od tvora pochází; neboť tvor jest příčina ne nástrojná, ale hlavní, která působí mocností své údoby, mocností sobě vetkvělou, jižto se přizpůsobí účinek, jest příčina druhotní, která silami od Boha udělenými a zachovávanými skutečně působí za spolupůsobení Božího, jest příčina zvláštní, která vytváří účinky zvláštní, rozdužené, ku své přirozenosti přiměřené.

Fysické spolupůsobení Boží jest bezprostřední čili současně ve smysle právě vyloženém.

Neboť:

1. Tvorové jsou bytosti nejen jsoucností ale také celou bytností svou podmíněné, na Bohu, bytosti naprosto nepodmíněné, závislé. Avšak bytnost a přirozenost, prvot činnosti, jsou věčně totožny. Tedy také svou přirozeností jsou tvorové bytosti podmíněné, na Bohu závislé. Avšak závislou jest bytnost tak, že od Boha pochází a od Boha jest kladně zachována. Tedy opět přirozenost jest závislou tak, že od Boha pochází a od Boha podporována jest bezprostředním spolupůsobením.

2. Každý účinek příčiny stvořené má kromě své vlastní bytnosti také bytnost, která jest mu společna s příčinou, bytostí téhož druhu, pak s nejbližším, vzdáleným a posledním rodem. Avšak příčina stvořená, jsouc jistému druhu podřaděna, jest příčinou zvláštní, ne obecnou, proto nemůže sama sebou svému účinku udělit, co jest obecné, všem tvorům společné, ani to, co jest jí samé společné, poněvadž to sama obdržela a toho pro sebe potřebuje. Tedy poněvadž jest účinku přiměřena příčina, musí s příčinou stvořenou, o které nám zřejmá a neklamná zkušenost potvrzuje, že účinek působí jako pravá, hlavní příčina účinnivá, působiti příčina obecná, Bůh, od něhož má příčina stvořená působivost, a jehož působením také ona sama skutečně působí, poněvadž je-li působivost závislá, je tím více závislé její uskutečňování, dokonalost větší než pouhá možnosti.

3. Je-li účinek příčiny stvořené, když se stává, nezávislým na bezprostředním spolupůsobení Božím, je také nezávislým na zachovávaní Božím, když dále trvá; neboť jaký počátek, takové i další trvání. Avšak další trvání každé věci konečné, také účinku příčiny stvořené, musí býti kladně od Boha zachováno, jak bylo dokázáno. Tedy poněvadž další trvání závislé podmíněno jest počátkem závislým a poněvadž kladnému zachování odpovídá bezprostřední spolupůsobení, jest účinek věci stvořené závislý na bezprostředním spolupůsobení Božím.

4. Spolupůsobení Boží jest nutné; prostřední znamená u Boha menší činnost, menší dokonalost, menší panství nad tvorem, u tvora větší činnost, větší dokonalost, větší nezávislost; bez-

prostředním, prostřední předpokládajícím, vyniká výše povýšenost Boha nad tvorem a podřízenost tvora. Proto bezprostřední čili současné spolupůsobení Boží jest požadavkem pojmu Boha a tvora.

Článek 6.

O Božím prozřetelném řízení přírody.

Prozřetelnost znamená známost pořádku, k cíli vedoucího; koná hlavní úlohu opatrnosti, která netoliko minulé pamatuje, přítomnosti rozumí, ale také z minulosti a přítomnosti soudí na budoucnost. Prozřetelnost pořádá buď činy prozřetelného samého anebo činy jiné bytosti; poněvadž v Bohu není, co by se mělo teprv pořádati, jelikož jest čirý kon a sám sobě cílem posledním, nazveme prozřetelnost Boží známostí pořádku, který bytosti od Boha různé k cíli vede.

Přímo se odnáší prozřetelnost k rozumu, nepřímě k vůli; neboť jest známostí pořádku k cíli obmyslenému vedoucího, která má povahu rozkazu a vůli předpokládá. Záleží tedy prozřetelnost Boží v rozkazu, kterým se tvorům dostává prostředku a pomoci, aby dobro, jež mají, zachovali, a dobra, po kterém baží, nabyli, a kterým se překážky odklízejí. Sluší však ji rozzeznávati

1. od řízení Božího, kterým pořádek prozřetelností poznáný se uskutečňuje a rozkaz prozřetelností učiněný se plní, které tedy údobně náleží vůli na venek působící;

2. od vespolného uspořádání tvorů, jež za prostředek slouží k tomu, aby všichni tvorové směřovali k cíli společnému, jež znáti a rozkázati je tedy předběžnou úlohou prozřetelnosti Boží;

3. od umění Božího, jemuž přísluší věci moudře vytvořiti, aby je vytvořené prozřetelnost k cíli vedla;

4. od idejí Božích, jež spravují umění Boží a skrze ně souvisejí s prozřetelností.

Filosofové starého věku, kteří, připouštějice buď toliko příčiny látkové anebo také příčiny účinné a ty nutně působící, nekladli příčiny účelné, neuznávali ve filosofii prozřetelnosti Boží. Stoikové uznávali prozřetelnost Boží, pokud se odnáší ke tvorům dokonalejším; Averroes učí, že předmětem prozřetelnosti Boží nejsou jedinci a tvorové světa dolejšího. Hmotari a bohoklidci, deisté našeho věku jsou odpůrci prozřetelnosti Boží.

Bůh prozřetelně svět řídí.

Nebot:

1. Bůh když stvořil svět, musil jemu sebe vytknouti cílem nejvyšším, musil tvory podle něho upravit, musil jim určit cestu, kterou by k cíli šli, musí je, ani k tomu cíli tou cestou činností svou se berou, podporovati, poněvadž s činností jejich k cíli směřující musí spolupůsobiti bezprostředně, poněvadž nemůže lhostejně očekávati, zda k cíli přijdou či nic, poněvadž k Bohu nekonečnému dojiti nemohou koneční tvorové sami svými toliko silami přirozenými konečnými.

2. Kdo nějaké dílo podniká k vůli něčemu, užívá díla, aby dosáhlo toho něčeho jako cíle. Avšak Bůh stvořil všechny tvory z ničeho k vůli sobě a vytkl jim sebe za cíl. Tedy užívá jich Bůh tak, že je řídí k sobě jako k cíli; k čemuž potřebí jest prozřetelnosti.

3. Všecka dobra tohoto světa závisejí na Bohu, jenž jsa příčinou účinnou účastnými učinil věci, od sebe různé, své dobroty. Avšak největším dobrem věcí stvořených jest pořádek, ve kterém záleží plná dokonalost světa. Tedy pořádek světa závisí na Bohu, příčině účinné, jenž jej svým rozumem a svou vůlí světu připravuje, t. j. Bůh řídí svět svou prozřetelností.

4. Zkušenost, kterou máme o světovém pořádku fysickém svědčí o prozřetelném řízení Božím.

ODDĚLENÍ TŘETÍ.

Úvaha zvláštní o rostlinách a zvířatech.

Tělesa přírodní dělí se na organické, ústrojné, jakými jsou rostliny a zvířata, a neorganické, neústrojné, jakými jsou nerosty. Ústroje jsou různorodé části rostliny a zvířete, jež různě jsoucny upraveny různým účelům životním slouží; jich postrádají nerosty, jež se prokazují býti jednotejnou anebo beztvárnou, amorfní hmotou. Rozkládáme-li ústrojná tělesa, přicházíme k buňkám, z nichž nerost nesestává; mnozí ústrojenci, jako jednobunečné řasy a mnohá nejmenší zvířata, sestávají z jediné buňky, jež prokazuje všechny výkony, které u jiných přísluší různým ústrojům. Ústrojná tělesa se zovou živými, neústrojná neživými.

Kromě věcí, ústrojencům a nerostům společných, shledáváme věci, jež jsou ústrojencům zvláštní.

Ony byly v předešlé úvaze pojednány, tyto jsou předmětem úvahy následující.

Článek 1.

Jak se liší ústrojenci od nerostů?

Rozdruženě, specificky se liší tělesa neústrojná, neživá, od těles ústrojných, živých:

1. sloučením. a) Tělesa neústrojná jsou dílem látky prvotné, prvky, dílem skládají se podle zákonů lučebné příbuznosti ze dvou prvků, jako sloučeniny podvojně anebo prvního stupně, dílem ze dvou sloučenin podvojných jako sloučeniny druhého stupně, dílem ze dvou sloučenin druhého stupně jako sloučeniny třetího stupně: H vodík; Cl H chlorovodík; KO, NO₂ dusičnan draselnatý; Cu O, SO₃ + KO, SO₃ siran měďnatodraselnatý. Tento způsob nesdílejí s tělesy neústrojnými tělesa ústrojná. b) Určité sloučeniny neústrojné záleží nejen z určitých látek, nýbrž také z určitých rovnomocnin. Mnohé však sloučeniny ústrojné záleží z týchž látek a týchž rovnomocnin, a přece jsou to tělesa různá: C₈₀H₁₆ jest olej terpentynový, citronový, kopaiový, jalovcový; C₁₂H₁₂O₁₂ jest cukr hroznový, ovocný, mléčný. c) V neústrojných sloučeninách všechny známé prvky se zúčastňují, tělesa však ústrojná, jak je v přírodě nalézáme, hlavně jen ze čtyř prvků se skládají: uhlíku, vodíku, kyslíku, dusíku, k nimž síra a kostik jen ve skrovném množství se druzí; celkem naskytuje se jen šestnáct prvků v ústrojných sloučeninách. Dřevina, osnova rostlinstva, skládá se jen z uhlíku, vodíku a kyslíku; vedle ní je tu i nepatrný počet sloučenin podvojných; uhlík je takřka jádrem všech sloučenin ústrojných, a ostatní prvky jenom se soustřeďují kolem něho; sloučeniny dusičnaté naskytají se ve zvířecím těle hojněji než v rostlinném. d) Sloučeniny ústrojné mění a rozkládají se mnohem snáze než neústrojné, prchají v parách a plynech a zůstávají zbytek černý, uhel. e) Sloučeniny ústrojné mají sice menší počet prvků než neústrojné, ale v oněch shledáváme mnohem větší počet rovnomocnin než v těchto, z čehož jde, že budova oněch látek jest mnohem složitější než těchto a že látky ústrojné méně jsou stálé než neústrojné. f) Ve sloučeninách ústrojných nebývají všechny prvky rovnou silou vespolek sloučeny, jako ve sloučeninách neústrojných; býváť u oněch obyčejně dvou prvků sloučení užší, jež potom teprv s jinými v nové sloučenství vstupuje; skupiny dvou prvků, jež samy jako prvky si vedou a na způsob pravých prvků s jinými se slučují, zovou se radikály. Takovým radikálem jest cyan Cy, jež se skládá z C₂N a s kyslíkem tvoří kyselinu cyanovou: CyO. g) Konečně dovede lučebník, užívaje sil lučebných a fysických, vytvářeti látky nejen neústrojné, ale i ústrojné, tyto však neživé.

2. Složením. Těleso neústrojné jest celé buď pevné, buď kapalné, buď plynné; v tělese ústrojném jsou látky i pevné, i kapalné i plynné. Tělesa neživá se skládají z molekulí hmoty jednotejné, spojitosti k sobě vespolek mechanicky přiléhajících

a nerosty dílem vyhraněné, dílem beztvárné tvořících. 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 rozličných ústrojů. Buňky rostlinné, opatřené tenkým, průsvitným obalem, jenž jest původně kulatý, tlakem však vespolečným nabývá tvaru hranatého, zploštěného, tekutinu v sobě chovají jimi samými připravovanou, která se v nich pohybuje a stěnami jejich proniká k vyživování a opětnému tvoření částek bylinných. Jednotlivé kusy těles neústrojných tak bytovati mohou jako tělesa celá; avšak celé ústroji tělesa živého podmíněno jest ústroji jednotlivými a tyto oním.

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

4. Původem. Tělesa živá zpravidla plozením pravým z těles jiných pocházejí, která k témuž 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 shledáváme jsoucnost neměnlivou, jelikož trvají, nepůsobí-li proměnu předměty zevnější, v tom stavu, ve kterém prvotně se ocitly. Zevnějším příkládáním bez konce určitého mohou nerostové se šířiti objemem a mohutněti hmotou, ale živoci dosahují jisté velikosti, kterou překročiti nemohou, jak vyžaduje druh, k němuž náležejí.

6. Zachováním sebe. Živoci ustavičně své ústroji potřebováním hynoucí obnovují, vjímajíce do sebe potravu, kterou sobě přizpůsobují a ve vlastní bytnost mění; nerostové však v tom stavu trvají, do něhož přivedeni byli zevnější příčinou.

7. Trváním. Živoci mají trvání omezené a během sobě přirozeným zanikají, kdežto nerostové mají trvání neurčité, jež přestává tehdy, když jsou zrušeni příčinou zevnější. Než zanikají-li jedinci živí, nezanikají druhové živoků.

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

Mnozí slavnější přírodozpytci XIX. stol., uvažující tyto rozdíly, nenazývají prvotí života soulad sil lučebných a fysických. Slyšme některé z nich.

Cl. Bernard, fysiolog francouzský (Introd. à l' étude de la méd. expér. p. 163): »Život je tvořením. Pročez podstata stroje živého nezáleží v povaze jeho vlastností fysických a lučebných . . ., ale ve tvůrčí činnosti toho stroje, který se vyvíjí před námi za podmínek, jež jsou mu zvláštní, a podle určité ideje, která vyznačuje povahu bytosti živé a bytnost života samu . . . Moc života, jež nevyplyvá ani z lučby, ani z jiné příčiny podobné, spočívá v ideji, jež vývoj životní řídí. V každém zárodku živém je tvůrčí idea, jež se prokazuje a objevuje ústrojností. Bytost živá po celý čas trvání svého podléhá účinu této životní síly tvůrčí a smrt se dostavuje, když se nemůže ta síla více prokazovati.« Tedy Bernard nazývá prvof života tvůrčí ideou, životní silou tvůrčí, kterou rozeznává od sil fysických a lučebných.

Berzelius, švédský lučebník (Nauka o lučbě): »Není popřáno umění lidskému, sestaviti neústrojné prvky tak, aby něco z nich vzniklo živého. — Kdežto prvky, ze kterých se skládá ústrojné těleso, nepodléhají záhubě, ústrojné těleso hyne na dobro. Jedinec, který umírá, který své prvky vrací přírodě neústrojné, více se nevrací. Z čehož jde, že podstata tělesa živého nespočívá v jeho prvcích neústrojných, ale v jakési prvoti jiné, která uzpůsobuje prvky neústrojné všem tělesům živým společně, aby přispívaly k dosažení výsledku zvláštního a určitého, jenž se srovnává s rázem každého druhu. Tato prvof, kterou nazýváme silou životní anebo přizpůsobující (assimilatrix), k prvkům neústrojným nelze aniž náleží mezi jejich vlastnosti původní, jako jsou tíže, prostupnost, polarita elektrická atd.; ale představit si nemůžeme, v čem záleží, jak vzniká, jak končí. Můžeme tedy tvrditi, že kdyby okršlek zemský trval se svými prvky neústrojnými bez bytosti živé, ale ostatně v týchž okolnostech, trval by neustále bez bytosti ústrojných. Síla nepochopitelná, přírodě mrtvé cizí, tuto prvof uvedla do hmoty neústrojné. A to se nestalo pouze náhodou; jeví se tu rozmanitost podivuhodná, moudrost svrchovaná, účel ten, aby vznikly výsledky určité, nepřetržitá řada jedinců smrtelných, kteří se rodi jedni z druhých a mezi nimiž zničené ústrojí jedněch slouží k zachování druhých.«

Burmeister (Geschichte der Schöpfung 3. Aufl. p. 304): »U těles ústrojných hmota nikdy není prvoti, která údobu podmiňuje, ale spíše naopak jest údoba ústrojí prvoti, jižto podklad hmotný jest podřízen. — Mohutnost, kterou ústrojné bytosti vládnou lučebnými poměry prvků vespolečnými, jež přibuzenstvím nazýváme, náleží mezi vlastnosti, jež o životě svědčí a jichžto prvoti jest síla životní. Co tato síla jest, právě tak nevíme, jako co síla vůbec jest. — Tato síla životní vládne přibuzenstvím lučebným, pokud ona trvá, a tuto vlastnost tělesa ústrojného nazýváme životem. Končí-li doba tato, která jest tělesu vyměřena, nastává smrt. A tu se zmocňuje lučebné přibuzenství hmoty ústrojné a ji mění v bytosti neústrojné řadou proměn, ve kterých hmota kvasí a hnije.«

Th. Bischof dokazuje (Wissenschaftl. Vorträge, Braunschweig, 1858): »Jest příčina zvláštní, která celé tělo ústrojně vytváří a staví.«

Cuvier (Le règne animal distr. d'après son organ. I. Introd.): »Život, který působí na prvky, z nichž sestává v dobách jednotlivých těleso živé, a na ty, jež přitahuje účinem tomu protivným, kterým by bez něho působilo lučebné příbuzenství obyčejné, — tento život nikterak býti nemůže účinkem lučebného příbuzenství samého; aniž známe v přírodě síly, která by mohla spojit molekuly dříve oddělené. Vznik tedy bytosti ústrojných největším jest tajemstvím přírody.«

Flourens (De la vie et de l'int.): Nežije hmota, žije v ní síla pohybující jí, působící na ni a obnovující ji bez ustání.

Gorup-Besanez (Lehrbuch der physiolog. Chemie 1874, p. 4): »Od té doby, co se podařilo uměle vytvořiti močovinu, již mnoho jiných ústrojných látek, v těle zvířecím se objevujících, uměle jest utvořeno; a ještě hojnější jsou rostlinné sloučeniny, jež lučebník dovede utvořiti . . . Ale nepodařilo se lučbě uměle utvořiti látky skutečně ústrojné aneb aspoň ústrojnosti schopné . . . Aniž z posavadního vývoje lučby čerpáme důvodů, jež by nás oprávněnou kojily nadějí, že se někdy podaří lučebnými prostředky uměle vytvořiti buňku rostlinnou, sval, nerv anebo jiný útvar v pravdě ústrojný.«

Hanstein (Das Protoplasma als Träger der Lebensverrichtungen 1880 p. 283): »Kdo za našich dob se pokoušel účelné vytvoření bytosti ústrojných, jejich specifický tvar určitý a se opakující, jejich vývoj jedincový vysvětliti pouze působením sil molekulárních, ten k cíli žádoucím nedospěl.«

Hyrťl (Lehrb. d. Anatomie d. Menschen p. 5): »Síla ústrojná podle záměru, jenž jest jí vrozen, vytváří ústrojí, od světa zevnějšího přijímá látku, z níž ústrojí dělá . . . Mohutní a rozdrobuje se tou měrou, jakou přibývá látky, v níž ona působí a s kterou jest spojena.«

Liebig (Chemische Briefe I.): »Rozum náš poznává, že v těle lidském jest příčina, která lučebnými a fysickými silami vládne a formy vytváří, jež mimo ústrojence nikde se nevyskytují . . . Ke třem příčinám, jimiž podmíněn jest vznik sloučeniny lučebné: spojitosti, teploty a příbuzenství, druží se čtvrtá, jež spojitosti vládne, již prvky se spojují, činíce nové formy, již nabývají vlastností nových; kteréžto formy a vlastnosti mimo ústrojence nelze shledati . . . Je-li pravda, že v přírodě neústrojné spojitost tvary působí, je také pravda, že v ústrojencích působí síla, příčina pohybu a odporu, která spojitosti a jejím účinkům na odpor se staví, která účinky kyslíku a nejsilnější sloučeniny lučebné ruší a takorba převrací. Průběh životní protivou jest průběhu oxydačního (okysličovacího), jenž v přírodě neústrojné napořád se vyskytá, jest průběhem redukčním . . . Za účinu této příčiny nelučebné působí v ústrojencích také síly lučebné; avšak toliko příčinou nelučebnou, která silami lučeb-

nými vládne, nikoli samy sebou sestavují se prvky a tvoří močovinu, taurin. Proto i rozumná vůle lučebníková může je přinutiti, aby mimo ústrojence tvořily sloučeniny, které jako močovina, chinin, kafein, barviva rostlinná a t. d. netěší se z vlastností životních, ale pouze lučebných, jichžto nejmenší části tvoří hlati; ale nikdy se nepodaří lučbě učiniti buňku, sval, nerv.«

J. Müller (Handbuch der Physiologie der Menschen I. p. 21): »Mnozí se domnívají, že život jest pouze účinkem souladu, vzájemného zasahování koleček strojových do sebe... Takové zasahování patrně se děje... Než tento soulad článků, jež pro celek jsou nevyhnutelný, původ svůj má přece v síle, jež celkem těch článků proniká a vládne, jež nezávisí na jednotlivých částech a dříve trvá než souladné části celku... Ústrojí podobá se sice uměleckému stroji... ale ústrojí celku v zárodku vytváří ústrojí částí a je rozplemeňuje. Působení těles ústrojných nejen na souladu ústrojů závisí, ale soulad účinkem jest ústrojných těles samých a každá část celku nemá v sobě samé důvod, nýbrž v působení celku příčinném. Stroj umělecký utvořen jest podle ideje, která umělci tane na mysli, která jest cílem jeho působení, a podle této ideje se vytvářejí účelně všechny ústroje; než tato idea jest mimo stroj, jest však v ústrojí.«

K. Schmidt (Zur vergleich. Phys. der wirbellosen Thiere p. 15): »Síla životní není sice uznávána, jelikož se mluví o metabolické síle buňky. Avšak změnila pouze jméno, jelikož metabolická síla buňky jest silou zvláštní, jež v přírodě neústrojně se nevyskytuje.«

Snell (Die Streitfrage des Materialismus): »Jsou názory, jež možno vyvrátiti, uvažujeme-li důkladně věc a vyložíme-li obsah, jenž jí bezprostředně náleží. Ústrojenec svůj tvar obecný podřazuje, kdežto hmota v tomto stavu trvalém stále se mění a mine; ústrojenec, ač zevnější svět naň působí, nepřestává býti sobě rovným a sebe zachovává nejen jako jedinec, nýbrž i jako druh, jako bytost obecná výkonem sevšeobecnujícím, rozplemeňujícím, který v něm se děje; ústrojenec netoliko užívá svých ústrojů hotových jako částí stroje, ale také své ústroje si sám tvoří, tak že takřka sám sebe předchází, takorba sám sobě jest příčinou a účinkem, causa sui, a to nejen při svém vzniku a vytváření, ale i po celý svůj život při každém pohybu i samoděčném i bezděčném, jak zevnějším, tak vnitřním; součiny života ústrojencova zároveň jsou jeho součiniteli; prostředky stávají se účely a účely prostředky; každá část celkem trvá a tedy každá část každou částí. Z těchto všech úkazů ani jeden v přírodě neústrojně se nejeví, ba spíše všechny úkazy přírody neústrojně jsou pravým opakem. Že pojmy obecnosti a jedinečnosti, příčiny a účinku, stejnosti a proměny, prostředku a účelu, jež v přírodě neústrojně se rozcházejí a vylučují, v přírodě ústrojně splývají, v tom záleží rozdíl obojí přírody nejdůležitější.«

Prvot životní rozeznávají od sil lučebných a fysických také Stahl, Barthez, Jussieu, Bichat, Milne Edwards, Quatrefages, Tommasi, Martini, Taruffi, Renzi, Franceschi, Santi, Liverani. Uvažujme blíže tuto prvot.

Článek 2.

O životě ústrojenců a jeho prvoti.

V čem záleží život?

Ve zkušenosti jeví se nám život pohybem, kterým bytost sebe sama pohybuje, který vychází z bytosti samé a kterým bytost živá liší se od bytosti neživé, jež ku pohybu přijímá popud zevně. Nemíni se však pohybem životním pohyb toliko místní, jakým živočich sebe pohybuje z místa na místo, ale také projevení života vegetativního (na př. přijímání a zpracování látky neživé), života sensitivního (na př. pocífování předmětu zrakem).

Aby živok, t. j. bylina, zvíře, žil, je potřebí nejprve prvoti, od které by život vycházel, která jest v živoku a nazývá se u byliny životní prvot vegetativní čili bylinna, u zvířete duši; dále musí prvot silami čili mohutnostmi, jimiž jest opatřena, prokazovati činnost, která jest v živoku a jej sama zdokonaluje; touto činností životní jest působen stav, ve kterém jest živok sám; k této činnosti vnitřní čili vtomné, vetkvělé, přistupuje činnost zevnější, kterou působí živok na předměty zevnější, jež se naskytují mimo něj.

Co jest prvotí života?

Že činnost životní se děje v mnohých tělesech, jež bylinami, zvířaty nazýváme, dokazuje zkušenost, které odporovati nelze. Než, zkoumati jest potřebí, zdaž prvotí činnosti životní jest hmota, ze které těleso sestává, sama sebou, to jest svými silami lučebnými a mechanickými. Na otázku tuto záporně jest nám odpověděti.

Neboť hmotě nepřísluší býti prvotí života jedině proto, že jest hmotou neústrojnou, hmotou, která jest ovládána silami lučebnými a mechanickými, poněvadž, kdyby tomu tak bylo, každá hmota byla by živou a proto i prvotí života, což odporuje zkušenosti. Proto přísluší některé hmotě, aby byla živou a měla v sobě prvot života, z té příčiny, že jest hmotou určitou, právě takovou. Aby však byla hmota právě takovou, musí míti v sobě něco, čím by se rozdruženě čili specificky rozeznávala od hmoty neživé. A toto něco rozdruženě rozdíl-ného jest údobou hmoty živé, t. j. tím, skrze co hmota živá jest; údoba tato jest podstatná, poněvadž hmota živá od neživé se rozeznává podstatně, nikoli pouze případně. Tato údoba

bytosti živé podstatná jest prvot života. Nemůže tedy býti prvotí života hmota sama sebou, pokud jest ovládána silami fysickými.

Této pravdě odporující, přivlastňují někteří učenci činnost životní buď silám lučebným anebo mechanickým anebo obojím, aniž rozdíl podstatného uznávají mezi prvotí hmoty neústrojně a prvotí hmoty ústrojně. Tak praví Lotze (*Mikrokosmos* I. p. 56): »Toliko v seřazení okolností spočívá moc života, toliko tím seřazením život sebe umí nejen při zevnějších účincích zachovati, nýbrž také zevnějšek sám k svým účelům podrobiti . . . Ne silou vyšší, zvláštní, která nepřislušně vládne ostatními ději . . . ale zvláštní formou seřadění . . . rozeznává se věc živá od neživé.« — Schleiden (*Grundzüge der wissenschaftlichen Botanik*): »V bytostech a na bytostech, jež se nazývají ústrojnými, objevuje se množství zjevů . . . jež způsobem docela dostatečným vysvětliti možno jako účinky sil naprosto neústrojných.« Virchow (*Abhandlung zur wissenschaftlichen Medicin* I. p. 25): »Učení o síle životní samostatně působící omylem jest sice vyvráceným, ale přece podržeti lze slovo té síly, aby jím označeno bylo určité spolupůsobení sil fysických a lučebných.«

Proti těmto třem učencům lze toto namítnouti:;

1. Kterak může Lotze říci: »1. Život 2. umí (versteht es) 3. sebe zachovati (sich zu erhalten), 4. zevnějšek sám svým účelům podříditi,« když zamítá prvot životní? Vždyť ji tou větou klade, nepronáší-li pouhá slova, významu prázdná. Smysl té věty je tento: 1. Život znamená prvot životní; 2. umí, t. j. jest silami životními opatřena a schopna; 3. sebe zachovávajíc prokazuje prvot životní při zevnějších účinech, jež na ni působí lučebně a fysicky; činnost zvratnou, vtomnou, která jest pravým opakem činnosti tělesa neživého na venek obrácené, a která ovládá zevnější účiny lučebné a fysické; 4. prvot životní podřizuje zevnějšek lučebně a fysicky na ni působící účelům svým, sobě vlastním, od účelů zevnějšku rozdílným, účelům sobě vytknutým od nikoho jiného, leč od Boha, svého původce, poněvadž prvot životní si účelu sama nevytkla.

2. Lotze mluví o zvláštní formě seřazení okolností, Virchow o určitém spolupůsobení sil fysických a lučebných, oba nechtějí připustiti musí něco, čím by okolnosti, to jest zevnější účiny fysicky a lučebně působící, té zvláštní formy seřazení nabyly, aby v nich spočívatí mohla moc života, aby nejen život sebe zachovati, nýbrž také účiny zevnější svým účelům podrobiti mohl, něco, čím by tak určité síly fysické a lučebné spolu (s čím jiným, leč se silou životní, jejíž jméno Virchow podržuje) působily, aby život mohl nastati a trvati. Toto něco, co okolnosti zvláštním způsobem seřazuje, s čím síly fysické a lučebné spolu působí, co určuje síly fysické a lučebné, co nemůže býti mimo bytost živou. není nic jiného, leč prvot života, podstatná forma čili údoba bytosti živé. Tak souditi nám káže zdravý rozum;

proto nemůže Virchow neužívat slova »životní síly«, ač ji zahrnuje, či spíše životní prvotě silami různými opatřené.

3. Ačkoli Lotze tvrdí, že život zevnějšek svým účelům podrobuje, přece zamítá sílu vyšší, zvláštní, poněvadž prý nepřísluší (fremd) vládne ostatními ději; také Virchow zamítá sílu životní, poněvadž prý samostatně (selbstständig) působí. Avšak možno jest si mysliti prvot životní, silami životními opatřenou (ne sílu životní) tak, že nevládne nepřísluší a nepůsobí samostatně, jelikož hmota s prvotí životní, látka s údobou, tvoří jeden celek jednotný a uspořádaný. Prvot životní působí silami sobě vlastními, užívajíc sil lučebných jako prostředků, podřizujíc je své činnosti životní; tu vládne přísluší ostatními ději, tu působí ne samostatně, to jest odloučeně, nýbrž společně a svorně.

4. Schleiden vysvětluje zjevy, jež se vyskytují v bytostech a na bytostech a jež se nazývají ústrojnými, jako účinky sil naprosto neústrojných. Tu však odporuje zásadě příčinnosti, která pro účinky vyžaduje dostatečnou příčinu. Síly zajisté naprosto neústrojné nemohou býti příčinami zjevů, v bytostech a na bytostech ústrojných se vyskytujících.

Proto neprávem zamítají prvot životní.

Lotze ač zamítá prvot životní, přece ve svém spise *Allg. Physiologie d. körp. Lebens* píše pro životní prvot nepřímo str. 138 :

Pravý rozdíl mezi organickou intussuscepcí a neorganickou juxtaposicí nezáleží v tom, že v těle neústrojném vzrůst podmíněn jest okolím zevně je rozmnožujícím, nikdy však přijímáním přídavku do nitra podstaty, že tělo ústrojné ústy anebo jinými otvory pokrm přivádí do sebe a ho vedle částek již stávajících neukládá, ale tyto jím proniká a tak vždy částky nové co nejtěsněji mísí se starými (kteréž okolnosti samy úvahy naší zasluhují a svědectví dávají o pravém rozdílu) . . . ale pravým nitrem, do něhož ústrojenec potravu přijímá (intussuscipuje), není prostorné nitro jeho tělesa, nýbrž plán organisace jeho. V tom záleží intussuscepce (přijímání do sebe), že žádné části tělesa živého není dovoleno, aby k sobě jediné přihlížejíc a nikoli zároveň k celku z okolí přijímala přídavek hmotný a tak vybočila z poměrů k ostatním částem, jež jí vytkl ráz specifický, že každý přírůstek přede vším prospívá celku, načež zvláštními ústroji všem částem jednotlivým užitek přináší, jak toho vyžaduje obecný ráz. — p. 202: Kdežto přemnohá tělesa neústrojná větším dílem jeví se nám v klidu, z něhož jediné zevnějšími vlivy, o kterých skoro vždy se můžeme přesvědčiti, bývají přivedena k pohybům a proměnám své postavy a svých vlastností: vyskytují se ústrojenci taktéž větším dílem v pohybu, který rušen bývá řídkěji jednotlivými dobami klidu, a to klidu, jenž nikdy není, jak se dá dokázati, úplný . . . Podstatný rozdíl mezi ústrojencem a neústrojencem v tom záleží, že tělesům neústrojným nastávají během přirozeným doby, kdy v poměru

rovnováhy se mají ke všem podmínkám zevnějším a ku změně stavu svého potřeby mají změny okolností, kdežto nitro těles ústrojných tak jest uspořádáno, že nikdy se neocitují obecným během přirozeným k podmínkám zevnějším v poměru úplné rovnováhy.*

Z těchto slov vysvítá specifický rozdíl mezi tělesem neústrojným a ústrojným; pročť diviti se jest, že Lotze nicméně odpůrcem jest prvotě životní, jež od sil fysických se liší.

Článek 3.

Důsledky ze stati předešlé vyplývající.

1. Tělesa živá podstatně se různí od těles neživých.

2. Život těles živých, ústrojných, děje se silami životními, podstatně různými od sil lučebných a mechanických, jež vládou tělesem neživým, neústrojným a jež v tělese živém ovládnuty jsou silami životními.

3. Síly životní, jsouce případy, vyžadují podmětu, k němuž by lnuly, prvotě životní.

4. Prvotě životní, která jest v bytosti živé, podstatně se liší od prvotě, která jest v bytosti neživé, jako se liší podstatně síly životní od sil lučebných a mechanických.

5. V každém živoku je toliko jedna prvotě životní.

Neboť všechny činnosti tělesa živého, ač jsou mnohonásobny a rozmanity, přece jakýmsi svazkem společným mezi sebou souvisí a k jednomu cíli, zachování a zdokonalení jednoho a jednotného tělesa živého směřují. Avšak množství k jednotě vedeno není leč skrze jedno. Pročť bytovati musí v živoku jedna prvotě, které všechny síly jednotlivé podřízeny jsou. Za příklad sloužiti může děj, kterým se připodobňuje potrava k tělu. Neboť tato práce životní velmi jest spleť, vyžadujíc mnohých činností, kterými šťáva potravní zvolna se připravuje a v rozmanité látky tělesné se proměňuje; kteréžto látky k tomu směřují, aby živok byl zachován a zdokonalen a nové zárodky jiných živoků vznikaly. Tato práce velikého rozsahu a nenáhlého vývoje nemůže býti bez jedné prvotě životní, na které by spočívala.

Avšak nejen z jednoty činností lze dokázati jednotu prvotě životní, ale také z jednoty ústrojů a z totožnosti živoka.

6. Prvotě životní jest v živoku údobou čili formou podstatnou, t. j. tím, skrze co živok ve své podstatě právě takovým jest, jakým jest.

Neboť životní prvotě živého tělesa doplňuje a určuje hmotu, ze které těleso sestává, aby se utvořilo těleso jistého druhu; a proto náleží k podstatě živoka. Prvotě tedy životní se stanoví

přirozenost tělesa živého, z ní vycházejí síly, které svými činnostmi život působí. Kromě toho prvoť životní účinkovati musí skrze síly životní na přibuzenstva lučebná a ostatní síly fyzické, kterých užívá za nástroje, aby výkony životní v těle se daly. Avšak vnitřním účinem na síly působiti může jenom prvoť podstatná, která bytost samu tvoří. Taková však prvoť není nic jiného leč údoba podstatná.

7. Těleso živé nevzniklo z tělesa neživého, jak také patrně ze zkušenosti. Neboť bohatá zkušenost, s největší opatrností a pilností nabytá, dosvědčuje, že není žádné plození různorodé (*generatio aequivoca*), t. j. že nemůže ze hmoty neživé, ve které není žádného zárodku životního, vzniknouti bytost živá. Spallanzani, Ehrenberg, Schwann, Schulze, Unger, Pasteur, dokázali svými pokusy, že příroda nezná plození různorodého; také je zamítají učenci přírody zkušení: Virchow, J. Müller, Cuvier, R. Wagner, Quatrefages, Al. Humboldt, Quenstedt, Liebig, Leukart, Schleiden, Bronn, Flourens, Milne Edwards, Bernard a jiní. Avšak někteří přírodopytci zapomínajíce, že souditi mají, opírajíce se o zkušenost, kladou plození různorodé do pradoby, kdy prý hmota neživá těšila se z plodivé síly svobodné(!), které později pozbyla; mezi přírodopytci, kteří toto tvrdí bez patřičného důvodu, vyskytují se: Burmeister, Büchner, Vogt, Moleschott, Hæckel; jejich názor nejen není odůvodněn, ale také se přiči zákonům přírodním, jelikož stupeň působnosti světla, tepla, síly elektrické atd., který by převyšoval míru nyní ustálenou, výkony životní by kazil, ano i ničil; mohou také lučebníci za našich dob působnost sil přírodních stupňovati, a přece jim nelze přinutiti hmotu neživou ku plození různorodému.

Proto musila první tělesa živá vzniknouti působením Božím.

Článek 4.

Kolikery jest život ústrojenců?

Druhy ústrojenců vědě přísluší rozdělití dělidlem, z výměru života vzatým. Poněvadž o tělesech se praví, že žijí, jsou-li činna ze sebe: čím dokonalejší je tato činnost vnitřná, čím nezávislejší jest živok na pohybech zevně přicházejících, tím dokonalejší jest jeho život. Avšak poněvadž činnost životní pochází od údoby, t. j. prvotě, kterou bytost působící působí, a poněvadž se děje činnost, aby účel její, t. j. výsledek její byl dosažen: proto čím dokonaleji údoba i účel jsou v živoku a od živoka, tím vnitřnější a proto i dokonalejší jest život. Pročež rozděluje bytosti živé přihlížeje k údobě a účelu.

Jedni živokové, byliny, samy se pohybují, vzrůstajíce anebo ubývajíce; ale údobu či prvoť, která jest v nich a kterou samy

se pohybují, nemají od sebe, nýbrž od přírody, aniž cíl, ku kterému působíce směřují, samy si určují aniž jej nějakým způsobem poznávají, nýbrž poznán a jim vytčen jest od přírody čili od původce přírody. Proto spíše pohybovány jsou přírodou a pohyb přírody vykonávají ze sebe, z prvotě sobě vštěpené. Nejnížší tedy druh života jest v bylinách, jichžto prvotí životní vládnouc silami fysickými a lučebnými, prokazuje toliko činnost bylinnou.

Jsou jiní živokové, zvířata, ve kterých prvotí pohybu poslední jest duše, údoba od přírody udělená, avšak prvotí nejbližší, k činnosti přímo a nutně určující, jest poznatek smyslný, údoba od zvířete nabytá; neboť podle rozmanitých poznatků smyslných zvířata sama sebe pohybují, poznatků však smyslných skrze dojmy zevnější a podle nich sama sebou nabývají. Avšak cíle ani nepoznávají jako cíle ani sama sobě svobodně neurčují, nýbrž vytčen jest jim od přírody, či vlastně od původce přírody, tak že instinktem přirozeným a sobě vrozeným řízena jsou k činnostem živočišným skrze smyslné poznání a smyslné snažení, jež od nich vychází. Výše tedy stojí život zvířat, která s činností bylinnou spojují smyslnou, na ústrojích hmotných závislou činnost poznávací a snaživou.

Dále pokračuje řada ve člověku, jak vykládá psychologie; končí pak nekonečným životem Božím, jako vykládá theologie filosofická.

Článek 5.

O rostlinách.

Rostliny lišice se od těles neústrojných, nerostů, podstatně sloučením, složením, zevnější úpravou, původem, vývojem, zachováním sebe, trváním, rozplozováním, jak bylo vyloženo, tvoří v přírodě říši, od říše nerostů se různící ne toliko druhem, ale celým rodem. Základní však rozdíl záleží v životě, jehož se dostává rostlinám, nerostům však nedostává.

Rostlinám přísluší život ve smyslu vlastním, ne toliko přeneseném, jelikož jejich činnosti vegetativné, rostlinné jsou vtomny, jelikož účinky vegetativné od téhož podmětu jsou přijímány, od kterého výkony vycházejí. A také všichni lidé se shodují mluvíce o životě rostlin ve smyslu vlastním.

Činnostmi svými dokazují rostliny, že jim přísluší život a ten nejnížší.

Neboť 1. ze sebe prokazují činnosti, sobě, jako bylinám, vlastní, živíce se, rostouce a rozplozující se. 2. Tělesa bylin sestávají z více různých, souladně spojených a souladně působících ústrojů, jakých těleso neživé nemá; tato ústrojnost, kterou se těleso byliny liší od tělesa nerostu, nedá se vyložiti

prvotí tělesa neústrojného. 3. Každý ústroj jednotlivý působí k zachování celku, celek přispívá opět každému ústrojí jednotlivému; což nelze vysvětliti prvotí tělesa neústrojného. 4. Zákony, jimiž byliny trvají a působí, jsou jiné, než u nerostů; proto musí také jejich prvot býti jiná, a sice podstatně různá od prvotě nerostu. A tato prvot byliny jest její údobou podstatnou.

Hlavní činnosti, z prvotě bylinné vycházející, jež nejsou prostředkem k prokazování činnosti vyšší, jsou tři: živení, vzrůst a rozplozování. Neboť části byliny se upotřebují, mizí a hynou, je tedy potřebí, aby živením nové přibývaly; bylina vycházejíc ze semene jest malá, je tedy potřebí, aby vzrůstem nabyla velikosti sobě vlastní a k výkonům životním dostatečně; konečně byliny trvají dobu jistou, po které zanikají, je tedy potřebí, aby nové vznikaly plozením. Tyto tři činnosti, mezi sebou sice rozdílné, ale přece mezi sebou úzce souvislé, vespolek se podmiňující a podporující, vycházejí ze tří rozdílných mohutností prvotě životní. Jinou úvahou a opačným způsobem dospívá sv. Tomáš k týmž třem činnostem bylinným a příslušným mohutnostem.

Živení děje se tím, že bylina mění potravu ze země a vzduchu přijatou ve svou podstatu. Se živením souvisí vzrůst, jenž se děje tím, že bylina ke hmotě, kterou má a živením zachovává, přibírá hmotu, která kromě toho živením vznikla. Konečně živením a vzrůstem stává se bylina schopnou, by splodila ze sebe bytost jinou žívou téže přirozenosti, jež jest s ní spojena a jež má od ní se odloučiti. Plození byliny jest právě plození, jež sv. Tomáš Akv. takto vyměřuje: *Origo alicuius a principio vivente coniuncto secundum similitudinem naturae* a jež se liší od stvoření a udělání. Plozením vzniká símě, ve kterém nebytuje bylina údobně, nýbrž mohoucně; sama životní prvot byliny budoucí není se semenem již splozena, ale toliko výtvarná jakási mohoucnost, která, když zevnější účiny působí, nejprve hmotu připraví, aby přijala údobu byliny podstatnou, t. j. ji ústrojnou činí, a posléze ji ožíví. Jako bylina vzniká plozením, tak opět zaniká ne zničením, jež odpovídá původu stvořitelskému, nýbrž případkovým porušením údoby podstatné, jemuž odpovídá plození případkové. Neboť jakým způsobem každá věc bytuje, takovým i počíná a hyne. Co tedy neostává samo sebou, ale v jiné věci, to se neruší samo sebou, ale porušením té věci, ve které bytuje. Avšak údoba byliny sama sebou nemůže ostávati, jsouc sice částí byliny podstatnou, ale nikoli podstatou úplnou, tvoříc s hmotou takový celek, že bez hmoty prázdnou činnost prokazovati nemůže: ostávati může toliko v ústrojí hmotném. Pročež poruší-li se ústrojí, poruší se zároveň údoba podstatná; t. j. poruší se případně. Avšak poněvadž hmota nikdy nemůže býti bez nějaké údoby podstatné, musí na místo prvotě životní nastoupiti údoba bytosti neživé anebo více jich: neboť se rozpadá v části neživé.

Porovnáme-li tři činnosti bylinné mezi sebou, jedna druhou sice podporuje a podmiňuje, poněvadž 1. plozením vzniká bylina, která se živí, 2. živěním stává se vzrůst možným, 3. vzrůstem zdokonaluje se činnost živěni a plození, avšak vyniká přece plodivost byliny nad ostatní, poněvadž ve plození nové byliny dochází bylina svého cíle, k němuž pomáhá živěni a vzrůst a poněvadž největší dokonalost byliny záleží v tom, že, napodobujíc Boha, původce tvorstva, plodí jinou bytost sobě podobnou, jsouc takorůzka pečlivá nejen o sebe, ale i o jiné. Proto ač může bylina se označiti všemi činnostmi třemi, přece dostačí ji nazvati živokem, který bytost živou ploditi může sobě podobnou, bytost téhož druhu.

Rostlina nesdílí s živočichem činnosti smyslové.

Neboť 1. kdyby činnosti vegetativné čili rostlinné se děly v rostlinách pocíťováním, musilo by tak se díti také v nás, jelikož účastni jsme života rostlinného způsobem dokonalejším; avšak o takovém pocíťování, s činnostmi rostlinnými spojeném, ničeho nevíme, pocíťujíce toliko stav svého těla, jakým jako následkem provázeny jsou činnosti rostlinné. 2. Kdyby rostliny pocíťovaly, musily by míti ústrojů příslušných; avšak nenalézáme jich u rostlin. 3. Mohutnost smyslná jest u rostlin zbytečnou; neboť nepohybujíce se jako zvířata, jež místo mění, aby věci prospěšných dosáhla, škodlivých aby se uvarovala, nemusí pocíťovati, jako zvířata. 4. Že by rostliny měly pocíťů smyslných, jako zvířata, neprojevují, jako projevují zvířata. 5. Co se pokládá za pocíť. smyslný, ku př. obrácení se rostliny ke slunci, jest pohybem činnosti vegetativné, která bez pohybu díti se nemůže. Tedy zkušenost a rozumná úvaha nám brání přisvědčiti Empedoklovi, Platonovi, Manicheovcům, Leibnitzovi, Robinetovi, Bichatovi, Darwinovi, kteří přivlastňují rostlinám činnost smyslnou.

Přirozenost rostlin označujeme tím, že sestávají z těla organického, ústrojného a prvotě živoč. ní.

O ústrojích rostlinných, jimiž se prokazuje život vegetativný, a jež nelze pokládati za pouhé nástroje, jelikož náležejí k bytnosti rostlin, nelze pochybovati, jelikož je známe ze zkušenosti. Ale jejich prvot. životní usuzujeme z toho, co víme ze zkušenosti.

Rostlinám tělo ústrojové, jako hmota, nestačí, jelikož ústroje jsouce účinkem života nemohou samy býti prvotí života, a jelikož předpokládají něco, co jich užívá ku prokazování života. K tomuto nepřímému důkazu o prvotí životní, od hmoty různé, druží se důkaz analogický. Poněvadž nerost jako neživý sestává ve své bytnosti ze hmoty a formy podstatné, musí také rostlina ve své bytnosti sestávati ze hmoty a formy podstatné; poněvadž nerost jest nerostem skrze svou formu podstatnou, jest i rostlina rostlinou, tedy živou skrze formu podstatnou, která tedy jest prvotí životní.

Než čerpejme důkaz z rostliny samé. 1. Rostlina žije; avšak život podmíněn jest prvotí životní. Než hmota sama nemůže býti touto prvotí, poněvadž kdyby byla, všechna tělesa by byla živá. Proto musí odjinud pocházeti život. Než pocházeti nemůže zevně, poněvadž život jest vtomný. Musí tedy pocházeti z nitra, z byliny samé, ve které tedy jest prvot životní.

2. V rostlině jest více ústrojů, činitelů životních výkonů, jež stále, pravidelně a příhodně směřují k jednomu cíli. Musí tedy býti v rostlině prvot, od které by toto směřování bylo řízeno a která jest životní, poněvadž cílem ústrojů jest život.

V této příčině nelze porovnat rostlinu se strojem mechanickým, jehož různé části k jednomu cíli směřují, nejsouce podmíněny prvotí vnitřnou. Neboť účinek, k jehož uskutečnění všechny části stroje směřují, jest stroji zevnější; aniž stroj sám svou činností se zdokonaluje aniž plodí ze sebe nové stroje téhož druhu. Rostlina však svou činností životní sebe zdokonaluje, vyvinuje a rozplozuje.

3. Rostliny prokazují pravé plození, jež jest nejvyšším zjevem a patrným důkazem života. Musí tedy v rostlinách býti kromě těla ústrojného zvláštní prvot života od hmoty různá, od které plození pochází, jelikož od hmoty samé, pouze silami fysickými ovládané, plození nepochází.

Prvot rostlin životní jest 1. podstatná, jelikož rostlina jako rostlina jest živá a životem od nerostu se liší podstatně. 2. Jest údobou, formou rostliny, jelikož se spojuje s tělem organickým tak, že tělo samo tímto spojením jest živo a výkony životní prokazuje, že tímto spojením se uskutečňuje jedna podstata živá. 3. Jest jednoduchá. Neboť co z částí sestává, jest těleso; než prvot životní nemůže býti tělesná. Dále prvot životní spojuje všechny části ústrojné v jednotu a užívá jich k dosažení jednoho cíle; což není možno, je-li složená z částí. Posléze rostliny prokazují činnosti vtomné; kdyby části rostliny nebyly údobněny prvotí jednoduchou, působila by sice jedna část na druhou, ale nebylo by podmětu, jenž by činnost, kterou sám vykonává, do sebe přijal. 4. Jest jedna. Neboť v jedné podstatě, jakou jest rostlina, nemůže býti více forem podstatných, než jedna. 5. Není o sobě ostávající, subsistující. Neboť všechny výkony vegetativné, rostlinné závisejí bytně na těle; závisí tedy také prvot životní na těle jak svou činností, tak i svou jsoucností. Je tedy prvot rostlin životní sice podstatná, poněvadž jest bytnou částí rostliny, ale není o sobě ostávající, poněvadž nemá jsoucnosti, na hmotě nezávislé.

Ze všeho, co jsme slyšeli o životu a přirozenosti rostlin vysvítá, že první rostliny nevznikly ani samy sebou ani z nerostů, ale mocí Boží.

Č l á n e k 6.

O zvířatech.

A. Cartesius, jenž rozdílů nečiní mezi jednoduchostí a duchovostí duše, nemoha o zvířatech říci, že mají duši duchovou, a věda, že nemožno smyslné pocílování, představování a snažení vykládati silami, jež mrtvou hmotu tělesa neústrojného spojují, rozlučují, pořádají a pohybují: upřel zvířeti duši, prvot životní, ze které, spojené s tělem, vychází činnost smyslná, i představování smyslné i snažení smyslné, a považoval zvířata za pouhé stroje, automaty, ve kterých prý teplo životní, sídlící v srdci, podmiňuje život vegetativný čili rostlinný a ve kterých prý »duchové životní,« teplem životním z krve vzniklí rozředováním a sublimováním, k mozku vystupují, odtud do nervů vybíhají a činnost živočišnou působí. K přívržencům toho mínění náležejí za našich dob hmotáři, kteří Cartesia předstihli, upírajíce netoliko s Cartesiem zvířeti duši, ale také člověku duši duchovou.

Avšak Cartesiovi odporující tvrdíme, že jednoduchost a duchovost mezi sebou tak se nepodmiňují, jako by každá bytost jednoduchá, jsouc jednoduchá, musila býti duchovou, že pojem jednoduchosti nechová v sobě tak nutně duchovosti, jak ji nutně nevylučuje. Neboť jednoduchost přísluší podstatě, která nesestává z částí, duchovost však podstatě jednoduché, která na hmotě jest nezávislá aspoň při své činnosti rozdružené, byť i ne při veškerých činnostech. Duchovost ie sice podmíněna jednoduchostí; než jednoduchost nemusí býti provázena duchovostí.

Dále činnost zvířatům, pokud jsou zvířata, rozdruženě náležející, kterou se rozeznávají od rostlin, s nimiž činnost vegetativnou sdílejí, to jest živočišná, smyslová, takovou má do sebe povahu, že ji podmiňuje prvot, od prvotě rostlin rozdružené rozdílná, duše ve smyslu užším, a že jako prvot života rostlinného není hmotnou, tak ani za prvot života živočišného nelze pokládati hmotu. Neboť jaká činnost, taková prvot, ze které činnost vychází. Nepřihlížíme-li k bytostem ústrojným, o kterých dostatečně není známo, zda náležejí k rostlinám či ke zvířatům, ze zkušenosti víme, že zvířata mají kromě činnosti rostlinné ještě jednu, smyslovou, více nebo méně vyvinutou, dokonalou a úplnou, která nikterak se neliší od rostlinné pouze stupněm aniž z rostlinné vyvinouti se mohla stupňováním. Darwinovci sice, ku př. Haeckel, tvrdí, že se vyvinula zvířata z rostlin, jako rostliny opět z látek neústrojných; avšak od Wiganda (*Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's*) a jiných jest dokázáno, že Darwinova theorie descendenční jest nepravdiva. Ostatně o této theorii mluvití ještě budeme. O prvocích, jejichž nenáhlym vývojem a přizpůsobováním se k zevnějším podmínkám životním utvořilo prý se, jak říkají Darwinovci,

veškerenstvo živoků přerozmanitých, jak rostlin tak zvířat, jsou Darwinovci onoho mínění, jež projevil Gustav v. Hayek (Vorwort zum grossen Handatlas der Naturgeschichte, Wien 1882): »Sloučiti vědy, jež byliny a zvířata činí předmětem svého zkoumání, botaniku a zoologii, není možno, a proto přírodopyskové mlčky se shodli, aby jedni prvoci přiděleni byli botanice, druhí zoologii.« A proč Darwinovcům to není možno? Kdyby byli upřímní, řekli by: Poněvadž darwinismus jest nepravdiv.

B. Nyní zkoumejme, jaké činnosti smyslové prokazuje zvíře, abychom poznali, že nemůže-li žádná činnost životní a činnost rostlinná zvláště vysvětlena býti hmotou, silami lučebnými a fysickými opatřenou, tím méně prvotí činnosti smyslové, živočišné spočívati může ve hmotě a její pohybech fysických.

Zvířata poznávají smysly zevnějšími, jež mají s lidmi společny, zjevy předmětů zevnějších srostité, případné, proměnlivé. Tato činnost jest nehmotná. Neboť k tomu poznání nestačí pouze přijmouti dojmy od zevnějšíku přicházející, jež pohyby lučebnými a fysickými v ústrojí k mozku pokračují, nýbrž předmět, od něhož pohyby přicházejí, musí býti od poznávajícího uchopen a vňat, což se státi může toliko způsobem nehmotným, tak aby podmět poznávající se přizpůsobil k předmětu poznanému; při kteréžto činnosti obrací se též podmět poznávající k předmětu poznanému. Této činnosti psychické, která následuje po fysických pohybech, jimiž dojmy zevnější jsou přijaty, odpovídá schopnost příslušná, této pak podstata, duše.

Nelze-li hmotou a jejími silami lučebnými a fysickými vyložití představu smyslnou, kterou má zvíře o předmětu zevnějším: tím méně nám k výkladu přispěje hmota, když uvažujeme činnosti smyslů vniterných, a sice 1. smyslu povšechného, kterým zvíře sebe pocituje, jak jest dojata ve svých ústrojích zevnějšími dojmy a v jakém stavu je tělo následkem života bylinného, 2. a 3. paměti a obrazivosti, kterými představy smyslné si pamatuje a vybavuje, jakož i povšechné představy smyslné, srostitosti nepostrádající, tvoří, 4. smyslné soudnosti, kterou srostitě oceňuje zvíře užitečnost a škodlivost předmětů zevnějších a srostitých, nedoznávajíc od nich patřičných dojmů, tak že u něho se jeví obdoba rozumu, analogon rationis.

Aniž smyslná snaživost, kterou zvíře nutně míří po smyslném, srostitém dobru, smyslně poznaném, nerná dostatečného důvodu v jediné hmotě, ze které zvíře sestává, a její silách lučebných a fysických, ani ve hmotě tělesa zevnějšího, předmětu snaživosti, a jeho silách lučebných a fysických; prvotí této snaživosti smyslné může býti jenom duše, forma zvířete podstatná, nehmotná, vtomná, poněvadž snaživost smyslná se prokazuje činností nehmotnou a vtomnou a přináležeti zvířeti, pokud je zvířetem. Ovšem není duše zvířecí samojedinou prvotí činností smyslné, jak se brzy dokáže.

Kromě životní činnosti rostlinné, smyslně poznávací a smyslně snaživé, znamenáme konečně u zvířete pohyblivost živo-

čišnou, která podstatně se liší od pohyblivosti rostlinné a jedinou hmotou a jejími silami fysickými se nedá vysvětliti.

C. Smyslná mohutnost zvířat jest ústrojná, t. j. náleží duši, ne jediné, ale s tělem v jednu příčinu účinnou spojené.

Neboť 1. činnost smyslná patří zvířeti, pokud jest zvířetem. Avšak zvířetem není duše jediná, nýbrž spojená s ústrojím. Proto náleží činnost smyslná, jakož i schopnost této činnosti, t. j. smysl, duši s ústrojím spojené. 2. Smysl zvířat povahy není dokonalejší než smysl, kterým jest obdařen člověk. Avšak u člověka vychází, jak dokazuje zkušenost, činnost smyslová od mohutnosti, která bytuje v ústrojí a na ústrojí závisí. 3. Činnost jest přiměřena ke schopnosti. Avšak činnost smyslná, jakkoli sama sebou jest jednoduchá, nevztahuje se přece k těm věcem, jež nad srostitost hmoty jsou povýšeny. Proto jakkoli původně tato činnost vychází od údobý podstatné, prvotě jednoduché, přece přímo se děje schopností, která se zabývají hmotností a srostitostí předmětů souvisí s ústrojím hmotným a srostitým. 4. Jakkoli smysl jest činným působí čin smyslný, t. j. představu smyslnou, přece trpným se prokazuje, an představuje věc, kterou chápe; neboť prostě určován jest k činnosti dojem, který od předmětu představovaného vychází. To by však nikterak nemohlo se státi, kdyby jediná duše činnosti se podjímala; neboť duše jest netělesná. na věc však netělesnou nic tělesného nemůže dojem učiniti. Nic však nebrání tělesům činností svou působiti na ústroje hmotné, ve kterých sídlí duše, s hmotou v jednu příčinu účinnou spojená.

Nemají tedy pravdy hmotáři, kteří duši nazývají schopnost těla smyslovou.

D. Taktéž s pravdou se minuli, kteří mezi činností smyslnou a pomyslnou nečiní rozdílu druhového, jakoby duše nebyla nic jiného než schopnost smyslová, duch pak nejvyšším stupněm vývoje, kterého dostihla schopnost a činnost smyslová a který se jeví soudem. Tak smýšlí Helvetius a jiní po něm. Za našich dob přivlastňují někteří přírodopytci člověku rozum (Vernunft), zvířeti um (Verstand), tedy schopnost pomyslnou. Ba píše také hmotář Büchner (Kraft und Stoff p. 262): Úvaha, jež spočívá na porovnání a usuzování, vede zvířata, ana jednají; děj duchový, kterým toto se děje, podstatou svou jest úplně tentýž jako u člověka, ačkoliv u zvířat mohutnost soudná daleko jest menší. Míjí tedy Büchner rozdíl toliko stupňový.

Büchnerovi odporující dokážeme, že zvířata neprojevují činnosti pomyslné.

Neboť 1. poznávací činnost pomyslná záleží, jak na sobě pozorujeme, hlavně, základně a podstatně v tom, že pojmáme věci obecné. Poněvadž schopnost pomyslná jest neústrojná, na hmotě nezávislá, proto proniká zjevy zevnějšími k bytnostem věcí samým, obecným a poznává obecně věci takovými, jakými

samy o sobě jsou bez proměnlivých, srostitých, případných zjevů, jež vycházejí od hmoty. Avšak zvířatům naprosto se nedostává poznatků obecných, jež k bytnostem věcí se odnášejí, jelikož chápají toliko jednotlivé věci srostité, jak právě na ústrojí jejich působí.

Zda, jako člověk, také zvíře zpětně své činy uvažuje, sebe jest vědomo, se učí, zapomíná, pochybuje, se mýlí, pokračuje, se zdokonaluje? Nikoli. Ostatně zkoumá psychologie důkladně rozdíl mezi zvířetem a člověkem. Zde jediné říci můžeme, že zvíře nemá poznávací mohutnosti pomyslné, rozumu. Ovšem obdobu čili stín rozumu u něho shledáváme, soudnost smyslovou, která však nepřesahuje oboru mohutnosti smyslové.

2. Zvířata, nevědouce o cíli, že jest cílem, neuznávající jej svým, jednají účelně buď instinktem, který jest jim od původce rozumného za měřítko dán zároveň s pudy životními, anebo cvikem, jehož se jim dostalo od člověka rozumného dressurou. Poznavše určité, jedinečné dobro smyslné nutně po něm baží, jsouce představou jeho určována; toto nutné snažení známku není mohutnosti, nad smyslnou povýšené, která se jeví svobodou; proto nejsou zvířata přičetna, nejsou schopna ani mravnosti ani nemravnosti. Také o tom jedná psychologie důkladně.

Tedy netěší se zvířata z mohutnosti nadsmyslné.

E. Prvot života smyslového, živočišného jest ve zvířeti zároveň prvotí života rostlinného; pro život obojí má zvíře jednu prvot.

Neboť 1. ač se těší zvíře ze dvou činností různých, rostlinné a živočišné čili smyslové, přece tvoří jednotu, bytost nerozdělenou a jest jednou podstatou, která obojí činnost prokazuje. Avšak to by nemohlo býti, kdyby jedna a táže prvot nebyla zřídlem obojího života. Pročež kdo zvířeti nepřivlastňuje jednu prvot, musí buď říci, že není zvíře bytostí jednou, anebo že jenom jedna činnost, buď rostlinná, buď živočišná náleží k bytnosti zvířecí. 2. Uvažme, že u zvířete je tělo jednotně složeno, že zvíře jedním, čili jednotným ústrojím vládné, ač jsou části rozličné a různé podle rozličných a různých činností životních. Odtud patrné, že ústrojí jsouc nástrojem odnáší se k jedné toliko prvoti, od které rozmanité a různé činnosti vycházejí. 3. Činnosti rostlinné dosahují ve zvířeti stupně vyššího, jelikož jimi se živi a plodí podstata, jež není toliko rostlinná, nýbrž zároveň živočišná. Z čehož následuje, že prvot není toliko rostlinná, ale zároveň živočišná čili smyslová. 4. Pozorujeme, jak dokonale a podivuhodně mezi sebou souvisí v témž ústrojí síly rostlinné a živočišné; což by nemohlo býti, kdyby základ svůj měly ve dvou prvotích. 5. Zhyne-li život jeden, hyne také druhý.

Je tedy prvot životní ve zvířeti jenom jedna.

F. Jaké přirozenosti jest životní prvot zvířecí, duše smyslová?

Poněvadž zvíře je zvířetem, pokud smyslem pocituje: přísluší hlavně a přede vším čili formálně životní prvoti zvířecí býti zřídlem činnosti živočišné čili smyslové, ve které se jeví vyšší dokonalost životní, druhová dokonalost zvířecí; přidruženě čili virtuálně je zřídlem také činnosti rostlinné, která přísluší formálně živoku méně dokonalému, bylině, jelikož dokonalejší živok v sobě chová dokonalosti živoka méně dokonalého, rostliny. Pročež ve zvířeti prokazuje táž duše různými mohutnostmi, jež z její bytnosti vycházejí, různé činnosti a sice mohutnosti smyslovou činnost právě živočišnou, mohutností rostlinnou činnost, kterou v rostlině prokazuje prvot životní.

Duše zvířecí není sice podstatou tělesnou, poněvadž tělesem nemůže býti prvot životní; ale poněvadž bez ústrojů hmotných, ze kterých tělo zvířecí se skládá, nemůže býti činnou, proto sama o sobě nestává, nýbrž závisí skrz na skrz na hmotě, a proto se nazývá podstatou ve příčině podstatnosti neúplnou, podstatou hmotnou, t. j. do hmoty tak ponořenou, že bez ní nikterak nemůže působiti. Soudíce takto z činnosti na přirozenost čili bytnost duše zvířecí, musíme tvrditi, že také její přirozenost čili bytnost na hmotě úplně závisí; pročež duše zvířecí, jako životní prvot rostlinná, se hmotou, tělem splozeným, vzniká a s tělem umírajícím zaniká. O mrtvém těle zvířecím platí, co řečeno jest o rostlinném.

9. Jelikož zvířata nemohou vzniknouti ani sama sebou ani z nerostů ani z rostlin, musila první zvířata vzniknouti mocí Boží.

Poznámka. Život vegetativný a sensitivný ještě lépe poznati lze ve psychologii, která líčí mohutnosti vegetativné a sensitivné, jež má člověk společny s rostlinami a zvířaty.

ODDĚLENÍ ČTVRTÉ.

O darwinismu.

Článek 1.

Různé směry přírodozpytců.

Přírodozpytec, pokud jest přírodozpytcem, zkoumá přírodu cestou zkušenosti, užívaje smyslů a rozumu aby poznal její příčiny nejbližší. Toť zajisté směr, jemu vytčený. Než, ubíraje se tímto směrem, může poblouditi, je-li chybné poznání smyslné a neřídí-li se zákony, kterých šetřiti má jeho rozum. Možnost bludu roste, bádá-li přírodozpytec, jako člověk, jako muž vzdělaný, po vzdálenějších příčinách přírody, po poslední její pří-

čině; a do bludu zajisté upadne, je-li nedostatečně nebo špatně filosoficky vzdělán, Ine-li k filosofii nepravdivé, na př. Kantově, Comteově, Spencerově.

Z té příčiny shledáváme dva různé směry přírodopytců.

Jedni jsou theisté, t. j. uznávají osobního Boha stvořitelem přírody; také pokládají člověka za tvora, od zvířete specificky, podstatně se lišícího, jenž má duši povahy duchové, duši nesmrtelnou. Mezi tyto přírodopytce se počítá na př. Cuvier, Landois, Leunis, Wasmann, Van Beneden. Zdravý rozum anebo také známost pravé a pravdivé filosofie učinila je přáteli theistického směru přírodopysického.

Že jsou přírodopytci theisté dvojího mínění o přírodě, jest lhostejno filosofii pravé a pravdivé, filosofii křesťanské, jelikož obojí mínění uznává jsoucnost osobního Boha, stvořitele a podstatný rozdíl mezi zvířetem a člověkem a jelikož přírodopytcům náleží bedlivým zkoumáním rozhodnouti, které mínění jest pravdivé. Jedni theisté, přátelé theorie o stálosti druhů, praví: Nynější systematické druhy jsou ve své nynější formě od Boha původně ze hmoty stvořeny, kdežto druzi theisté, přátelé theorie o vývoji druhů, praví: Přírodní druhy ne systematické, jsou ve svých kmenových formách od Boha původně ze hmoty stvořeny. Přátelé této druhé theistické theorie o relativním vývoji tvrdí, že jest jejich theorie oprávněna. Slyšíme jejich mínění.

Stálost systematických druhů nynější doby, tvořících jednotu morfologickou a biologickou, jest nyní obecným pravidlem, ale není naprostá, nýbrž relativná; není taková, že by nebylo nyní žádného vývoje z kmenové formy. Neboť není ještě kmenový vývoj u všech druhů ukončen, děje se před námi, ovšem výminkou od obecné stálosti systematických druhů, u některých forem, jež jsou různými přizpůsobeninami téhož společného typu k různým poměrům. Specifický vývoj forem brouka dinarda jest v různých částech geografického okrsku různě pokročilý; jedno přizpůsobení jest v začátcích, druhé pokročilo, třetí ani nezačalo. Také některé rostliny jsou nyní v době vývoje kmenového, kterým se tvoří nové formy, jež jsou ostře označeny, samostatny a právě tak neproměnlivy, jako skutečné systematické druhy; noví mutanti nevznikají přírodním pěstěním, ale vnitřními vývojnými zákony, formě měnivé utkvělými. Posléze paleontologické nálezy dokazují, že ve dřívějších dobách zemských střídaly se delší doby stálosti s kratšími dobami přetvoření organických forem. Avšak tento vývoj liší se podstatně od vývoje darwinistického, jelikož jest podmíněn tím, co darwinismus zavrhuje, totiž zákony vývoje, organismům mocí Boží vetkvělými, vnitřnou přizpůsobivostí, těmi zákony řízenou, účelným přizpůsobením k zevnějším vlivům. Z kmenového vývoje, který se před námi děje výminkou u některých forem, lze souditi, že systematické druhy rostlin a zvířat nynější doby jsou konečným výsledkem předešlého přírodního vývoje. Podle

této theorie vývoje shrnou se určité řady systematických druhů, jež jsou příbuzny, ve přírodní druh, společnou formu kmenovou, ze které vyšly. Moc a moudrost Boží jeví se jasněji tím, že učinila, aby přírodními příčinami kmenového vývoje vznikly přerostané morfologické a biologické poměry, než tím, že přímo stvořila systematické druhy. (Wasmann S. J.: Konstanztheorie oder Descendenztheorie? — Stimmen aus Maria-Laach 1903.)

Proč přírodopytci theisté jsou přesvědčeni o jsoucnosti osobního Boha, stvořitele, a o podstatném rozdílu mezi člověkem a zvířetem, uslyšíme.

Proti přírodopytcům theistům stojí přírodopytci atheisté nezabohové, kteří zamítají osobního Boha, stvořitele přírody; také zamítají specifický, podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem, pokládajíce člověka za nejdokonalejší zvíře, vyvinuté ze zvířete méně dokonalého. Poněvadž lnou k darwinismu, promluvíme o něm, abychom dokázali jeho nepravdu.

Článek 2.

V čem záleží darwinismus?

1. V příhodné době vývoje koule zemské vytvořily se bez vlivu nadpозemského přímo z neústrojně hmoty první ústrojně molekule, opatřené schopností k živení a dělení sebe. Toť jest nutný postulát, který vysvětluje první objevení se organismů, heterogenesis, čili generatio aequivoca, spontanea, prvoplození, plození různorodé.

2. Z těchto prarodů organických vyšly všechny ještě nyní žijící rostliny a zvířata, tvořice genealogickou jednotu. Proto se zove darwinismus theorie descendenční.

3. Toto příbuzenství veškerých organismů, tento původ z jednoho organického prarodu nebo z několika prarodů má svou příčinou přetvoření čili proměnění. Proto se zove darwinismus theorie transmutační.

4. Za příčinu tohoto přetváření pokládá Darwin rozplemenování, poněvadž potomci nějakého organismu nerovnájí se úplně ani mezi sebou ani tvaru kmenovému. Jelikož nepatrné odchylky se dědily a v potomcích se stupňovaly, tvořily se vždy různější kmenové formy, druhy, rody, čeledě, tedy systematická rozmanitost organického tvorstva. Proto se zove darwinismus theorie selekční.

5. Darwinova theorie selekční spočívá na pomocných hypotézách, domněnkách: na přírodním výběru v boji životním,

na pohlavním výběru, na souvztažnosti, na účinku užívání nebo neužívání ústrojů, na vlivu zevnějších okolností při vytváření jedinců.

Budiž blíže vyložena theorie selekční, o které se Darwin domnívá, že jí vládne princip příčinnosti, souvislost příčiny účinné s účinkem bez účelnosti.

Karel Darwin (anglický přírodopysce, narozen 1809, zemř. 1882) vychází od zjevů, které se vyskytují u domácích zvířat: Vlastnosti rodičů se přenášejí na potomky — dědičnost (atavismus); potomci se různí v mnohých vlastnostech od rodičů a mezi sebou — měnivost (variabilita); člověk vybíráje jedince, jejichž nahodilé odchylky, variace, jemu se zamlouvaly, a tohoto výběru opět užívá při každém dalším potomstvu k tomu výsledku zvolna dochází, že vlastnost, kterou si přeje, v míře vždy větší a při množství jedinců vždy větším se vyskytuje; posléze vzniká varieta čili odrůda, plémě. V přírodě volné působí též dědičnost a měnivost; umělý výběr pěstivý, od člověka účelností uvědoměnou konaný, jest ve přírodě zastoupen při rodním výběrem anebo bojem životním. Jenom ti jedinci z potomků, kteří měnivosti takových nabyli vlastností, že mohou snáze pokrmu si zjednat a svým nepřatelům uniknouti, lépe odporovati nemocem, vlhku, suchu, zimě, horku a jiným vlivům škodlivým, mohou nejspíše očekávat, že se zachovají na živu a se rozplemení. Tito jedinci udílejí užitečné vlastnosti své svým potomkům, ze kterých opět se zachovají jedinci nejlépe opatření. Když tento přírodní výběr pěstivý se opakuje po několik generací, stupňují se počátky nových vlastností, nejprve co nejmenší, k výši přiměřené a užitečné. Rozmanitost poměrů na různých místech povrchu zemského anebo změna podnebí, potravy atd. na témž místě působí, že vznikly z jednoho společného prarodku organismy nejrozmanitější, těm neb oněm poměrům přizpůsobené. Takto vzniklé organismy jsou nejprve novými odrůdami anebo plemeny, později novými druhy, posléze novými rody, čeledmi, řady, třídami, řísemi. Zvláštním tvarem přírodního výběru jest pohlavní výběr pěstivý, při kterém za podmínek jinak stejných ti samci k smíšení pohlavnímu dospívají, kteří mohou svou silou, zvláštními zbraněmi atd. svého soka zapudit, anebo kterým pro zvláštní okrasu, krásnou barvu, vůni, zpěv atd. samičky daly přednost. Tak se vykládá vznik pídružných znaků pohlavních.

Jelikož vznik druhů nemůže býti přímo pozorován, hledá darwinismus důkazy nepřímé, které mu poskytují, jak se darwinisté domnívají:

1. Geologický postup. Vnikáme-li do vrstev zemských, po sobě jdoucích, znamenáme ve vrstvách hlubších organismy vždy nižší, ve vrstvách vyšších organismy vždy dokonalejší, nynějším podobnější.

2. Systematický postup. Různé oddíly rostlinstva a zvířectva nemají stejnou organizaci, ale organismy postupují od nižších k vyšším, více rozrůzněným. Proto vznikly zvolna tvary vyšší z nižších rozrůzněním, rozlišením, zvláště uvážíme-li, že druhy, rody atd. nenáhle do sebe přecházejí, že systematické často nemohou určitých mezi shledati mezi jejich oddíly.

3. Morfologie. Ve stavbě organismů vyskytuje se jednota velice nápadná. Od jednoho základu vycházejí stává se týž úd v jednom rodu křídlem, ve druhém ploutví, ve třetím rukou. V některých jest tento úd zakrnělým, poněvadž nemá žádného účelu, a svědčí o vyvinutém organu předků. Zakrnělost postupuje u různých příbuzných organismů zvolna až k úplnému zmizení údu.

4. Embryologie. Ve svém jedinečném vývoji procházejí vyšší organismy formami, jež u nižších jsou stálými. Rekapituluje tedy embryo, zárodek, vývoj kmenový. Ontogenie jest krátkým opakováním phylogenie.

5. Geografické rozšíření rostlin a zvířat. Geografické okrsky, nepřekonatelnými hranicemi od sebe oddělené, mají fauny a flory, jež tím více od sebe se liší, čím déle trvá toto oddělení. Organismy sobě příbuzné jsou také místně sobě blízké; větší vzdálenost způsobila větší různost.

6. Paleontologie. Ve vrstvách zemských po sobě jdoucích netoliko se vyskytují různé druhy zvířat, která vznikají toliko připojením nového znaku, ale také druhy, z nichž jeden s druhým jest spojen varietami, je vespolek zprostředkujícími. Ano, jsou také tvary přechodní z jednoho rodu ke druhému.

Tuto theorii selekční odnášejí darwinisté také ke člověku, jenž prý vznikl ze zvířete a od zvířete se neliší podstatně, nýbrž toliko stupněm zvířecosti vyšším jako zvíře nejdokonalější.

Abychom darwinismus vyvrátili, dokážeme nejprve nepravdu prvoplození, pak nepravdu theorie selekční. Potom pojednáme o člověku, abychom dokázali, že nevznikl ze zvířete a že rozdíl mezi člověkem a zvířetem jest podstatný. Dále dokážeme proti darwinistům, že nevědecké jest zamítati Boha osobního, stvořitele. Posléze pojednáme o důsledku darwinismu, monismu.

Článek 3.

Nepravda prvoplození.

Prvoplození darwinistické čili atheistické čili materialistické záleží v tom, že bez vlivu nadpozemského, nadpřirozeného, božského přímo z neživé hmoty samé vytvořil se samoděk živok.

Již při tomto výměru musíme darwinistům odporovati. Neboť jejich prvoplození není žádné plození, jelikož plození záleží v tom, že živok vzniká ze živoka. Aby se této nesnázi vyhnuli, říkají, že prvoplození jest plození různorodé, generatio aequivoca, samoděčné, spontanea. Než prvoplození různorodé má se ke plození skutečnému, pravému, jako jméno Kohout, které má některý člověk, ke zvířeti kohoutovi, jakým člověk není. Proto prvoplození není žádné plození, jelikož ve svém pojmu chová to, co není plození. Dále prvoplození nemůže býti plozením samoděčným, jelikož samoděčný, spontaneus, znamená svobodný, nenucený, žádné nutící příčině nepodrobený. Že by hmota sama neživá byla schopna v pradobě, kdy ještě živoka nebylo, plození samoděčného, svobodného, jakého jest schopen člověk, nelze se domnívati, ačkoli darwinisté tvrdí, že hmota neživá se těšila v pradobě z plodivé síly svobodné, které později pozbyla. (Proč, kterak, čím ji pozbyla?)

Odtud souditi nutno, že prvoplození jest ve svém výměru nesmyslné.

A proč kladou darwinisté prvoplození? Poněvadž kdyby je nekladli, jak sami říkají, musili by přijmouti osobního Boha, stvořitele. Tak tedy místo toho, co má smysl, kladou co jest nesmyslné. Poněvadž nechtějí Boha, nesmí Bůh býti. Toť věru nadmíru pošetilé. A proč nechtějí Boha? Poněvadž se mu mají podrobiti a jeho vůli plniti, proti čemuž se vzpírá jejich pýcha. Můžeme-li jejich názor o prvoplození nazvati vědeckým, když vychází z převrácené vůle?

Uvažujme dále neživou hmotu samu, která jest darwinistům základem všeho tvorstva. Co jest hmota? Může-li býti hmota sama od sebe a ze sebe, neučiněná? Může-li býti věčná? Kdy, proč a čím začala se vyvíjeti? Odkud její pohyb první? Podle pravdy vysvětliti nemohou darwinisté tyto záhady, poněvadž zamítají a neznají filosofii pravou a pravdivou, kterou vedle víry pěstuje církev katolická jediná, t. j. filosofové, kteří upřímně k ní lnou.

Nyní vyvráťme přímo prvoplození samo.

Prvoplození darwinistické jest:

A. Empiricky nedokázáno a nedokázatelné.

a) Jest empiricky nedokázáno. Neboť jelikož prvoplození jest minulý děj, musíme žádati důkaz historický od darwinistů. Ten však jest nemožný, jelikož při prvoplození nebylo žádných svědků. Jestliže prvoplození bylo, mohli bychom o něm věděti toliko zjevením Božím nadpřirozeným. Avšak prvoplození nám zjevení Boží nadpřirozené nehlásá, a podle darwinismu není ani Bůh.

b) Empiricky nemůže možnost prvoplození býti dokázána, aniž byla kdy dokázána. Neboť posud nevyskytl se žádný případ

skutečného prvoplození, ačkoli se děly mnohé pokusy, mnohá pozorování. Bohatá zkušenost, s největší pilností a opatrností nabytá, dosvědčuje, že není žádné prvoplození. Spallanzani, Ehrenberg, Schulze, Unger, Pasteur dokázali svými pokusy, že příroda nezná prvoplození; také je zamítají učenci přírody zkušení: Virchow, J. Müller, Cuvier, R. Wagner, Quatrefages, Al. Humboldt, Quenstedt, Liebig, Leukart, Schleiden, Bronn, Flourens, Milne Edwards, Bernard a jiní. Není tedy názor přírodopýtců, prvoplození přijímajících, na př. Burmeistera, Büchnera, Vogta, Moleschotta, Häckela, odůvodněn a přiči se zákonům přírodním, jelikož stupeň působnosti světla, tepla, síly elektrické atd., který by převyšoval míru nyní ustálenou, výkony životní by kazil, ano i ničil; mohou také lučebníci za našich dob působnost sil přírodních stupňovati, a přece jim nelze přinutiti hmotu neživou ku prvoplození.

c) A kdyby za našich dnů skutečně a bez pochyby prvoplození se přihodilo, odtud by ještě nenásledovalo, že se také dělo na počátku, anebo na počátku že bylo možno. Musilo by se dříve dokázati, že na počátku byly takové podmínky, za kterých prvoplození jest nyní skutečno. K takovému důkazu nemáme pozitivních důvodů.

B. Prvoplození jest theoreticky nepravdivo, poněvadž nemá dostatečnou příčinu, ani vnitřnou, ani zevnější.

a) Není příčiny vnitřné, hmotě utkvělé, která by hmotu proměnila v organismus. Neboť s přirozeností jest hmotě udělena snaha podržeti stav jí přirozeně příslušný tak dlouho, pokud na ni nepůsobí silnější síla, aby ji mechanicky, fyzikálně, chemicky proměnila. Tedy sama sebou nemůže hmota se proměnit. Nemůže-li hmota svůj neorganický stav sama sebou změnit, nemůže svou vlastní silou ani se octnouti ve stavu, jenž jest podmíněn úplnou ztrátou dosavadních vlastností a přijetím vlastností zcela nových, dřívějším z části odporných.

Připustíme-li takovou příčinu vnitřnou, musíme připustiti, že z bytnosti hmoty vyplývá a sice buď jako mohoucnost činná nebo trpná. Avšak činná mohoucnost neživé hmoty má předmětem své působnosti jinou hmotu, ne sebe samu; mohoucnost pak trpná jest mohoucnost trpěti příčinou zevnější.

Tedy příčinou vnitřnou nevysvětlíme theoreticky prvoplození.

b) Není příčina zevnější, mimo hmotu bytující, ryze hmotná, která by způsobila prvoplození. Neboť taková příčina není ničím, leč vlastností nebo stavem nebo činností jiné hmotné podstaty, jejížto vliv nepřesahuje hmotný stav hmoty. Aniž lze se utíkati ke zvláštním, jenom v pradobě působivším podmínkám. Neboť tyto podmínky nebyly ničím jiným, leč poměry, vyplývajícími

ze spolupůsobení tehdy bytujících hmot, které nemohly způsobiti, aby organismy vznikly.

c) Kdyby ze hmoty neorganické samoděk byla vznikla hmota organická, bylo by se to stalo následkem vnitřné schopnosti hmoty neorganické, která vnějším dojmem byla uskutečněna. Než nelze dokázati, že hmota neorganická měla takové schopnosti. A kdyby byla měla takové schopnosti, musila by je také nyní míti, musily by také nyní samoděk organismy vznikati, jakmile by patřičné hmoty a podmínky se setkaly. Patřičných hmot není nedostatek, jelikož organismy skutečně bytující žádných jiných hmot nepřijímají, než z jakých sestávají. Aniž jest nedostatek patřičných podmínek, jelikož k dalšímu trvání organismů jest potřeba týchže podmínek, jakých bylo potřeba ku prvnímu vzniku. Nyní ovšem vznikají všechny organismy z jiných organismů a skrze ně, tedy za podmínek, které mimo organismy se nevyskytují, avšak jejich další trvání závisí na zevnějších podmínkách, jež musily býti na počátku tytéž, poněvadž by jinak organismy nebyly mohly trvati.

d) Jestliže první organismy vznikly náhodou, mohly také první hlatě vzniknouti nahodou. Avšak hlatě a chemické spojeniny prokazují bez odporu pravidelnosti, které nemohou býti dílem náhody. Proto nejsou ani hlatě dílem náhody, tím méně organismy, jež při své jednoduchosti projevují větší rozmanitost a pravidelnost, než hlatě, kterým se nedostává naprosto života.

Je tedy prvoplození nepravdivo.

Descendenci a transmutaci pokládají mnozí přírodopytci theisté za možnou. Avšak Darwin spojuje descendenci a transmutaci jednak s prvoplozením, jehož nepravdu jsme dokázali, jinak se selekcí, o které nyní budeme jednati, abychom dokázali její nepravdu.

Nepravda selekce Darwinovy.

Selekční theorie Darwinova jest nepravdiva; neboť nešetří zákonů logických a neshoduje se se skutečností. Nejprve dokážeme nepravdu logickou, pak věcnou.

Článek 4.

Nepravda selekce Darwinovy logická.

1. Darwinovi pokládá se za zásluhu, že svou selekcí zavedl do přírodovědy princip příčinnosti. Avšak filosofie křesťanská dokazuje, ze zkušenosti, že přírodou vládne patero příčin: účelná, vzorná, látková, formálná, účinnivá. Z těchto pěti přijímá

Darwin toliko účinnou, ostatní, zvláště účelnou, zamítá. Tedy nelogicky trhá Darwin příčinu účinnou od ostatních, zvláště od účelné, a udílí jí jediné platnost plnou. Logická zásada, které Darwin nešetří, zní: Co náleží celku, nenáleží toliko části.

2. Selekcce spočívá na analogii mezi člověkem a přírodou. Avšak výběr, selekcce člověka, děje se rozumem a svobodnou vůlí, účelně; kterážto účelnost jest hlavní stránkou jeho selekcce. A tuto hlavní stránku vypouští Darwin ze zřetele. Postrádá tedy analogie Darwinova toho, co k analogii nezbytně náleží; *tertium comparationis*. Nešetří tedy Darwin logiky, která *tertium comparationis* pro analogii předpisuje

3. Co se děje bez účelu, děje se náhodou. Proto musí Darwin, zamítaje účel, přisuzovati ve své přírodní vědě plné právo náhodě, musí přírodu vykládati náhodou. Avšak logika praví, že vykládati náhodou není vědecké. Tedy nešetří Darwin logiky.

4. Logika praví: Věda má užívatí dostatečných důvodů. Avšak Darwin ve své přírodní vědě, jejíž podstatou jest selekcce, nešetří tohoto zákona logického. Neboť A. Weismann, nejdůslednější přítel selekčního principu, praví: Ačkoli zprvu se zdálo, že princip selekcce nejjednodušeji rozluští hádanku účelnosti všeho, co vzniká, přece čím dále se prozkoumával tento problém, tím jasněji vycházelo na jevo, že nestačí ve své původní formě obmezené.

5. Logika praví: Co ve své vědě zamítáš, toho nemáš sám pro svou vědu užívatí. Tohoto zákona logického nešetří Darwin, jelikož svou selekci na pojmech staví, jež předpokládají princip účelnosti, Darwinem v selekci zavržený. Pojmy, které bez účelnosti nemají smyslu a kterých Darwin ve své theorii selekční stále a pravidelně užívá, jsou: Čáka státi se nástupcem svých předků, živok s vlastností výhodnou, živok způsobitý k tomu, aby atd., živok takový a takový přispěje podstatně k tomu a tomu, živok přizpůsobený, dokonalá přizpůsobenost, užitečný k něčemu atd.

6. Logika praví: Důkaz nemá se díti v kruhu. Tohoto pravidla nešetří Darwin, an operuje pojmem užitečného. Neboť pojem užitečného jest hlavním principem celé theorie Darwinovy. Jediné změny organismu užitečné mohou očekávati, že budou přírodním chovem zachovány a rozplozeny; směrem této jednou začaté změny užitečné působí přírodní chov nekonečně malými pokračujícími přírůstky, spojováním nesčíslných malých změn, každému jedincovému majiteli užitečných, a poskytuje různé známky organismům, kterým takto se dostalo té přednosti, že mohou nejspíše očekávati, že v životním boji zvítězí a vytrvají, kdežto jiné organismy blízké sice, ale z té přednosti se netěšící, hynou.

Proti tomu namítáme: Pojem užitečného jest relativný; co jednomu jest užitečno, závisí na jeho přirozenosti; jednomu jest něco užitečno, druhému něco jiného; co jest jednomu užitečno, může druhému škoditi; témuž organismu jest něco v jistých okolnostech užitečno, v jiných škodlivé. Jestliže však určitá přirozenost organismu jest podmínkou užitečnosti, nemůže pojem užitečného k tomu sloužiti, abychom tuto určitou přirozenost vysvětlili, která vznikla. Pohybuje se tedy theorie Darwinova v kruhu: Organismus jest podmínkou užitečnosti a užitečnost jest podmínkou organismu.

7. Logika praví: Co má platnost částečnou toliko, nemá tím samým platnost také obecnou. Darwin této zásady samozřejmě nešetří:

a) V oboru jednoho druhu dějí se jedincové odchylky, takže jedinec jednoho druhu se blíží jedinci jiného druhu. Tento děj, ze zkušenosti známý a variabilitou zvaný, upřilíšil Darwin, řka: Organismy těší se z neomezené variability ve všech směrech, zvláště směrem k zdokonalení. Tato věta jest netoliko nedokázána, je také nepravdivá; neboť skutečná variabilita se děje v oboru druhu, ubírá se určitými směry a vrací se snadno zpět k dřívějšímu tvaru.

b) Jedincové odchylky přicházejí z rodičů na zplozence a utkvívají často. Tento děj, ze zkušenosti známý a atavismem zvaný, upřilíšil Darwin, řka: Odchylky, které se jednou staly, utkvívají tak, že při rozplozování trvají naprosto nezměněny. Avšak jedincové dědění není obecným zákonem, děje se pomíjitelně, mine jednotlivé generace a uplatňuje se velmi nedokonalé, jelikož hlavně a především se dědí specifické znaky. Proto nepřipouštějí mnozí, že by se vlastnosti nabyté dědily.

c) Někdy se příliš rozmnoží některé organismy, jež opět bývají počtem zmenšeny, aby v přírodě nebyla rovnováha zrušena. Při tom přežijí jedinci silnější anebo jinými vlastnostmi vhodnými opatření jedince jiné, z takových výhod se netěšící. Tento děj, ze zkušenosti známý a bojem životním zvaný, upřilíšil Darwin, řka: Přílišné množství jedinců vždycky bývá zmenšeno vespolným bojem, ve kterém rozhodují vlastnosti užitečné. Avšak častěji se menší množství jedinců jinými prostředky přírodními, na př. ptáky, kteří požírají hmyz. Mohou však také jedincové více druhů ve velikém množství vedle sebe trvati, tak že nevzplane boj životní.

d) Znaky, které jsou druhu anebo rodu vlastní, často jsou užitečny k zachování jedince anebo druhu. Tento zjev, ze zkušenosti známý, upřilíšil Darwin, řka: Znaky druhu, rodu jsou všechny užitečny k zachování jedince, druhu. Nepravdu této své zásady připustil Darwin později sám a tak se vzdal základu své theorie selekční.

e) Často ústroj, orgán, se vyvinuje užíváním, neužíváním

zakrňuje. Tento zjev, ze zkušenosti známý, Darwin upřilíšil, řka: Každý orgán užívaný se zdokonaluje, každý neužívaný zakrňuje. Avšak zkušenost nás učí, že mnohé ústroje nezakrňují, ani když jich není nikdy užíváno, a mnohé se nezdokonalují, ani když jich jest užíváno. Zkušenost tedy mluví proti Darwinově zásadě.

f) Zevnější poměry působí často na ústrojence a je mění. Tento zjev, ze zkušenosti známý, upřilíšil Darwin, řka: Zevnější poměry mění veškeru organisaci ústrojence, a když ji změnily, samy se opět mění, aby pak opět ústrojence zdokonalily. Tato zásada jest nepravdiva a kromě toho hledá příčinu vývoje v poměrech meteorologických a jiných, jež se obecně pokládají za nahodilé a rozmarné.

8. Logika praví: Theorie není ku pravdě podobna, potřebuje li stále nových hypothes, jež by ji podporovaly. A takovou jest selekce Darwinova. Neboť přírodní výběr pěstivý, umělému prý podobný, základ selekční theorie, jest podporován hojnými hypothesami přídužnými, jež jsou tyto: stupňový rozdíl mezi druhem a varietou čili odrůdou, boj životní, pohlavní výběr, pramalinké odchylky v nesmírných dobách, souvztažnost ústrojů, užívání a neužívání ústrojů, homologické a zakrnělé ústroje, vliv zevnějších okolností, mimikry. O těchto věcech budeme mluvití později.

Kromě toho předpokládá darwinismus: 1. že variabilita se prokazovala u dvou jedinců mužského a ženského pohlaví v téže době a týmž směrem, že oba tito jedinci se vzdalovali ode všech ostatních téhož druhu, aby se s nimi nekřížovali, že když nová vlastnost utkvěla, jejich variabilita se prokazovala u týchž dvou jedinců jiným, oběma společným směrem a že při tom opět se vzdalovali ode všech ostatních atd. 2. Předpokládá, že nescíslněkrát více přechodných členů žilo, než se vyskytují druhové výrazně od sebe různí, že tedy musí přírodopytci, zkoumajíce floru a faunu dřívější, velmi zřídka se setkatí s druhy výrazně od sebe různými, skoro vždycky s tvary přechodnými, že mezi bytostmi nyní žijícími do nekonečna převyšují tvary přechodné druhy výrazně od sebe různé.

Článek 5.

Nepravda selekce Darwinovy věcná.

1. Rozdíl mezi druhem a varietou.

O poměru mezi druhem a varietou čili odrůdou shledáváme dvě mínění výstřední.

Jedno má část přírodopytců theistů, přátelé theorie o náproste stálosti druhů, kteří praví: Nynější systematické druhy rostlin a zvířat jsou ve své nynější formě od Boha původně

ze hmoty stvořeny; vznikatí mohou a také vznikají změnou jediné odrůdy, jež nevycházejí z oboru svého druhu systematického.

Druhé mínění výstřední mají darwinisté, přírodopytci atheisté, kteří vykládají vznik veškeré přírody bez Boha, vznik organismů prvoplozením, vznik druhů organických varietami.

Darwin, znamená, že v oboru druhu systematického se vyskytují četné změny, jež umělým pěstěním mohou co den se upevniti a zvýšiti, tak že variety, odrůdy tak vzniklé často se značně mezi sebou rozeznávají, domníval se, že také vypěstění nového druhu není nemožné, a na této neomezené proměnlivosti založil vznik všech druhů systematických, jež z té příčiny nemohou býti nazývány naprosto neproměnlivými, jako nejsou odrůdy.

Mezi těmito dvěma názory výstředními, zkušenosti odporujícími a proto nepravdivými drží střední místo druhá část přírodopytců theistů, přátelé relativné stálosti a relativného vývoje druhů, kteří praví: Přírodní druhy, ne systematické, jsou ve svých kmenových formách od Boha původně ze hmoty stvořeny; variací čili odrozením omezeným vyvinuly se podle své přirozenosti pěstěním přírodním, jež řízeno jest zákony od Boha jim vštípenými, a staly se druhy systematickými, jež jsou předmětem naší zkušenosti a jsou ve stavu stálosti; tato však stálost jest relativná, jelikož se vyskytují organické formy, přecházející odrozením a pěstěním přírodním z druhu přírodního ke druhu systematickému, a jelikož stálost druhu systematického připouští variace, které však obor jeho neopouštějí.

Také variaci, z ustáleného již druhu systematického vzniklé, špatně Darwin rozumí, an rozdíl, který jest mezi nimi, pokládá za stupňový, ne bytný, za myšlený, ne přirozeně daný.

Neboť 1. jsou v přírodě ústrojné zcela určité obory tvarů, od jiných příbuzných jasně rozeznatelné, byť i v nich změny pokračovaly do nekonečna. Tyto změny pokládá každý za různosti toliko případné, akcidentální, tak určitě, jako určitě ony obory tvarů pokládá za přirozené jednotky.

2. Kdežto odrůdy zvolna do sebe přecházejí, jsou druhy ostře od sebe odděleny. Namítá se, že také některé odrůdy jsou bez přechodů. Než jsou-li to vskutku odrůdy? Bedlivým zkoumáním jsou mnohé druhy shledány varietami, ale také mnohé tvary, mylně za variety pokládané, byly vřaděny mezi druhy. Tolik jest jisto, že tvary, z přechodů se těšící, nemohou býti pokládány za druhy.

3. Bastardi čili míšenci dvou variet, odrůd, nejsou méně, ale spíše více plodní, než odrůdy samy. Ale míšenci dvou druhů nejsou nikterak plodní, anebo jsou plodní ne trvale.

4. Plodnost směšení roste u rostlin a zvířat tím více, čím více odrůdy jsou od sebe vzdáleny. Kdyby tedy druh byl toliko

odrůdou pokročilou, musila by plodnost dvou druhů dosáhnouti nejvyššího stupně. Avšak opak jest pravdiv. Neboť u druhu počíná přestávati pohlavní příbuzenství, tak že rodové nemohou se více pohlavně smísiti plodně

5. Darwin, chtěje stálost jistých druhů vysvětliti, tvrdí, že varieta utkvěla, a chtěje vysvětliti, proč nové tvary nastávají, tvrdí, že druh podroben jest stálé změně. Avšak opak jest pravdiv. Neboť kadežto odrůdy působením plození a zevnějších podmínek životních se mění, nejsou druhové tomuto dvojímu působení podrobeni, anebo vznikají-li odrůdy, neopouštějí obor druhu.

6. Darwin praví, že naše zkušenost jest příliš krátkou, než abychom tvrditi mohli stálost druhu. Avšak bylo-li možno umělým pěstěním docíliti změn velice značných v krátké době, proč nenastaly v dobách historických, mnohem delších, změny daleko větší, než jaké se vyžadují k utvoření nových druhů? Pročež námitka jeho jest lichou.

Zároveň tvrdí Darwin nestálost druhů, opíraje se o zkušenost. K tomu není oprávněn. Neboť právě proto, že variety jsou tak značné a mohou býti tak velice stupňovány, neopouštějíce obor druhu, musíme říci, že jsou druhem omezeny. Než i tu říci musíme, že doba zkušenosti není tak krátká, jak se domnívá Darwin. Neboť již po více tisíciletí objevují se druhové stálými, jak dokazují obrazy zvířat anebo mumie jejich anebo semena v egyptských hrobech prastarých nalezená anebo zkameněliny. Věru, neměl by žádný důkaz induktivní platnosti, kdybychom nesměli o druzích stanoviti nic jistého na základě zkušenosti tak dlouhé a rozmanité.

7. Rozdíl druhů má také v lučbě svůj základ. Rozmanité druhy prokazují specificky rozmanité sloučeniny, rozmanité výměny látek, rozmanité reakce proti jedům a pathogenickým organismům.

8. Kdežto přírodopytci se nesrovnávají mezi sebou, rozdělujíce rostliny a zvířata na třídy, řady, rody, pleмена, odrůdy, poněvadž při těchto rozděleních rozhoduje rozličné hledisko: nutí nás příroda sama svým zařízením přijmouti pojem druhu jako něčeho stálého. Ústrojenci, kteří zevně často se jeví velmi rozdílnými, mezi sebou pohlavně se mísí, na př. dva psi různých plemen; jiní však ústrojenci, kteří zevně se jeví někdy méně různými, na př. vlk a pes, buď nikterak se nemísí pohlavně anebo plodí potomky neplodné, bastardy. Zde stanoví příroda sama hranice, kterých nelze překročiti. Tento tedy pojem druhu, objektivně přírodou stanovený, u Darwina platnosti nemá.

Není tedy selekce Darwina věčně platna.

2. Pěstění umělé a přírodní.

O přírodním pěstění druhů mluvíti může theorie o relativném vývoji druhů systematických ze druhů přírodních a o jejich relativné stálosti; neboť zná podmět, který pěstění prokazuje: přírodu, od osobního Boha moudrého a mocného stvořenou, zachovávanou, při působení podporovanou a řízenou, předmět, na kterém pěstění se prokazuje: přírodní druhy, kmenové tvary, a prostředek, kterým pěstění se prokazuje: účelnost a co s ní souvisí. Avšak darwinismus o přírodním pěstění mluvíti nemůže, jelikož postrádá takového příslušného podmětu, předmětu a prostředku.

A přece o něm mluví, dospívaje k němu analogií, kterou prý shledává mezi člověkem, uměle rostliny a zvířata pěstujícím, a přírodou. Avšak tato analogie jest neplatná.

Neboť 1. výsledky umělého pěstění vyvracejí darwinismus, jenž chce vysvětliti vznik druhů pěstěním přírodním atheistickým a bezúčelným, odvolávaje se ku pěstění umělému. Neboť čím větší jsou výsledky pěstění umělého, tím jasněji dokazují, že variety, odrůdy, neopouštějí obor druhu, byť i změny byly sebe větší.

A kdyby mezi pěstěním umělým a přírodním byla analogie, musily by v přírodě se vyskytnouti podobné výsledky, jaké při umělém pěstění se vyskytují. Avšak nevyskytují se.

Dokáže tedy umělé pěstění mnoho, ale nevytvoří druh nový přírodní pak nedokáže ani to, co dokáže umělé.

Ovšem mezi lidským pěstěním umělým a pěstěním přírodním, jaké kladou přírodozpytci theisté, přátelé theorie o relativné stálosti nynějších druhů systematických, před ustálení těchto druhů, jest analogie, spočívající na společné účelnosti. Tu však říci nutno, že pěstění přírodní dokáže více, než umělé lidské, jelikož vyvinulo z druhů přírodních, forem kmenových, nynější druhy systematické, což nedokáže umělé.

2. Umělé pěstění vyžaduje největší péče, kterou vynakládá člověk, opatřený rozumem a svobodnou vůlí. Avšak co koná péče lidská, to nekoná příroda, nemajíc rozumu a svobodné vůle, je-li zbavena poměru k Bohu a zbavena účelnosti.

3. Změny, pěstěním umělým docílené, vycházejí z příčin zcela jiných, než změny nyní při stálosti druhů systematických v přírodě se vyskytující. Ony buď závisejí na poměrech zevnějších a vznikají v životě jednotlivce, anebo se vyskytují plozením na mláďatech. Změny, kterých jednatelce doznává poměry zevnějšími, opět mizejí s oněmi poměry, a proto nejsou způsobnými, aby v přírodě se utvořily druhy. Změny, docílené na mláďatech plozením, dějí se v domácnosti lidské křížováním, kterým vznikají bastardi, mišenci, kdežto v přírodě jest křížování velice řídké. Dochází-li se těch změn bez křížování, jsou změny tím

hojnější, čím více pokročilo pěstování umělé, domácí. Proto jsou příčiny variability v přírodě jiné a vyskytují se řidčeji, než při pěstování umělém.

4. Při umělém pěstění (domestikaci) nejzdařilejším týká se změna velikosti a podoby ústrojů, barvy, chlupů, zvětšení nebo zmenšení počtu údů homologických atd. Avšak k utvoření nového druhu bylo by zapotřebí, aby změněny byly zákony vývoje, plán stavební, poměry polohové, aby ústroj přetvořen byl k novému výkonu. Není tedy analogie mezi pěstěním umělým a utvořením nového druhu.

3. Hromadění variací.

Proti Darwinovi dokazujeme, že hromaděním variací nemohou vzniknouti druhy, tím méně rody, čeledě atd.

Neboť 1. tvrdí Darwin důsledně, že organismy se mění všemi možnými směry do nekonečna, jelikož zamítá teleologickou tvorbu a jediné selekci připisuje úlohu zachovati, což jest nejvhodnější. Avšak jest dokázáno, že v přírodě se nevyskytuje variabilita všelikého záměru a směru prázdná, aniž může býti uměním docílena. Každý druh má své zvláštní, sobě vlastní změny, jeden jich má více, jiný méně, tak že zvláštní variabilita náleží k povaze druhu. Nejsou tedy změny dílem náhody, která u Darvina hlavní má úlohu, nýbrž spočívají v povaze druhu.

2. S neomezenou variabilitou spojuje Darwin dědičnost stále rostoucí, tedy utkvění vlastností. Obě mezi sebou si odporují. Neboť jestliže ústrojenec neodolatelným pudem jest veden k měnění, nemohou jeho potomci, kteří nějakou změnu zdědili, při této změně setrvati, aby se nezměnila.

2. Darwinovo utkvění vlastnosti zděděné nestačí k utvoření nového druhu. Neboť utkvění v následujících generacích neroste, ale spíše ubývá. Při pěstění umělém jest sice poněkud možno odrůdu zachovati čistou, zachovávají-li se podmínky, na kterých odrůda závisí. Než i při péči největší, kterou umělý pěstitel vynakládá, stává se, že se vrací starý tvar, že změna mizí. Jsou-li však odrůdy sobě zůstaveny, tak že žijí v přírodě bez péče lidské, zdivočí opět a pobudou ziněn.

4. Darwin míní, že jako hromaděním změn se tvoří nový druh, tak se dále hromaděním změn tvoří nový rod, nová čeleď, nový řád, nová třída. To však není pravda, jelikož znaky rodu, čeledi, řádu, třídy nejsou hromaděním rozdílů plemenných nebo druhových, ale kvalitativně zcela nové znaky.

5. Podle mínění Darwinova, v č. 4. naznačeného, následovala vyšší oddělení: čeleď, řád, třída, říše, po nižších: odrůdy,

druhu; a přece tvrdí a tvrditi musí Darwin, že rozdíly mezi vyššími odděleními, mezi faunou a florou, mezi tajnosnubnými a zjevnosnubnými, mezi jednoděložnými a dvouděložnými atd. se nejdříve utvořily. Toť zjevný odpor.

6. Mezi rostlinami a zvířaty, jakož i mezi zvířetem a člověkem jest rozdíl podstatný, který nemůže býti hromaděním změn překlenut; žádné zdokonalení života vegetativního, byť i sebe větší, nezpůsobí smyslnou představu, žádné hromaděním smyslných představ a jejich zdokonalení, byť i sebe větší, nezpůsobí poznání rozumové. Instinktní činnost mnohých zvířat je tak spleť a umělecká, že nemohla vzniknouti šťastnou náhodou anebo množstvím náhod. Mnohá činnost instinktivní jest tak nedělitelná a pro zvíře tak nutná, že kdyby nebyla rázem celá, zvíře by nemohlo bytovati.

4. Boj životní.

Darwinův boj životní nevysvětluje, že tvary organické se dále vyvíjejí.

Neboť 1. skutečným není v přírodě všeobecný boj organismů o jsoucnost, jaký Darwin líčí a pro svůj názor požaduje. Nesčetné druhy, odrůdy a jednotlivci mohou vedle sebe trvati, sobě vespolek nepřekážejíce, buď proto, že jsou potřeby existenční rozmanité, anebo proto, že není jich nedostatek. Ovšem musí mnozí ústrojenci bojovati proti nepřizní zevnějších podmínek anebo jsou určeni za kořist druhů vyšších; než k zachování jednotlivců slouží více náhoda než příhodnější organisace. Také zvířata, z nejlepšího ústrojí se těšící, hynou, podléhajíce přílišné zimě anebo nepřítelům velice rozmnoženým, také rostliny nejsilnější hynou povodní. Skutečnost přímo odporuje Darwinovu názoru. Neboť nemusí přílišné množství býti zmenšeno bojem mezi jednotlivci, opatřenými nestejně příhodným ústrojím, a hojné plemenění děje se i tehdy, když by nepřízeň poměrů mohla způsobiti snadno vymření.

2. Má-li boj působiti pěstivý výběr přírodní, musí vymítni všechny jednotlivce anebo odrůdy méně dokonalé; jinak by upevnění změny a tvoření druhu bylo nemožno. To však náhodou, které Darwin, odpůrce účelnosti, všelikou působnost připisuje, státi se nemůže. Neboť mají-li vytrvati zvířata za kořist sloužící, která jsou změněna, musí jich býti právě tolik, aby zvířata, jimž slouží za kořist, je nevyhubila, anebo počet těchto musí se řídit podle počtu oněch. Dále sucho musí býti právě tak veliké a tak obecné, aby toliko rostliny, jejichž kořeny náhodou se prodloužily, mohly ještě dosti vlhka ze země čerpati; krk žirafy musí při každém novém nedostatku býti tak

prodloužený, aby jenom jednotlivci, kteří se změnili, mohli potravy výše položené dosáhnouti.

3. Má-li boj životní stále působiti další vývoj ústrojí, musí podmínky existenční stále se znesnadňovati. Jestliže při prvním nepatrném prodloužení krku žirafy malý nedostatek potravy dole rostoucí změně poskytl výhodu proti ostatním jednotlivcům, z té změny se netěšícím, musila při druhé změně potrava již býti položena jenom na místě vyšším; a tak musily zevnější podmínky stejně pokračovati se změnou. To však se státi nemůže náhodou. Není-li to možno, jedná-li se o jeden ústroj, co máme říci o náhodě, kterou oy příhodně se setkaly zevnější okolnosti k vytváření ostatních ústrojů, jež s oním jedním ústrojem se nemění nutně aneb aspoň ne stejným směrem, aby se dále vyvíjely. Podobné příhodné okolnosti musí působiti v téže době pro dva jedince různého pohlaví, jimiž by změny na potomky přešly. Dále by musily podobné náhody příhodně se vyskytovat pro všechny rody a druhy nescíslněkrát. To vše že by se dělo zároveň, tvrditi lze s mathematickou pravděpodobností nesmírně malinkou, zvláště když povážíme, že ony okolnosti se všelijak mezi sebou křížují; neboť co jednomu ústrojenci jest prospěšno, druhému jest škodlivé. Posléze kterak může boj životní vyvíjeti zároveň příhodně a nahodile dva anebo více ústrojenců, kteří na sobě vzájemně závisejí? Na př. hmyz a květy rostlin.

4. V Darwinově boji životním rozhodují vlastnosti, jež nejsou systematickými známkami druhovými nebo rodovými, ale spíše nahodilými, akcidentálními modifikacemi v oboru téhož druhu: větší rychlost a síla, kterou šelmy jsou schopnějšími k lovení, barva, kterou zvíře šelmě může uniknouti, silnější chlupy a tvrdá kůže, kterou ústrojenec může lépe odolati klimatickým vlivům, větší a nápadněji zabarvená koruna rostlin, kterou hmyz jest lákán, delší kořeny, kterými rostliny vzdorují více suchu, kdežto známky druhu, rodu, čeledi, řádu, třídy, říše pro Darwinův boj životní nemají ceny, ano, některé z nich jsou jemu ke škodě. Mají-li tedy bojem životním utkvěti akcidentální modifikace, nemůže jim vzniknouti druh. To uznal později Darwin sám, a proto přivlastňuje skoro veškeru důležitost pohlavnímu výběru pěstivému.

5. Ústroje mohou býti v Darwinově boji jenom tehdy prospěšnými, jsou-li dokonale vyvinuty. Avšak Darwin mluví o množství nepatrných nahodilých změn, které předcházejí plnému vývoji ústroje; dříve než ústroj se vyvine plně, nemůže v boji prospívat, ale Darwin tvrdí, že nehotový ústroj působí v boji, aby byl hotovým. Tedy nedostatek jest příčinou dostatku; toť přece nemůže býti. Posléze ústrojům nevyvinutým nepřísluší výkony ústrojů vyvinutých; pročez ony musí podle učení Darwinova o neužívání opět zmizeti.

5. Pohlavní vývoj pěstivý.

Jelikož přemnohé vlastnosti morfologické, jimiž se rozeznávají druhy, rody atd., žádné výhody neposkytují v boji životním, a proto na nich nemůže spočívatí přírodní výběr pěstivý, domnívá se Darwin, že poněvadž zhusta mají význam toliko aesthetický, jsou vypěstěny krasochutí ústrojence mužského a ženského při ucházení se a při volbě. Vyskytl-li se na příklad u ústrojence náhodou krásný zpěv, krásné peří, nápadná barva aneb ústroje k uchopení a podržení samice nebo jiné vlastnosti, jimiž zvítězil v boji nad těmi, kteří se s ním ucházeli, byl od samice s radostí a výsledkem dobrým vyvolen, načež tato vlastnost dědičně přešla na potomky mužské. Tato, když po více generacích utkvěla, mohla dědičně přejíti také na potomky druhého pohlaví, čímž byl nový ústroj hotov, který dále byl vyvíjen tím, že samice svou krasochut měnila, směrem opět jiným.

Darwinův pohlavní výběr pěstivý nevysvětluje, kterak systematické známky ústrojenců vznikly.

Neboť 1. co bylo řečeno proti Darwinově variabilitě a dědičnosti, vyvrací mnohem více tento výběr. Pohlavní zvláštnosti mohou býti vysvětleny toliko vnitřným, plastickým pudem druhu, jelikož přidružené známky pohlavní, na př. u samce zpěv, úplně závisejí na prvotních, tak že kastrací záhy provedenou ony se nevyvinou, anebo když se vyvinuly, opět mizejí. Jelikož prvotní ústroje pohlavní nemohly vzniknouti ani pohlavním ani přírodním výběrem pěstivým, nevznikly ani přidružené variací. Kromě toho jejich dědění jest v sobě odporné, jelikož změna smí nejprve na samce toliko přejíti dědičně, aby se vysvětlily pohlavní zvláštnosti, potom teprve na samičky, poněvadž by jinak nemohl vzniknouti nový druh.

2. Pohlavní známky přidružené vyskytují se jen u samců některých druhů; proto může býti pohlavním výběrem vysvětlen vývoj některých druhů zvířat; u rostlin nelze o tom mluvit. Zvířata nižší málo vynikají ve příčině krasochuti nad rostliny a přece se těší z oněch známek. Mnohá zvířata vyšší nemají žádných, u jedněch druhů mají je právě samičky, u jiných samci a samičky. Jelikož různosti tvarů nejsou menší tam, kde nebudeme mluvit o pohlavním výběru, a není méně známek pouze ozdobných, než kde by snad Darwinův výběr mohl míti platnost, není Darwin oprávněn pokládati pohlavní výběr za příčinu vzniku druhů.

3. Výběr samičky musí býti právě tak zvolna vypěstěn jako okrasa samce, jelikož onen jest specifickou vlastností jako tyto. Neláká samičky každý hřeben, každý chochol, každý zpěv, nýbrž okrasa samců téhož druhu. Avšak výběr samičky děje se krasochutí specifickou, která tedy musí býti vypěstěna výběrem samce, jako specifická okrasa samcova vypěstěna býti

musí podle Darvina výběrem samičky. Tu však se dopouští Darwin logické chyby, jež se zove petitio principii, důkaz z důvodu předjatého; samec se musí ucházeti a samička voliti a zároveň se musí ucházeti samička a samec musí voliti. Také musí býti zároveň samci četnější než samičky a samičky četnější než samci, jak to vyžaduje Darwinovo pěstění a vzníkáni druhu.

4. Neprávem přivlastňuje Darwin zvířatům krasochut, která náleží člověku. Krásy křídla motýlova, peří ptačího nedovede zvíře pozorovati, tím méně ceniti.

6. Nepravda důkazů darwinistických, čerpaných

A. z geologického postupu.

Z geologického postupu následuje sice možnost descende vyšších organismů z nižších, ale nikoli možnost Darwinovy atheistické a bezúčelné descende selekční. Mnozí přírodopytci theisté přejí descenci rozumné, podle které Bůh stvořil nižší bytosti organické, jež mohly za podmínek méně dokonalých na zemi žiti, a ustanovil, aby podle jednotného záměru, podle zákonů od něho organismům vštípených a plastických účelně působením přírodních vlivů, když by povrch zemský byl dostatečně připraven, z kmenových organismů, druhů přírodních se vyvinuly nynější druhy systematické

Není věru Darwinova selekce dokazována geologickým postupem.

B. Z postupu systematického.

Postup tvorstva systematický nepřeje Darwinově descenci atheistické a selekční.

Neboť Bohu, kterého Darwin zamítá, Bohu moudrému a mocnému přísluší, aby ve množství tvorů stanovil pořádek, aby byl přímým nebo nepřímým původcem bytosti dokonalejších a méně dokonalých, jež by nenáhlými přechody byly vespolek spojeny. Nic nemůže jasněji svědčiti o jednotě stvořitelského záměru a plnosti moci, než nenáhlé stupňování a různění tvorů. Nejzazší tvary souvisejí vespolek prostředníky a nedostatek prázdnoty dokazuje, že Bůh stvořitel přírodu buď přímo sám anebo nepřímo skrze tvory životem opatřil, kde jenom místa příhodného bylo.

To věru nelze vysvětliti Darwinovou selekcí atheistickou.

A přes všecku tuto spojitost shledáváme mezi jednotlivými stupni živoků mezery, jež sice zevně jsou zakryty, ale v pravdě se nedají překlenouti. Mezi živokem a nerostem, mezi zvířetem a rostlinou, mezi člověkem a zvířetem jest vnitřný rozdíl podstatný, který nelze descendencí odstraniti.

Tu věru jest darwinismus nemístný.

Posléze nedovede vysvětliti atheistická, bezúčelná, mechanická selekce Darwinova síťovou a řetězovou souvislost a přibuznost druhů, která může býti přímým nebo nepřímým dílem jenom Boha, stvořitele moudrého a mocného.

C. Z morfologie,

a sice

a) z homologických a zakrnělých ústrojů.

Větší tlumy flory a fauny prokazují stavební záměr jednotný, jehož modifikacemi jsou odchylky od něho při různých třídách, čeledích, rodech, řádech. Takové části organismu, k různým výkonům přetvořené, se zovou homologickými ústroji, na př.: ploutve ryb, nohy ssavců, křídla ptáků, drápy zvířat, ruce lidské. Táž homologie ústrojů opakuje se také u jedinců; lebka jest rozšířený obratel, přední okončiny jsou opakováním zadních, klepeta a kousadla korýšů jsou přetvořené nohy, listy květní jsou přetvořené tyčinky, plodolisty přetvořené čili metamorfosované listy květní atd.

Homologické údy jeví se často také zakrnělymi: obratle ssavců ocasní jsou u člověka srostlé, nohy obojživelníků jsou u slepýše zkráceny v pahejl, jeden pár křídel jest u hmyzu dvojkřídleho scvrklý v píst, dvě kratší tyčinky pyskatých rostlin zakrněly u šalvěje ve dva hrbečky atd.

Jako prý z jednoty stavebního plánu vysvítá společný původ a z homologie údů pozvolné přetvoření k určitým výkonům: tak opět uzavírají darwinisté z ústrojů zakrnělých zastavení nebo zpátečnost vývoje, jelikož jisté údy byly za nových podmínek životních zbytečné, tak že jich ústrojenci neužívali, a jelikož příroda si vede spořivě.

Avšak homologické a zakrnělé ústroje nejsou žádným důkazem Darwinovy teorie selekční.

Neboť 1. homologie a zakrnělost ústrojů dokonale a lépe se vysvětlují, vznikla-li celá říše organická descendencí podle vnitřního zákona vývojného. Také při vývoji jednotlivého ústrojence vyskytuje se ve stavu zárodkovém homologie a zakrnělost: brav domácí, tele, má ve stavu zárodkovém zakrnělé zuby řezáky, jež pak opět zmizejí; zárodkový stav tlumů velmi různě

ných projevuje větší měrou homologii ústrojů, než dokonalý stav ústrojenců.

Přímo při stvoření kmenových forem, přírodních druhů, a nepřímo při vývoji druhů systematických ze kmenových forem, druhů přírodních, spojuje Bůh jednotu s růzností a moudrou spořivostí prostředků a modifikacemi jednotného záměru umožňuje nejrozličnější ústroje a výkony. Ústroje výkonů prosté jsou ideálním naznačením ústrojů vyvinutých a projevují, že majitelé jejich příslušejí ke třídě majitelů ústroje vyvinutého.

2. Darwinistické přetvoření homologických ústrojů nelze připustiti; neboť nelze si věru představit, že variací se přetvořila ploutev v nohu, ve křídlo. Zvláště však uvažujme homologii a zakrňlost ústrojů obou pohlaví. Prsní bradavky mužovy jsou pry zakrňlé ústroje ssavé; u ústrojů ženského pohlaví shledává se pry něco podobného. Jest však přece patrné, že mužské pohlaví nemůže přímo pocházeti od ženského a ženské od mužského, že nemohou jednotlivé části jedné ústrojů pohlavních býti přetvořenými analogickými částmi druhého pohlaví; oboje ústroje sebe vespolek předpokládají a jedny nemohou bez druhých rozplezovati druh.

Proto musí darwinismus se utéci k nepřímému [přetvoření] descendenčnímu; prarodiče měli již rozmanité ústroje homologické, tedy zároveň nohy, ruce, ploutve, zároveň ústroje mužské a ženské, jako hermafroditi. Avšak nelze připustiti, že takový praotec měl všechny tyto tvary zároveň ve stavu vyvinutém, jelikož okončina nemůže býti zároveň rukou, nohou, ploutví, křídlem. Hermafroditi jsou ovšem možni a v řídkých případech schopni k rozplezování, jako u plžů; než jelikož tu nemohly zevnější poměry způsobiti rozrůznění a zakrňlost, nýbrž toliko užívání a neužívání, musí ústroj naprostým neužíváním u obou pohlaví naprosto vymizeti. To však nelze si mysliti a odporuje skutečnosti. Aníž jest nějak možno, aby Darwinův výběr pěstivý byl velikým úsilím vyvinul dokonalé ústroje, aby je pak ústupem přeměnil v zákrsky, rudimenta. Jestliže je boj životní vy-pěstil, nemůže je opět odkliditi.

Nutno tedy se domnívati, že v praotci byla toliko vloha k různým ústrojům. Ale tu jsme nuceni přijmouti vnitřný zákon plastický; rozrůznění jest odloženo, není vysvětleno. Neboť v oné vložce musí býti již mohoucně obsaženy tvary, jež by z ní vyšly, musí býti již rozrůzněny, jako skutečně nestává se v lůně mateřském mládě mužským nebo ženským, když se ústroj, jenž dříve neurčitým se zdál, zřejmě vyvine podle mužského nebo ženského typu pohlavního, nýbrž již při oplodnění přijímá vlohu ku pohlaví buď mužskému nebo ženskému.

Ona neurčitá vloha pro určité homologické údy byla však úplně prosta výkonu, jako neurčitý pohlavní ústroj, a proto by byla musila opět zmizeti podle Darwinovy zásady o neužívání.

3. Užívání nebo neužívání může sice mnohé části ústrojné, jako svaly, kosti, zvětšiti anebo zmenšiti; ale darwinismus není oprávněn analogicky souditi, že užíváním a neužíváním celé ústroje se vyvíjejí a mizejí. Dále kdyby skutečně ústroj, výkonu prostý, zakrněl, musily by již dávno mnohé známky, jež mají důležitost systematickou, pro život nejsou nevyhnutelný a v některých případech mají cenu toliko aesthetickou, býti odstraněny. Kromě toho mají mnohé ústroje zakrnělé také zvláštní praktický účel. Posléze že neužívání nepůsobí zakrnělost, dokazují rostliny, u kterých se vyskytují ústroje zakrnělé. U zvířat lze si mysliti, jelikož se pohybují libovolně, že ústroje náhodou méně se užívá; ale u rostlin jest každý výkon dokonale určen, a nelze připustiti, že by jednoho ústroje se užívalo, druhého pak nikoli.

b) Z mimikry.

Mimikry (mimeisthai napodobiti) znamená obecný zákon přírodní, podle něhož zvířata, napodobujice tvary přírodní, klamou, aby sebe zachovala, aby sebe buď chránila anebo potravy docházela. Jsou to zvláště barvy ochranné anebo vzdorné, postavy, podoby, pohyby.

Mimikry jest prostředek, kterým Darwin dokazuje svou theorii. Avšak přesvědčíme se, že mimikry jeho theorii poráží. Tažme se po příčinách tohoto napodobení.

Může-li příčinou býti náhoda, kterou Darwin tak velice miluje? Nemůže, poněvadž mimikry jest obecný zákon přírodní, který náhodou nevznikl.

Může-li příčina býti fysiologická? Snad přijaly housenky od zelených lupenů, jež jako potravu požírají, zelenou barvu? Tento výklad jest právě fysiologicky nemožný, jelikož látky potravní v ústrojí tak se promění, že svou barvu zcela změní. Kromě toho ochranná podobnost se vyskytuje také u zvířat, jež zcela jiné mají vzezření než jejich potrava. Aniž může ochranná postava pocházeti od barvy potravy.

Může-li býti příčina fysická? Zoolog Eimer shledal, že kůži housenek přirovnati lze k fotografické plotně, která světlem okolním přijímá jistou barvu a kresbu. Avšak to není důkazem mechanického výkladu darwinistického. Že kůže housenek okolím nabývá barvy, která je chrání před nepřátele, vysvítá přirozeně z lučebně-fysiologické vlastnosti kůže a z působnosti světla; než tato podivunodná fotochemická vlastnost kůže nevznikla sama sebou, jako nevznikla sama sebou citlivá plotna fotografická. K obojímu vzniku jest potřebí původce účelně působícího. Totéž platí o umělé, účelné kresbě housenky, ke

kteří musí býti kůže housenky sama vnitřně způsobila a která nevznikla ani sama sebou ani darwinistickým přizpůsobením. I tu jest potřebí původce účelně působícího. Ostatně nelze při všech napodobeninách ochranných a vzdorných mysliti na fotografickou plotnu. Tedy fysickou příčinou nevysvětlí se mikry.

Může-li příčina býti psychologická? Jest známo že psychické stavy mohou působiti na vývoj tělesný. Proč by tedy ustavičné zírání na barevné okolí nemohlo kůži zvířete vtisknouti barvu toho okolí? Takový vliv jest patrný, jelikož mnohá zvířata svou barvu mění podle barvy místa, na kterém se pohybují, a jelikož též druh zvířat na různých rostlinách různou barvu projevuje. Změna barvy má svou příčinou odraz; barevné podráždění očí zvířete působí na nervy, jež v buňkách kožního barviva končí a odrazem změnu barvy působí. Pouchet to shledal mnohými pokusy. Co z toho následuje? Schopnost ochranné změny barev nezávisí na jedinečných zvilklostech zvířete, nýbrž spočívá v organisaci zvířete. A tu se musíme tázati, odkud tato umělecká organisace, účelně upravená? Tu věru jest potřebí původce účelně působícího. Kromě toho může býti platným optický vliv, ochrannou podobnost zvířete s okolím působící, jenom tam, kde podobnost barvy zvířete s barvou okolí zvířeti poskytuje ochrany. Než zvíře přijímá postavu jiných předmětů; nepodobá se barva celého těla zvířete mnohdy jiným předmětům, nýbrž toliko barva části jeho. Proto nestačí příčina psychologická.

Může-li býti příčinou Darwinovo přizpůsobení a přírodní výběr?

Darwinismus soudí takto: Na počátku se vyskytly na všech stupních organického vývoje četné změny jedinečné. Tak byly na příklad šedivé, modré, zelené, bílé, červené, hnědé housenky atd. Na zelených lupenech byly ovšem housenky červené, modré, bílé, hnědé od ptáků snadno pozorovány a po několika generacích vyhubeny. Zelené, kterých ptáci si nevšimli, mohly se množiti a bez konce rozplazovati. Taktéž bylo hnědých na suchých lupenech ušetřeno. Zcela tedy přirozeně se jeví ústrojenci různých barev zbylých přizpůsobenými různému okolí, a toto přizpůsobení zajišťuje velmi účelně jejich trvání.

Tento názor darwinistický jest nepravdiv.

Neboť 1. předpokládá, že vedle ústrojenců přizpůsobených byli v pravěku jiní, méně přizpůsobení, kteří zanikli. Avšak paleontologie dokazuje, že zánik nesčetných ústrojenců nepřizpůsobených, proti kterým počet přizpůsobených, kteří ony přežili, jest nepatrný, jest holým výmyslem. Také v naší době nevíme nic o neomezené, všemi směry se ubírající darwinistické variabilitě organismů, jejížto nevyhnutelným jest prý ná-

sledkem, že mezi varietami se vyskytuje tvar, poměrům úplně přizpůsobený. Eimer správně dokázal, že na př. křídla motýlů jsou podrobena variaci zcela pravidelné, ne neomezené, ne nezřízené. Není-li však rozmanitost jedinců změněných neomezená, může se státi, že mezi změnami není tvaru, jenž by se poměrům zevnějšímu jediný přizpůsobil, jehož barva na příklad by se srovnávala s okolím; tu je tedy darwinistické zachování přizpůsobením nemožno, a úplně vymření by musilo následovati.

2. Pripusťme, že v jednotlivých případech ono přizpůsobení se stalo, tak že přírodním výběrem tvar vhodnější zbyl. Než tím se organismy dále nevyvinují, nýbrž toliko beze změny zachovávají. Ovšem mimikry má prý přímo zajistiti trvání jedinců; než ani to není možno [sleponou variabilitou a nahodilým chráněním klamnou podobností. Co se namítnouti musí proti hrubé theorii nahodilosti, platí též proti zakryté theorii darwinistické nahodilosti. Jelikož jest mimikry zákonem obecným, není klamná podobnost dílem náhody; ano darwinistické nesčíslné šťastné náhody, které prý způsobily přizpůsobení, nejsou nikterak v oboru empirické možnosti. Ano, jednotlivé případy dostačí, aby tato možnost byla vyloučena. Abych příklad uvedl, pravdě jest nepodobna náhoda vhodná, aby hmyz barvou a postavou se v klidu úplně podobal ptačímu lejnu, aby byl na jednom konci černý, na druhém bílý.

3. Pripusťme, že přizpůsobení se stalo samo sebou náhodou. Zbývá ještě vyložiti, že zvířata užívají ochranné podobnosti, aby zachovala svůj život. Pravidelně vyhledávají okolí, jež jest jejich barvě a postavě přiměřeno; přimykají se ku předmětům chránícím atd. Toť zvláštní účelnost, kterou nutno vysvětliti. Neboť co by prospěly zeleným housenkám zelené lupeny ochranné, hnědým kůra, kdyby ony právě tak často vyhledávaly kůru jako tyto, tyto zelené lupeny jako ony? Druží se tedy účelný instinkt k účelnosti objektivné. Tento instinkt nespočívá s činností rozumovou; zvířata užívají oné ochrany i tehdy, když jim může škoditi; nemohou viděti barvu svých křídel, užívají ochranné podobnosti bez zkušenosti od svého mládí.

Odkud tento účelný instinkt? Darwin ho vykládá přírodním výběrem. Nesčíslné generace způsobily všemi možnými varietami, že každé zvíře s jistotou vyhledává ochranu, která jemu přísluší, a jí užívá.

Než instinkt objevuje slepé pozvolné přizpůsobení zcela nedostatečným a nepravdivým. Neboť mnohé instinkty jsou zvířatům tak nutně potřebny, že kdyby je již neměla při narození hotové a dokonalé, musila by nezbytně zahynouti.

4. Pripusťme, že takové přizpůsobení jest pravděpodobno. V několika případech dalo by se snad četnými varietami nebo

velice příznivými změnami instinktu pomocí výběru přírodního vysvětliti; ale přizpůsobení jest nevyhnutelno pro nesčíslné ústrojence. Dále jest instinkt jen jednou stránkou účelných organismů; jejich organisace, jejich aesthetická úprava atd. souvisí s instinktem a musí býti v darwinismu výběrem vysvětlena. Že by toto množství účelných úprav vzniklo slepým, mechanickým působením sil přírodních, jest nejen pravdě nepodobno, ale také nemožno.

Z toho všeho jde na jevo, že mimikry poráží theorii Darwinovu.

D. Z e m b r y o l o g i e.

Darwinisté dokazují svou theorii metamorfosou čili proměnou zvířat a rodozměnou čili metagenesí.

Co jest metamorfosa a metagenese? Metamorfosa jest vývoj živočicha prostřednictvím larvy: vejce, larva, kukla, hmyz. Metagenese záleží v tom, že generace nepohlavní a jinak ustrojená generace pohlavní se tak střídají, že generace nepohlavní dává vznik generaci pohlavní a tato opět oné; vyskytuje se na př. u některých láčkovců a některých pláštěnců.

Darwinisté, vykládající metamorfosu a metagenesi, praví, že dějiny jednotlivce nám představují dějiny druhu, rodu atd., a že opakem z jednotlivcova vývoje, který se děje před naším zrakem, poznáváme vývoj tříd, čeledí, rodů, druhů, který se stal v pravěku, nám neznámém. Tím, že praotec obojživelníků, mající tvar pulce, v jisté době svého života pozbyl svého rybiho ocasu, nabyl údů a žábry za plíce vyměnil, stává se, že pulec tvaru rybiho tentýž postup proměny od ryby k žábě podniká. Ano, nová proměna nastává v životě jedince právě v tom věku, ve kterém jeho praotec nahodilým vývojem dospěl k té proměně. Dále jelikož různé třídy ústrojenců nápadně se shodují ve svém stavu zárodkovém buď v lůně mateřském u ssavců anebo mimo ně u hmyzu, obojživelníků, medus polypovitých, soudí Haeckel, že tento stav jest obrazem jejich společného původu. Proto prý můžeme nižší tvary, jež často jsou zárodkům vyšších tvarů zcela podobny, pokládati za vývojné tvary tvarů vyšších zastavené a jich užití, abychom nakreslili obraz předků vyšších ústrojenců, nyní žijících. Tedy poněvadž ryby, z vyššího ústrojí se těšící, ve stavu zárodkovém postrádají páteře, kdežto nižší druh ryb, kopitanec, amphioxus, ji postrádá trvale, poněvadž srdce vyšších páteřnatců ve stavu zárodkovém má toliko jednu komoru, kdežto srdce ryb ji má stále, poněvadž garnát, jeden z koryšů, jsa larvou, podoben jest nižšímu koryši, naupliovi: jsou prý nižší tvary prvotními tvary vyšších

ústrojenců zastavenými. Ontogenese jest prý stručným opakováním fylogeneze; ontogenese vyvinula se z fylogeneze hlavně zkráceným děděním.

Tento názor není důkazem darwinismu a jest nepravdiv.

Neboť:

1. Analogie mezi dějinami jednotlivce a dějinami druhu, rodu, kdyby se dala dokázati, poučila by nás o rozmanitých metamorfosách pravěku a o rodokmenu ústrojenců. Z ní by vysvítala descendance, ale nikoli darwinismus, který se opírá o nahodilou variaci a boj životní. Neboť variace nahodilá a boj životní nemohou nikterak vysvětliti, proč vlastnost náhodou nabytá se vyskytá u potomka v téže době, kdy byla nabyta, proč dokonalosti v generacích po sobě jdoucích nabyté jsou od jednotlivce rekapitulovány v téže postupnosti. Jen plastickým pudem vnitřným dalo by se vysvětliti, proč postupně nabývání dokonalosti jest totéž v generacích po sobě jdoucích, jaké ve vývoji jednotlivce.

2. U přemnohých ústrojenců neděje se metamorfosa žádná anebo se děje toliko v lůně mateřském. Tito ústrojenci tedy buď nepodnikli v pravěku žádného vývoje anebo ve stavu zárodkovém se vyvíjeli po mnohé generace. Prvým členem rozluky jest, jak patrně, darwinismus poražen, druhým pak členem taktéž, jelikož ústrojenci nejsou schopni ve stavu zárodkovém se plemeniti, a jelikož jest i sněšno na darwinistické plemenění v lůně mateřském, spojené s přírodním výběrem pěstivým, mysliti Namítá se sice od darwinistů, že metamorfosa ve mnohých případech z příčin účelných nevymizela; než darwinismus nezná příčin účelných, mluvě toliko o náhodě, kterou klade na místo účelu, a pak toto vymizení z příčin účelných jest čirým výmyslem, jelikož pro jiné ústrojence metamorfosa zůstala, kteří žijí v poměrech zcela podobných. Sám Haeckel se přiznal: »Historická listina, ve vývojných dějinách jednotlivce zachovaná, jest zkrácením setřena a často změnami zfalšována.«

3. Bez důvodu se tvrdí, že vlastnost, náhodou od praotce nabytá, ve stáří stejném se vyskytuje u potomka. Ovšem vznikala-li vlastnost podle plastického zákona v organismu dispozicí, která jest již v zárodku, vyskytuje se u rodičův a potomků ve stáří stejném. Avšak darwinismus nezná vnitřního zákona plastického, jelikož se opírá o náhodu.

4. Shoda různých ústrojenců ve stavu zárodkovém není známkou, ze které by se mohlo souditi o společném původu. Neboť a) shoda jest toliko zdánlivá, zevnější. Celý vývoj pozdější musí býti již v zárodku založen, a proto musí býti zárodky ústrojenců různých ve svém nitru různé; proto jejich shoda musí býti toliko zevnější a rozdily se objevují při vývoji, kterým ústrojenci se rozlišují a určují; doby jejich vývoje musí býti tím neurčitější a tím méně rozeznatelný, čím jsou vzdále-

nější od stavu plně dokonalého. *b)* A přece jsou ústrojenci, jejichž stavy zárodkové se různí mezi sebou více, než posledníky jejich vývoje. *c)* Podle darwinistické theorie o zárodcích ukazovala by shoda v pozdější době zárodku k praotci rodu nižšího, v době dřívější k praotci rodu vyššího, jelikož rozlišování se dělo v pradějinách rodů zvolna podle názoru darwinistického. Avšak pravým opakem slouží části ústrojence nejposléze vyvinuté k určení čeledi, třídy, části nejdříve vyvinuté k určení druhu.

E. Z geografického rozšíření rostlin a zvířat.

Geografické rozšíření rostlin a zvířat dokazuje možnost, nikoli skutečnost descendance, a té nikoli darwinistické, t. j. atheistické, bezúčelné, nýbrž rozumné, theistické, účelné.

F. Z paleontologie.

Paleontologie odporuje darwinismu.

Neboť:

1. Ačkoli v celku znamenáme v geologických dobách při ústrojencích pokrok od nižšího k vyššímu, přece nelze nikterak z toho uzavírat, že by se byly darwinisticky tvořily druhy, rody.

Neboť *a)* na samém počátku vyskytují se: nálevníci, měkkýši, členovci, páteřnatci, tajnosnubné rostliny, jevnosnubné, jednoděložné, dvouděložné atd. Že páteřnatci nevyskytují se teprve v pozdější vrstvě geologické, jak Darwin vyžaduje a tvrdí, dokázaly novější výzkumy ve spodních vrstvách silurských v americkém státu Colorado. Je tedy dokázáno, že nejvyšší tvary zvířecí v stejné době se objevily s nejnižšími. Nemůže se tedy darwinismus odvolávat k paleontologii, která jej vyvrací. *b)* Jednotlivé tlumy vyskytují se v době pozdější bez předchůdců, bez prostředníků v stejné době na místech nejdlejších. *c)* Obecně se vyskytuje se nový rod s velikým počtem druhů. *d)* Stavá se, že tlum ústrojenců přeskočí více doů a bez prostředníků opět se objeví v době pozdější.

2. Kdyby darwinismus byl pravdiv, musili bychom ve vrstvách zemských shledávat prarodiče a nespočetné variety, odrůdy, které tvoří přechod od jednoho druhu ostře označeného k druhému. Avšak shledáváme všude jenom druhy ostře označené bez přechodů.

3. Doby, kterých darwinismus vyžaduje od monery, Haeckelem vybájené, nikde neshledané, různorodým prvoplozením ne-

skutečným povstalé, z pouhé plasmy bez jádra složené, od monery až ke člověku, jsou báječné; vždyť podle Darwina jsou všechny tisíce let historických příliš krátkou dobou, než aby chom mohli jenom jednoho druhu vytvoření pozorovati. Mínil-li darwinisté, že času není nedostatek, musíme jim odporovati. Neboť doby vývoje musí býti vřaděny do dob geologických; avšak nejvyšší počet let, od geologů udáváný, obnáší několik set millionů, kdežto darwinismu nestačí ani miliardy a biliony let.

4. Darwin tvrdí, že vymřelé tvary činí se žijícími velikou soustavu, že zkamenělé tvary možno vřaditi mezi nynější, že oněmi se vyplňují mezery mezi žijícími rody, čeleděmi, řády, že povaha prasevětových ústrojenců tím více se blíží k nynějšímu světu, čím jsou mladší. To všechno jest pravda, ale z toho nenásleduje pravda Darwinovy theorie selekční. Můžeme z toho pouze uzavírat, že ústrojenci mají společný původ, že se vyvíjeli podle vnitřního zákona vývoje a podle změny zevnějších podmínek, že jednotný záměr organickou říší vládne od jejího počátku až po její nejdokonalejší rozrůzněnost.

Závěr.

Je tedy se všech stran dokázáno, že darwinismus jest nepravdiv, že tedy klásti musíme osobního Boha, stvořitele prvních rostlin a zvířat.

Nemá-li darwinismus platnosti o rostlinách a zvířatech, nemá ji ani o člověku. Přece však jest záhodno, dokázati o člověku zvláště, že nepochází ze zvířete a že jest mezi člověkem a zvířetem rozdíl podstatný, že darwinistický názor o člověku jest nepravdiv.

Článek 6.

Člověk.

Abychom dokázali nepravdu darwinistického názoru o člověku, uvažujme rozdíl mezi tělem lidským a opičím, mezi duší lidskou a zvířecí, mezi životem lidským a zvířecím.

A) Rozdíl mezi tělem lidským a opičím.

1. Nohama dotýká se člověk země, hlavou strní k nebi; ruce má volny, užívaje jich ku pracím ne,rozmanitějším, stavě

palec proti ostatním prstům. Tím vším se liší od opice. Přímá chůze lidská nutně vyplývá z ústrojí celé kostry, útvaru pánve a nohy, kdežto útvar opice, i té, která se podobá člověku nejvíce, podmiňuje chůzi po čtyřech; a vzpřímí-li se opice, sedí toliko na bobku.

Zadní končetina opičí podobá se lidské noze pouze částmi zadními, kdežto přední části spíše s lidskou rukou se shodují; přední končetina opičí, podporou sloužící při chůzi po čtyřech, blíží se k noze lidské. U zvířete člověku nejpodobnějšího nenalézáme končetiny podobné ruce lidské, nástroji všech nástrojů, kterým práce člověk koná nejrozmantější, nejjemnější a nejhrubší, kterým ostatní nástroje požívají své platnosti.

Tvarem lebky blíží se opice, i člověku nejpodobnější, více ke svým příbuzným, ano i k ssavcům jiným, než ke člověku; lidské lebky tvaru nejméně dokonalého v každé příčině jsou nepodobny opičím lebkám nejdokonalejším a těsně druzí se k lidským lebkám dokonalejším; u gorilly méně jest vyvinuta schránka mozku, převládají vybouliny, kdežto u lidské lebky opak shledáváme; u člověka jsou dvě třetiny hlavy lebkou, u opice část mnohem menší. Chrup mocně vyčnívá u gorilly, u člověka pošinut jest do zadu, což patrně vysvitá z Camperova úhlu lícního, jenž dle Topinarda drží u člověka průměrně 155° , u opic $82-109^{\circ}$; kterážto mezera není vyplněna. Zvířecího výrazu, jaký nalézáme u opice, není pravidelně u člověka v obličejí. Arci mladá opice poněkud se podobá dítěti tvarem hlavy; ale dítě a mladá opice nejsou ještě vyvinuty, a proto nemohou rozhodovati o podobnosti opice vyvinuté, a člověka vyvinutého.

Množství mozku jest u člověka větší než u opice. Neboť prostory lebek, mozkem naplněné, obnášejí u plemene kavkazského nejvíce 960 kcm., u plemene aithiopského nejméně 750 kcm., u gorilly však 520 kcm., u šimpanse 390 kcm. Mezera mezi nejmenším prostorem lebky lidské a největším lebky opičí ($750-520=230$) není vyplněna leč snad chorobnými tvary nepravidelnými; tyto však nemohou býti měřítkem pravidelných tvarů zdravých, jež u lidí a opic jediné porovnávati lze. Závitky a brázdy mozkové u člověka a opice jsou sice téhož tvaru; ale obojí mozky se vyvinujíce již od počátku se ubírají různým směrem a nikdy zcela se neshodují; porovnáme-li mozek lidský s mozkem orangutanga, tento s mozkem šimpanse, tento s mozkem gorilly, tento s mozkem atelea, tento s mozkem gibbona, tento s mozkem simnopitheka: neshledáváme nikde většího skoku při závitcích dvou mozků, než jaký jest mezi mozkem člověka a mozkem orangutanga anebo šimpanse. Mezera mezi vývojem závitků lidských a vývojem závitků orangutangových není vyplněna.

O tomto rozdílu svědectví dávají přírodopytci Huxley, Aeby, Th. Bischoff. Huxley: »Rozdíly mezi lebkou člověka a

lebku opice gorilly jsou v pravdě nesmírný. Rozdíly mezi člověkem a opicí, i nejdokonalejší, jsou veliké a znamenité; každá jednotlivá kost gorilly má na sobě známky, jimiž ji lze velmi snadno rozeznati od příslušné kosti člověka.

A přes všechny tyto rozdíly tvrdí darwinovci, že tělem svým pochází člověk od opice. Tuto slepou umíněnost spojují s fantasií tak živou a dětinskou, že vypisují, kterak v jednotlivých dobách se vyvíjel člověk z opice a jaký život při tom vedl, jakoby tento vývoj a život se dál před nimi. Ovšem se nesrovnávají mezi sebou. Také jmenují země, ve kterých se to stalo, každý jinou. Příbuzným člověka nazývají opici; ovšem se nesrovnávají, jedni majíce opici za tetičku, druzí za sestřenici člověka atd. Praopici, ze které prý se člověk vyvinul, nemohou darwinovci nám ukázati, ačkoli přírodozpytci, jakými býti chtějí, mají počítati s tím, co jest předmětem zkušenosti. Vyhnula prý spolu s přechodními tvary mezi člověkem a opicí. Snadná to a laciná výmluva!

Že by člověk svým tělem pocházel z některé z opic nyníších, nelze říci; neboť mezi opicemi člověku podobnými není žádná člověku nejbližší ve všech příčinách, nýbrž každá ve příčině jiné. Tak praví sám Haeckel, rozhodný darwinovec (*Nat. Schöpfungsgesch.* 498): Orang člověku jest nejbližší útvarem mozku, šimpans důležitými zvláštnostmi útvaru lebky, gorilla útvarem nohou a rukou, gibbon útvarem hrudi. Že by podobnost již svědčila o původu, neosmělují se přírodozpytci střízlivě tvrditi; neboť pak by musil člověk pocházeti z orange, šimpanse, gorilly a gibbona; pak by musil člověk pocházeti z rostliny, která také tak přímo stojí jako člověk, z ptáka, s kterým sdílí zpěv atd.

2. Darwinovců se tážeme, kde jsou prostřední tvary mezi člověkem a opicí? Není jich. Nejsou jimi mikrokefalové, blbci s lebkou malou nepravidelnou. Když na jabloni se znetvoří jablko, že se podobá švestce, zajisté neřekneme, že z té příčiny jabloň pochází od švestky. Aebý zavrhuje důsledky, které darwinovec K. Vogt činí z mikrokefalů. J. Ranke a Virchow potvrzují, že není žádného přechodního tvaru mezi člověkem a opicí.

3. A jako nemáme nyní přechodních tvarů mezi člověkem a opicí, tak ani ze starších dob nenalézáme památky o vymřelých tvarech takových. Sám Huxley, ač jest rozhodný darwinovec a původ člověka v opici nalézá, přiznává, že není jich, a těší se tou nadějí, že ve vrstvách země posud neprozkoumaných naleznou paleontologové, snad ještě nenarození, zkamenělé kosti opice, která jest člověku podobnější, anebo člověka, který jest opicí podobnější, než shledáváme na kostech posud známých. Kostí nalezené v Engisu, Neanderthalu, na ostrově Javě, nejsou, jak dokázáno, žádným prostředním tvarem mezi člověkem a opicí.

B) Rozdíl mezi duší lidskou a zvířecí.

Filosofie křesťanská dokazuje ze zkušenosti podle zákonů logických, že každý jednotlivý tvor viditelný, těleso, hmota druhá, sestává ze dvou soustavných částí: hmoty první a formy podstatné. Od nerostu liší se podstatně živok (rostlina a živočich) tím, že jeho forma podstatná jest princip životní, který se zove u živočicha duší; proto nemůže se nerost vývojem proměnit v živok. Mezi životním principem rostliny a duší živočicha jest rozdíl podstatný, v tom záležející, že onen jest původce činnosti vegetativné, tato původcem netoliko činnosti vegetativné, ale také činnosti poznávací, snaživé a místně pohybné; proto onen se nemůže vývojem proměnit v tuto. Také mezi duší zvířecí a lidskou jest rozdíl podstatný, v tom záležející, že ona jest principem činnosti vegetativné a sensitivné, tato principem netoliko činnosti vegetativné a sensitivné, ale i nadsmyslné, že duší lidské, která jest jako duše zvířecí podstata fyzicky jednoduchá, přísluší známka jí specificky vlastní: povaha duchová, nesmrtelnost.

Z podstatného rozdílu mezi duší lidskou a zvířecí nutně vysvitá, že člověk nevznikl ze zvířete, opice, že není toliko zvířetem nejdokonalejším.

Je tedy darwinistický názor o člověku nepravdivý.

Nepravda darwinismu, hlásajícího vznik živoka z nerostu, zvířete z rostliny, člověka ze zvířete, vysvitne ještě jasněji, uvažíme-li mohutnosti čili síly, tvorům vlastní. Nerost jest opatřen silami fyzickými; rostlina nejen silami fyzickými, ale také silami sobě specificky vlastními: vegetativními, jež stojí nad fyzickými a jimi vládne; zvíře silami nejen fyzickými a vegetativními, ale také sobě specificky vlastními, sensitivními; člověk silami nejen fyzickými, vegetativními a sensitivními, ale také sobě specificky vlastními, nadsmyslnými: rozumem a svobodnou vůlí. Vývojem se nestane síla fyzická vegetativnou, ani vegetativná sensitivnou, ani sensitivná nadsmyslnou.

C) Rozdíl mezi životem lidským a zvířecím.

1. Člověk nežije jako jeden ze tvorů přírodních, do přírody pohřížený, jako je do ní pohříženo zvíře, ale jako pán, který po jistou míru vládne přírodou, z nerostů, rostlin a zvířat sestávající, který jest po jistou míru nad přírodu povznesen. Necítí v sobě žádné náklonnosti přibuzenské k opici, která jest mu tělem ze všech zvířat nejbližší; ano považuje opici za svou karikaturu a panství prokazuje nad ní, jaké mu přísluší nad přírodou, a podrobuje si ji, jako každé jiné zvíře.

2. Člověk využívá nerostů, rostlin a zvířat všelikým způs-

sobem podle své svobodné vůle k vyšším účelům svého života, ne aby na tvorech přírodních přestal, nýbrž aby jimi dosáhl vyšších dober, dober nadpřírodních.

3. Člověk vede sice život vegetativný jako rostlina a zvíře, an požívá potravy a se rozplozuje; avšak svůj život vegetativný podřizuje životu nadsmyslnému. Kromě toho je ještě v jiné příčině dokonalejší u člověka než u rostlin a zvířat. Různé druhy zvířat mají určitý druh výživy sobě vykázaný a jsou příslušným instinktem opatřeny; také jest jejich příbytek omezen. Avšak člověk může zvyknouti všelikému pokrmu a na kterémkoli přestati nalézaje prostředků, aby se ho zmocnil; také může způsobem u zvířete neobyčejným zvyknouti podnebí skoro jakémukoli. Zvíře přijímá pokrm, jaké právě jsou v přírodě; ale člověk může si pokrm také uměle připravovati ohněm a všelikými nástroji, nutí přírodu, aby mu dala, čeho potřebuje, a zjednává si také uměle potřebných pokrývek.

4. Člověk vede život sensitivný, jenž se jeví smyslným poznáním, smyslným snažením a místním pohybem tělesným a jenž jest člověku společný se zvířetem. Než jaký jest rozdíl mezi člověkem a zvířetem! Zvíře na smyslném životě přestává, dále nejde, kdežto člověku jest smyslný život prostředkem, život nadsmyslný cílem. Kromě toho působením rozumu a svobodné vůle, mohutností nadsmyslných, duchových, dochází život smyslný ve člověku dokonalosti, která u zvířete se nejeví.

5. Člověk vede život nadsmyslný, duchový, jenž jest jemu, jako člověku vlastní, jelikož on, ne také zvíře, myslí, chce, jest sebe vědom a s vědomím účelně jedná. Logika, která v sobě drží pojem, soud a úsudek, výměr, rozdělení, důkaz, metodu a vědu, svoboda, která jest drahocenným statkem vůle lidské a bez které jest člověk bídným otrokem, sebevědomí, ve kterém jest založena osobnost lidská a její totožnost, vědomé a svobodné jednání účelné, jímž jest člověk povznesen nad tvory přírodní, nevědomky a nutně účelnosti podrobené, a jež jemu zjednává pravou cenu nehynoucí, je-li zákonem Božím řízena, dělí podstatně člověka od zvířete, tak že na původ člověka ze zvířete a na rozdíl toliko stupňový mezi člověkem a zvířetem nelze rozumně ani mysliti. Člověk zná pravdu, mravní dobro a krásu; jimi svůj život právě lidský posuzuje a řídí a v tom shledává ideálnost, která jest ozdobou jeho života; opice však v životě svém neubírá se tímto směrem ideálním. Věda, na důvodech poznané věci samé se týkajících založená, a víra, hodnověrností svědka zaručená, jsou člověku dva prameny poznání, jež člověk si zjednává ve všech oborech a jež slučuje v jeden celek souladný, domáhaje se posledních důvodů a poslední příčiny všech věcí. U opice marně to hledáme.

6. Život nadsmyslný, který hlavně a především pohybuje se v myšlenkách, spojuje člověk s nutností relativnou s řečí člán-

kovanou, kterou vyjadřuje své myšlenky, kterou označuje písmem a provází zpěvem. K řeči, která se nevyvine ze zvuků přírodních nečlánkovaných, jest člověk od své přirozenosti právě lidské způsobilý. U opice však není ani myšlenek, ani řeči, ani písma, ani zpěvu.

7. Život lidský vyrůstá sice u každého jednotlivce z přirozenosti lidské; přece však relativnou nutností, t. j. má-li býti úplný a dokonalý, vyžaduje, aby člověk jemu se učil a v něm pokračoval, aby žil ve společnosti. Pokrok lidský a společnost lidská nevyskytuje se u zvířat, aniž může ze stavu zvířecího se vyvinouti. Pouhé napodobení, pouhá dressura, u zvířat se vyskytující, nemůže se rovnati lidskému učení, lidskému pokroku. Ani společnost včel nebo mravenců, jež jest řízena pouhým instinktem, ne rozumem, ne svobodnou vůlí, není ničím jiným, než pouhou analogií společnosti lidské.

8. Předmětem života lidského, zvláště nadsmyslného jsou potřeby tělesné a duševní, potřeby pro dobu pozemskou časnou a záhrobní věčnou, jest náboženství a mravnost, jsou vědy a umění, jsou zaměstnání řemeslná. Můžeme-li něco takového říci o životě zvířecím, zvláště opičím? Zdali se může život zvířecí tak stupňovati, aby takovými předměty se zaměstnával?

9. Náзор o původu lidském z opice působí na člověka, jenž k němu lne, zhoubně a zbavuje ho důstojnosti lidského života, jelikož jej snižuje netoliko ke zvířeti, ale také pod zvíře; proto nemůže býti pravdiv, jelikož pravda nemůže člověka zbaviti důstojnosti právě lidské, ve které spočívá mravnost.

10. Že by ze života opičího byl povstal život lidský, nemohou darwinisté dokázati ze zkušenosti, ku které přírodopytci přihlížeti mají a kterou poskytuje dějepis a nynější pozorování. Dějepis nám svědčí o větší nebo menší vzdělanosti lidské a surovost některých kmenů lidských není stavem zvířecím, nýbrž nízkým stupněm vzdělanosti lidské, jenž vznikl klesnutím s vyššího.

Závěr.

Z úvahy o těle, duši a životě následuje, že člověk není nejdokonalejším toliko zvířetem, že není původu zvířecího. Proto musíme názor darwinistický zavrhnouti a s jistotou zavírat, že člověk jest bytost od zvířete podstatně různá a že první rodiče pokolení lidského byli od Boha stvořeni.

Článek 7.

Bůh.

Dawinismus zamítá je současnou osobního Boha, stvořitele přírody a člověka, zcela nevědecky si vede. Neboť věda žádá, aby, kdo postupuje od nejbližších příčin přírody a člověka ku příčinám vzdáleným, přišel ku příčině poslední, nejvyšší. Dále žádá věda, aby toto postupování se dělo na základě zkušenosti o přírodě a člověku řádně pochopené a prozkoumané a podle zákonů logických. Kdo těchto požadavků vědy šetří, ten musí dospět ku poznání nejvyšší příčiny přírody a člověka, ku poznání osobního Boha, stvořitele přírody a člověka. Těchto požadavků nešetří darwinisté, netěší se z důkladného vzdělání filosofického a jsouce vychováni směrem, od filosofů nepravdivých vytčeným. Přírodopysť spojující s nepravdivou filosofií, zamítá Boha. Z té příčiny musíme říci, že darwinismus není vědou, není vědecký. Tato nevědeckost nalézá u mnohých zalíbení, poněvadž darwinismem zdá se býti ateismus vědecky odůvodněn a poněvadž mnohým jest Bůh nepohodlným, tak že ho nechtějí mít. Odtud vysvítá, proč darwinismus má tolik přátel. Povrchnost, nevědeckost a zdánlivé, klamné odůvodňování ateismu zjednálo mu jich veliké množství. Proto praví Wigand (*Der Darwinismus* 2. p. 88): »Tímto způsobem, to jest podporováním ateismu lze toliko vysvětliti, že způsobem neslýchaným darwinismus téměř všecko strhl do víru a pohybu závratného. Neboť pravdy vědecké, také výzkumy Kopernikovy, Keplerovy, Newtonovy pomalu sobě cestu klesají. Jediné ideje, které více ve vůli než ve vědě mají kořeny, jako víchřivé bouřlivé se víří, valí a šíří.« Virchow vyjádřil se o darwinismu na sjezdu anthropologickém takto: »Jest málo těch dob, kdy záhady tak důležité byly projednávány tak lehkomyšlně, či spíše tak pošetile.« Je tedy darwinismus theorie lehkomyšlná, pošetilá, nevědecká. J. Rob. Mayer napsal r. 1874: »Nelze pochybovati, že darwinismus jenom proto nalezl tolik přívrženců, že se ho užití mohlo k rozšíření ateismu.«

K jinému výsledku přichází přírodopysť, jenž jest vychován pravou a pravdivou filosofií, jež jest jediná, filosofií křesťanskou, která zmíněných požadavků vědy přísně dbá.

Nehodlám zde široce rozvinouti důkazy o současnosti Boží. Podotýkám toliko, že filosofie křesťanská přísně vědecky si vede, ona si klesá nejprve cestu k důkazům, ona 10 důkazů ze zkušenosti podává, šetříc zákonů logických, ona námítky proti nim činěné vyvrací, ona odmítá falešné důkazy, ona líčí povahu, příčiny a následky ateismu. Sami šlechtí a učení pohané: Sokrates, Plato, Aristoteles, Cicero a jiní dokazují, že Bůh jest, Bůh osobní, stvořitel. Zvláště však připomínám, že Plato, řecký filosof, žádá, aby ateista, který šíří ateismus, byl smrtí potrestán. Tak se vyjádřil Řek, milovník svobody. A kdybych měl

vypočísti učence dob křesťanských, kteří bojují proti atheismu, nebyl bych brzy hotov.

Věru s jistotou plnou víme, pravím víme, že jest Bůh osobní, stvořitel přírody a člověka. A na této jistotné vědomosti spočívá naše víra v Boha.

Proto se vši rozhodností vědeckou odmítáme atheismus, neznabožství darwinistů, poněvadž jest nevědecké, nepravdivé a záhubné.

Je tedy s podivením, kterak se může atheistický darwinismus hlásati ve školách od mužů, kteří se honosí vzdělaností, kteří chtějí šířiti osvětu a lid oblažiti. Ve tmě a nemravnosti jsou pohříženi, tmu a nemravnost šíří; jsou sami nešťastní a do neštěstí vrhají mládež a lid.

Proto volám: Bez Boha nic! Než tato slova mne vedou k poslední stati, která jedná o důsledku darwinismu, kterým jest monismus čili nihilismus, prázdna nicota, do které vrhá člověka darwinismus.

Článek 8.

Důsledek darwinismu.

Jistý německý student universitní připravil se čtením spisů Darwinových o náboženství. Tato ztráta byla mu bolestná; proto se obrátil k Darwinovi a žádal jej, aby mu dal za ztracené náboženství náhradu. Než Darwin mu neodpověděl, poněvadž neměl, čím by potěšil studenta.

Nemá tedy darwinismus, čím by upokojil svého přívržence. Aby však darvinisté zakryli hrůzu nihilismu, prázdne nicoty, do které člověka vrhá darwinismus, nazývají soustavu filosofickou, která na darwinismu spočívá, buď monismem, buď evolucionismem. Monismem jest nazývána od Haeckela, poněvadž prý jest jenom jeden jediný (monos) bytec, jehož pouhými modifikacemi jsou všechny věci: nerosty, rostliny, zvířata, člověk. Evolucionismem jest nazývána od Herberta Spencera, poněvadž prý všechny věci se vyvíjejí z toho jediného bytce, poněvadž prý panuje stále jenom samý vývoj. Také může filosofie darwinistická se nazývati materialismem, poněvadž onen bytec jediný jest hmota, materia. Než darvinisté se vyhýbají slovu materialismu, poněvadž to slovo nabylo pro svou nepravdu příchuti hanlivé a zlé pověsti. Ostatně tento blud monistický neb evolucionistický není nic nového; již v starém věku byl od Aristotela vyvrácen. V dobách křesťanských se často ohřívá buď jako pantheismus anebo jako materialismus a bývá vždy patřičně od filosofů křesťanských vyvrácen. Mnozí k němu lnou ze zaviněné zaslepenosti, poněvadž nechťejí ku pravdě dospěti, ačkoli jejich

blud zdravému rozumu odporuje, ačkoli by se mohli dočísti, kterak jest ve filosofii křesťanské vyvrácen.

Není potřebí, abych vyvracel monismus nebo evolucionismus, poněvadž jest již ode mne tím vyvrácen, čím jsem vyvrátil darvinismus, z něhož vyšel. Předložím toliko následky, jež z něho plynou, abych ukázal, že jest zakrytým nihilismem, prázdnotou nicotou.

Následky evolucionismu jsou tyto :

1. Není osobní, mimo- a nadsvětový stvořitel, jelikož hmota, ze které se utvořil svět, bytovala v nějaké formě od věčnosti a vyvinula se ve svět vetkvělými sobě silami a zákony, jež nyní ještě v ní působí. Není nic nadpřirozeného. Co se zove nadpřirozeným, jest plodem buď sebeklamu anebo podvodu; účinky nadpřirozeného musí býti přirozeně vyloženy.

2. Veškerý život náboženský, od lidí vedený, jest bláznivý, nesmyslný a musí býti vymítněn a nahrazen citem maličkosti a úcty k nesmírnému světu, hmotě.

3. Člověk jest jenom vyšší, dokonalejší zvíře a hyne tak, jako každé jiné zvíře. Vyvinul se ze zvířete, prostředně ze hmoty neorganické, neživé ; neliší se podstatně od kamene. Jest jakousi vlnkou, která v moři světovém se vynoří a opět beze stopy zmizí. Jest pouhou modifikací hmoty neživé. Kterak tedy se může člověk opovážiti, aby se vynášel nad zvíře, nad hmotu neživou?

4. Jelikož vývoj darwinistický děje se slepou nutností, nemá účelu ani svět ani život lidský; nemají tedy žádné ceny, žádného významu.

Takový jest důsledek monismu materialistického. Nebot účel jest dobro, pro které něco se děje. Obvyčejně toto dobro ani skutečně nebytuje a má teprv činem býti způsobeno, aneb dosaženo. Musí tedy před činností příčiny účinnivé nějak býti poznáno, aby snaživost probudilo a příčinu účinnivou pohnulo. Avšak materialista nezná poznání a snažení; hmota a její pohyby nepoznávají a se nesnaží. Nemá tedy svět podle materialisty účelu, který by byl obmyšlen. Co platí o celém světě, platí též o jednotlivých částech, také o člověku. Může jednotlivý člověk, libo-li mu, účel životní sobě předložit, jej odmítnouti, jiný obmyšleti, anebo neobmyšleti žádný. Ale není účelu, který by byl člověku objektivně, skutečně vytčen.

Takový jest důsledek také monismu pantheistického, podle něhož jest jenom jeden bytec, jedna prasíla, vše obsahující, která ve všech věcech jest činna, jejížto zjevy čili vývoje jsou všechny jednotlivé viditelné věci. Táže prasíla jest činna v blesku a hromu, ve vlnění a hučení mořském, v nerostu, rostlině, zvířeti, myslí, miluje a nenávidí ve člověku. Věčný pořádek účelný, jak praví zdravý rozum lidský, jenom tam býti může, kde jest více různých věcí skutečných, z nichž jedny ke druhým se odnášejí. Avšak podle monismu není věcí více, jest jenom jeden bytec, skrze který a ve kterém jsou a působí množství toho,

co se zove věcmi. Tento jeden bytec, vše obsahující, vše pronikající, buď že jest podstatou anebo silou anebo čímkoli, mohl by mít účelem toliko vlastní zdokonalení. Avšak není možno, aby něco samo ze sebe bez pobídky, bez pomoci jiných bytců sebe zdokonalovalo, poněvadž samo nemůže sobě nic dát, co ještě nemá.

Evolucionisté mluví o společné práci, směřující k obecnému blahu, k pokroku kultury, o veliké úloze, posledním účelu životním. Než kdo vytkl člověku tuto úlohu? Snad materialistický vír atomů či pantheistické všejedno? Nezasluhuje tedy pokárání podle evolucionismu ten, kdo svůj život tretkami promarní, kdo jenom po smyslném požitku se shání, kdo spáchá sebevraždu, oškliví-li se mu život, hrozí li mu nemoc, trest, hanba. A mnozí evolucionisté také hájí sebevraždu.

5. Člověk nemá svobodnou vůli, není odpovědný za své činy. Zločin jest činem blázna.

6. Není pořádek mravní, není auktorita.

7. Zakonu se nedostává sankce. Všem nepravostem jsou dveře otevřeny; člověk jest úplně emancipován od zákona mravního. Tak jest podkopán nutný základ spořádané společnosti. Nietzscheův nadčlověk, tvor skrz naskrz nešlechtný, hnusný jest důsledkem.

8. Nejsou pravdy věčné, nezměnitelné. Není věda objektivná.

Zdaž není monismus Haeckelův, evolucionismus Spencerův důsledek darwinismu, nihilismem, prázdnotou, nicotou?



DOSLOVÍ.

Ku sepsání této metafysiky o přírodě připravoval se spisovatel čtením knih, jež napsali filosofové křesťanští: Gutberlet, Liberatore, Nys, Pesch, Stöckl, Zigliara. Užil též svých spisů, které jsou: Obrana základů víry katolické, Metafysika o jsoucnosti a bytnosti Boha, O darwinismu.

