

Filosofie křesťanská,

porovnána

s některými filosofiemi
nového věku.

Od

Dra. fil. Eugena Kadeřávky,

prof. gymn. a docenta filosofie na c. k. bohoslov. fakultě v Olomouci.

V Olomouci, 1885.

Tisk a náklad F. Slavíka.

Nakladatelstvím F. Slavíka v Olomouci vyšla následující vkusně
upravená díla :

O duši lidské **o sobě uvažované.**

Napsal **Dr. Eugen Kadeřávek.**

4 archy velkého 8°. — Cena 50 kr.

Na zaslání 55 kr. franko po poště pod křížovou obálkou.

O SVĚDOMÍ.

Napsal

Dr. František Janiš,

řádný veřejný professor na c. k. bohosl. fakultě v Olomouci.

4 archy 8°. — Cena 50 kr.

Rukověť rozumového včelaření

dle **Methody Dzlerzonské.**

Pro začátečníky dle L. Geilena

vzdělal

Václav Jos. Tesař,

učitel a včelař ve Špitále v Dol. Rakousích.

8°, 2 archy. — Cena 25 kr.

Na zaslání 30 kr. franko po poště pod křížovou obálkou.

Filosofie křesťanská,

porovnána

s některými filosofiemi
nového věku.

Od

Dra. fil. Eugena Kadeřávka,

prof. gymn. a docenta filosofie na c. k. bohoslov. fakultě v Olomouci.

V Olomouci, 1884.

Tisk a náklad F. Slavíka

Nejdůstojnějšimu a velectěnému

pánu, panu

Zikmundovi Starému,

**opatu král. praemonstr. kanonie Strahovské v Praze, opatu gene-
rálnímu celého řádu praemonstrátského, praelátu infulovanému
a t. d.**

práci svou věnuje

s nejhlubší úctou

spisovatel.

Vytisknouti tento spis dovolili nejdůst. p. opat Želivský a nejdůst.
kníž. arcibisk. ordinariát v Olomouci.

Předmluva.

Není mi neznámo, že odpověděti se pokouším na otázku ne právě snadnou aniž nepatrnou, a že síly mé nedostačují, aby odpověděno bylo důkladně. Přece však povinným býti se domnívám, abych, seč jsem, porovnal filosofii křesťanskou s některými filosofii nového věku a ukázal, že ona jediná pravdiva jest.

Neboť jest tomu několik roků, co jsem žákům svým schvaloval a odporučoval filosofii Herbartovu; jest mi tedy odvolati. Dále jiným žákům z příčin mnohých vykládati jsem nemohl obsírně, proč křesťanská filosofie jediná jest pravdiva; pročež tiskem doplněno budiž poučení. Kromě toho mnohým se zdá, jakoby nezasluhovala pozornosti, mnozí pomluvami a pohrdáním ji pronásledují; kdo by tedy maje za to, že poněkud aspoň povolán jest, péra se nechopil, aby pravdy tupené hájil? Konečně přispívá filosofie křesťanská velice k tomu, aby dostalo se pravé vzdělanosti a blaženosti nejen lidem jednotlivým, nýbrž také celé společnosti, kdežto o prospěchu filosofii novověkých velice lze pochybovati, jak zkušenost učí; proto na tom záleží, aby filosofie křesťanská byla rozšiřována.

Z těch příčin tento spis veřejnosti odevzdávám.

Z novověkých filosofů křesťanství odporujících obsírně jednáme o Kantovi, Herbartovi a Comte-ovi, poněvadž první podnět dal mnohým směrům filosofickým a posud považován jest sloupem a štítem filosofie, tak že jej opustiti nelze, poněvadž druhý mezi filosofy rakouskými mnoho má přívrženců, poněvadž třetí, ačkoli anebo snad poněvadž jeho soustava jest hrubě materialistická, revoluční a modlářská, způsobem nepochopitelným dochází obliby. O mnohých filosofech jiných často se zmiňují krátce porovnávají filosofii křesťanskou s jejich míněním.

Když jsem skládal tento spis, uváděje mínění filosofů křesťanství odporujících, pečlivě k tomu jsem přihlížel, abych jim ničeho nevlastnil, co by nebylo jejich učením. Když pak jsem je

vyvracel, pramenů spolehlivých jsem užíval; abych čtenáři ukázal, jak jsem si vedl, na konci tohoto spisu podávám seznam pomůcek. Mezi těmito pomůckami jsou též knihy, odkud jsem čerpal známost filosofie křesťanské.

Přátelům a příznivcům, kteří mi pomáhali, díky vzdávám. Sobě nechtěl jsem důvěřovati příliš.

Nepotká-li se práce má s výsledkem žádaným, kéž laskavý čtenář filosofii křesťanskou neviní. Na mne jediného vina připadá; rád ustoupím znateli a obranci lepšímu.

Zároveň vydávám též spis v jazyce německém.

V O l o m o u c i v den sv. Tomáše Akv. 1884.

Spisovatel.

I. Všeobecná charakteristika.

Filosofie křesťanská jest soustava myšlenek, která původ svůj má v Sokratovi, Platonovi a Aristotelovi, ve které za prvních šesti století letopočtu křesťanského pokračovali mudrci všelikému pantheismu, materialismu a skepticizmu odporující, kterou ve středověku vzdělali obhájcové objektivního realismu mírného, zvláště sv. Tomáš Akvinský, a kterou stoupenci směru tímto filosofem vytčeného přispůsobují s dobrým výsledkem k dokázaným výzkumům věd zkušebných a k potřebám časovým. Vyniká onou jednotou systematickou, která ve věcech vedlejších nepřekáží různým náhledům; vyniká i všeobecností obsahu, času a místa; neboť v ní jest vykládáno vše, co jest, počneme-li od oněch tří filosofů řeckých, po všecky doby až po náš věk všude, kdekoli duch právě křesťanský se jeví. Dále schopna jest vývoje takového, který nezádá, aby její základy byly odmítnuty; vždycky se přihlíželo a přihlíží k novým výzkumům, jejichž pravda dostatečně jsouc zaručena v ní patřičně nalezá místo. Stejným způsobem všímá si podmětu myslícího, jako předmětu myšleného, a netoliko na odpor se nestaví životu lidskému, nýbrž i osvědčuje se platnou ve všech poměrech lidských, jak vysvitne z obsahu, který podati hodlám. Shoduje se s hledištem historickým, ze kterého mnozí dějepiscové, ku p. Leo Müller, Weiss, Cantu dějiny všeobecné posuzují nazýrajíce Syna Božího, Ježíše Krista, klíčem dějin světových, tak že jest celistvou jejich částí a úzce s nimi souvisí.

Proti ní se postavila za doby novější filosofie Kantova, která onu půdu historickou od filosofie křesťanské hájenou opustila, která zabředla do subjektivismu výstředního, která jehlan, jak praví hrabě Stolberg, postavila ne na podstavec, nýbrž na špici, která nešetrou opovázlivostí svých náhledů, sudbou násilnou vše potírající a rozpalováním pýchy lidské jakož i vědeckou libovůlí mnoho přívrženců nalezla mezi učenici. Základu pevného nemajíc a sama sobě odporujíc zrodila soustavy filosofické různého směru, soustavu idealistickou a nepravě realistickou, materialistickou a pantheistickou, které všechny zárodkem zhouby opatřeny jsou a

jedna druhé odporují měrou největší. Tohoto zmatku filosofického, který od Kanta byl způsoben, chtějí se nyní zbaviti Kantovci způsobem prapodivným vracejíce se ke Kantovi, od něhož vyšedše na bludných cestách se octli. Kř tedy div, že ve filosofii Kantově marně bys hledal nevyhnutelných známek pravdy, jednoty a obecnosti. Konečně štítí se sestoupiti s mlhavé říše pojmů spletených a podivně spojených k obecnému životu lidskému, aby na jednoduchých příkladech jeho svou pravdu osvědčila; se životem se nesrovnávajíce té viny se dopustili Kant a Kantovci, že mnozí filosofii zavrhnou.

Tot první rozdíl povšechný, porovnáme-li filosofii křesťanskou s filosofii od Kanta a Kantovců vymyšlenými.

II. Charakteristika podrobná.

Pozorujme blíže, jakého jsou obsahu filosofie Kantovské a jakého filosofie křesťanská? Jakého doznává osudu patero statků, na kterých lidstvu nejvíce záleží, Božství, mravnost, právo přirozené, svět nadsmyslný, nesmrtelnost?

A. a) Kant.

I. Metafysika.

Nejsem-li podle Kanta s to, abych něco věděl o věcech smyslem pochopitelných, abych věci samy poznal, nýbrž mohu-li vědom býti toliko zjevů, kterým přivlastňuji pouze to, co jim ze svého nitra udílím: jest pro mne zevnější svět smyslný docela nepoznatelným. Já sám předměty svého poznání si tvořím, já sám celého světa, pokud jej poznávám, tvůrce jsem. Z toho následuje, že i svět nadsmyslný, který úsudkem vyplývá ze světa smyslného, pro mne jest nepoznatelným, že tedy metafysika, která o věcech nadsmyslných mluví, „temným jest oceanem břehů nemajícím aniž majáků, že jest bludičkou našemu rozumu.“ (Tak praví sám Kant.)

Ony tři vidy rozumové: Bůh, svět a duše podle Kanta právě tak prázdný a planý jsou, jako pojmy umové, kterými svět zevnější myslíme; ba tyto větší mají cenu než ony, poněvadž ve zkušenosti jich lze užiti, kdežto vidům této platnosti se nedostává; vidy rozumové pouhými jsou požadavky, umu slouží za prostředek, kterým by pojmy pořádal a vyšší jednotou spojoval. „Poše-

tile a opovázlivě by si vedl a pravé úlohy rozumu by neznal,“ kdo by za to měl, že vidům odpovídá něco, věc sama; máme za to, že jim něco skutečného odpovídá, vedeni jsouce „nevyhnutelným preludem, zdáním přesažným,“ které to, co rozum maně vymýšlí, nám představuje, jakoby skutečným bylo. Kant takto praví (Proleg. p. 154.): „Veškeré poznání věcí z pouhého umu čistého aneb rozumu čistého pocházející ničím není, leč samé zdání, a pouze ve zkušenosti jest pravda.“ Kantovec Schopenhauer praví takto (Welt als Wille und Vorstellung. I. p. 502.): „Po Kantovi nauky stanovné (dogmata) o Bohu a duši nesmrtelné z německé filosofie vymizely, aniž kdo mýliti se nechej od toho, jenž slovo podržel, ale věc zamítnul.“ Proto podle Kanta ve příčině theoretické nic nevíme o duši, její svobodě a nesmrtelnosti, o Bohu; ale v příčině praktické, v oboru morálky poznáváme podle Kanta vidu duše a Boha býti pravdami, kterých rozum praktický vyžadovati musí, poněvadž nelze mravně jednati, nejsou-li od rozumu praktického uznány, tak že, co zavrhl rozum theoretický, to přijímá rozum praktický; svoboda vůle, nesmrtelnost duše, bytování Boha jsou toliko předměty domnělosti subjektivně dostatečné, aniž se odnášejí ku poznání, nýbrž toliko k vůli; nelze o nich říci, že jsou, ale že býti mají.

Z čehož následuje, že mezi poznáním theoretickým a prospěchem praktickým většího a patrnějšího nemůže býti sporu, než jaký se vyskytá u Kanta. Podle něho jest rozum theoretický věcně rozdílný od praktického a jeden druhému se protíví, tak že co zapírá rozum theoretický, klade rozum praktický; a to se děje v téže bytosti rozumné.

Kant zapíraje, že by náboženství mohlo býti předmětem poznání lidského, v sudbě rozumu praktického snaží se náboženství postaviti a takové platnosti jemu zjednává, která nepohodlna není nikomu. „Morálka, pokud se zakládá na pojmu člověka, bytosti svobodné (a proto též svým rozumem zákony nepodmíněné sobě ukládající), nepotřebuje ani vidu bytosti jiné nad člověkem povýšené, aby povinnost byla poznána, aniž kromě zákonu samého jiné pohnutky, aby povinnosti bylo šetřeno. Člověk sám vinu přičítati si musí, cítí-li potřeby takové bytosti.“

2. Morálka.

Morálka Kantova, která úzce souvisí s jeho teorií, všecku objektivnost hubící, člověka činí samostatným, nezávislým, poně-

vadž tento sám sobě dává zákon jednání mravného. Rozum autonomní, z něhož Kant odvozuje morálku, podle něho rozumem býti musí člověka jednoho každého; nemůže býti ani rozumem všech, jenž původ svůj má v součtu jednotlivých lidí, ani prázdnou abstrakcí, která nemajíc auktority působiti nemůže na jedinečnou bytost rozumnou. Dala-li by bytost vyšší člověku zákon, byl by člověk nemravným; zákon od nás pocházející plniti máme jemu k vůli čistou vedeni jsouce úctou k němu. Každý tedy člověk ve svém světě malém stojí jako panovník nezávislým, jemuž podrobiti se má všechno, ba i Bůh, je-li vůbec Boha ve skutečnosti; člověk Boha a jeho panství jenom potud nad sebou má trpěti, pokud Bůh jemu slouží k tomu, aby zachoval své důstojnosti vlastní; hřích a nemravnost, soudíme-li důsledně ve smysle Kantově, není ničím člověku, poněvadž tento svou bytostí jest svatým a vše, cokoli činí, proto jest dobré, že to činí, jelikož nejhlubší základ všeliké mravnosti chová v sobě samém. Kant mluví též o nejvyšším dobru, cíli posledním. k němuž spěti káže zákon mravný od člověka samého pocházející; toto však dobro nejvyšší není Bůh, nýbrž cnost, pokud jest podmínkou, a blaženost, pokud jest něčím podmíněným.

Tak tedy vypudil Kant veškerou morálku z oboru objektivnosti.

3. Učení o právu.

Zkoumáme-li učení o právu, pozorujeme, že podle Kanta zákon právní odnáší se toliko k zevnější svobodě lidské a řídí toliko zevnější jednání, pokud jest zevnějším; povinnost mravní a povinnost právní či pouze nucená bytně od sebe se různí, právo zcela odděleno jest od morálky. Není žádného práva přirozeného na Bohu spočívajícího; právo smlouvou vzniklo a proto všeliké postrádá pravdy objektivné a jistoty. Kam vedou důsledky takové nepravdivé vědy právnické, která velice se líbí nepravdivým svobodomyšlníkům a socialistům v nepravdivé svobodomyšlnosti důsledným a jejich snahy podporuje? Podle Kanta napsal Bluntschli jsa professorem státního práva v Heidelberce a hlasatelem falešného liberalismu: „Má-li státu se dařiti, nezbytně svoboden býti musí určitosti náboženské, ba i vlivu náboženského. — Nábožnost opravdivá a upřímná občana státu odcizuje a vřelý cit zbožný státu připravovati může zmatky.“ A sociální demokrat Lassale, jenž filosofií Kantovskou vzdělán byl, takto mluví k lidu: „Ve jmenu svobody a rovnosti žádejte za všeobecné právo hlasovací

a volební; všeobecné právo hlasovací a volební vám nesmírnou většinu zabezpečí v zastupitelstvu národním; vůle však většiny právem jest budoucím, svědomím veřejným; vůle této většiny ze státní pokladny aneb, je-li tato prázdná, z pokladny majitelů soukromých zákonem novým tolik milionů vybere, kolik dostačí, aby vám dělníkům pro všechny časy budoucí zjedнан byl blahobyť. Kdo tomuto novému stavu právnímu odporuje, dopouští se velezrády.“ Kanta věru a Kantovce zahanbují pohané, kteří zákon právní zakládají na mravnosti a náboženství. Horác: *Quid leges sine moribus vanae proficiunt?* Cicero: *Haud scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas humani generis et una excellentissima virtus, justitia tollatur.* — *Lex est recta ratio summi Jovis.*

4. Aesthetika.

Jak zhoubně působil Kant na krasovědu, dokazuje Schiller, básník filosofie Kantovy zkušený a jejím směrem se ubírající, an píše Goetheovi: „Člověk povahy zdravé a krásné, jak Vy sám pravíte, nepotřebuje žádné morálky, žádného práva přirozeného, žádné metafysiky; nepotřebuje žádného Boha, žádné nesmrtelnosti, aby se podpíral a zpřímá stál. Ony tři věci člověku takové povahy nemohou býti předmětem vážné úvahy a nutné potřeby, on těše se z nálady aesthetické potřeby necítí, aby hledal útěchy, která vyplývá z úvahy o věcech oněch.“ A proto napsal o Schillerovi Stolberg: „Schiller náboženstvím si zahrával jako by bylo krásnou mythologií; aniž jím se zanášel jeho rozum a vůle, nýbrž jediná fantasie. A proto že měl větší náklonnost k lesklé nepravdě než ku pravdě, jeho smrt filosofii, náboženství a kráse prospěla.“

Než přistupme blíže ke krasovědě Kantové. Podle něho záleží všecko na vkusu, kterým předmět posuzujeme ve příčině svobodné zákonitosti lidské fantasie. V této zákonitosti, která zákonů ani nedává, ani nepřijímá, kterou tedy nazvati jest zákonitostí bez zákona, subjektivnou srovnalostí fantasie s rozumem bez objektivné srovnalosti, tají se pravý původ krásy, a proto v ní nám hledati jest důvod, proč pravidla vkusu objektivná všeliké objektivnosti postrádají. Krásu lze pouze cítiti, ne dokázati; přichází a odchází s podmětem cítícím; kde není podmětu, kde jest podmět jinak upraven, tam není ani krásy. V pravdě krásným tedy jest toliko podmět, předmět krásným jest toliko nepřímou, činností zpětnou, kterou podmět k předmětu se obrací. Podmět ze sebe se raduje, ne z věcí; což znamená, že sám sobě se klaní aestheticky.

Vlastní přirozenost podmětů vyšší, onen poměr rozumu a domyslnosti vzájemný, oběma nejvhodnější, citem aesthetickým stává se vědomou. Krása ušlechťuje ukazujíc nám samým naši šlechtěnost. Z nepokojného vlnění buď jednostranné činnosti umové, buď jednostranné činnosti domyslné vynořuje se pohledem na krásu obou činností poměr pravidelný.

Tak vypudil Kant krásu z oboru objektivního a ji přesídlil docela do podmětu; což znamená, že krasovědu úplně zničil, ale způsobem, který učenci neslouží ke cti, jelikož užívaje slov, jako zákonitosti, dětskou hru tropí; jeho aesthetika jest učení, jak by člověk sám sobě se kořil.

5. Paedagogika.

V oboru paedagogickém oddán jest Kant zásadám onoho nepřítelů náboženství a mravnosti, onoho předchůdce revolucí, J. J. Rousseau, který z křesťanů dělati chce lidi. Kant žádá, aby dítě vedeno bylo k přirozené mravnosti, Boha i zákonů božských úplně prosté. Dítě tak vychováno budiž, aby zákona, který jemu dává jeho vlastní rozum sám, poslušno bylo z čisté úcty k tomuto zákonu, to jest, aby samo sebe poslouchalo. Věcí náboženských vychovatel neměl by si ani všimati; Kant si přeje jako Rousseau, aby vychovanci samému volno bylo udělati si své náboženství; avšak poněvadž se domnívá, že by v dítěti náboženství zevně ve skutečnosti vidoucím zmizeti mohly nepravé pojmy náboženské, kterých by později nemohlo se zbaviti, proto dovoluje, aby na místě tohoto zla většího voleno bylo zlo menší, aby dítě náboženstvím bylo cvičeno podle Kantových zásad rozumářských a naturalistických. Náboženství Kantovo dítěti by ukládalo tuto asi modlitbu: „Ty, milý Bože, je-li nějakého Boha a není-li pošetilostí k Bohu se modliti, přijmi mou duši nesmrtelnou, mám-li jakou, k sobě do nebe, je-li nějaké nebe.“

6. Důkazy Kantovy.

Tázeme-li se po důvodech, které základní větu Kantovu o nepoznatelnosti všeho objektivního a o úplné subjektivnosti veškeré filosofie by potvrzovaly, shledáváme, že Kant je nahrazuje temným slohem, který sami Kantovci vytýkají a kárají, rozmanitými obraty řečnickými, kterými totéž vykládaje svou domněnku se snaží dokazovati, libovůlí bezohlednou, kterou své výmysly

vlastní vysvětluje. Své myšlenky nové nedokazuje, nýbrž s takovou jistotou je přednáší, jako by zásadami byly nevyvratnými, tak že tím více on sám zasluhuje, aby pro dogmatism filosofický byl pokárán, čím směleji účelem své kritiky nazývá zahanbení dogmatismu toho. První nepravdou, na které filosofie Kantova spočívá (*πρῶτον ψεῦδος*), jsou synthetické soudy a priori, kterých ani není; což tímto způsobem dokázati lze.

Podle Kanta jest onen soud analitický, jehož výrok z pojmu podmětového vyplývá pouhým rozbořem, kdežto výrok soudu synthetického v pojmu podmětém není obsažen, nýbrž k němu přistupuje. Synthetické soudy a posteriori jsou zkušebné; avšak synthetické soudy a priori zkušenosti nepotřebují, ze které by vznikly, a platnost mají nutnou a obecnou. K synthetickým soudům a priori náležejí přechetné soudy mathematické, nejobecnější věty přírodovědecké a všechny věty metafysické aspoň svou tendencí. Synthetické soudy a priori možny jsou proto, že člověk k látce svého poznání, kterou ze zkušenosti přijímá svou vnímavostí trpnou, přidává jisté poznávací formy čisté, jež on sám svou činností samoděčnou vytváří nejsa závislým na zkušenosti a že všelikou látku danou k těmto formám přičiňuje. Těmito formami podmíněna jest možnost netoliko zkušenosti nýbrž i předmětů zkušenosti.

7. Neplatnost Kantových soudů synthetických a priori.

Proti tomuto mínění lze namítati:

1. Kant soudu analytickému rozumí ve smysle příliš slovním a proto příliš úzkém. Pravíme-li, že v podmětě soudu analytického výrok jest obsažen, nemyslíme, že rozbořem podmětu možno zjednati pojem výroku, není-li nám jinak známý, ale že oním rozbořem důvod nalazáme, proč podmětu výrok se přivlastňuje, že pouhým uvažováním a porovnáváním pojmu podmětového a výrokového přesvědčení nabýváme o vztahu v soudu vyjádřeném, podmět a výrok spojujícím. Není aspoň nic jiného potřebí, chceme-li o nějaké větě tvrditi, že sama sebou vyplývá, že jest bezprostředná, že jest principem.

2. Synthetické soudy a priori žádnými nejsou soudy. Neboť a) soud jest poznáním objektivné totožnosti anebo různosti dvou pojmů; jestliže každé poznání přirozeně a nutně podmíněno jest poznatelností svého předmětu, musí též soud, jsa poznáním, podmíněn býti poznatelností objektivné totožnosti aneb různosti dvou

pojmu. Avšak synthetický soud a priori tuto poznatelnost netoliko nemá podmínkou, nýbrž jí docela odporuje. Proto synthetický soud a priori soudem není žádným. b) Soud jest čin pomyslný, kterým nedokonalou známost o nějakém předmětu snažíme se zdokonaliti jinými poznatky k témuž předmětu se odnášejícími. Soud ve své bytosti pozorovaný vzniknouti může, vysvítá-li uvažováním dvou pojmů myslícímu, že jimi tentýž předmět se znamená, anebo vysvítá-li pozorováním předmětu, že jest představován dvěma pojmy. Oním způsobem nabýváme soudu analytického aneb a priori, tímto způsobem soudu synthetického aneb a posteriori. Avšak soud synthetický a priori ani v onom, ani v tomto způsobě se nezakládá, jelikož oba způsoby vylučuje. Proto neslouží k tomu, abychom nedokonalé vědomosti zdokonalili; není tedy soudem. c) Soud jest čin pomyslný, kterým poznáváme, že předmět jedním pojmem, věcným představovaný představován jest pojmem jiným, logickým. To však nepoznáváme synthetickým soudem a priori. Není tedy tento soud žádným soudem.

3. Žádný z těch soudů od Kanta uvedených není synthetický a priori. Buď jsou přímo, to jest, a priori, zřejmy tedy analytické aneb soudy z jiných soudů dovozené. a) Věta mathematická $5 + 7 = 12$ jest analytická či a priori; neboť kdo má představu o 12, byť i jí nabytí ziráje v skutečnost, a kdo kromě toho ví, co znamená 5 a 7, přisvědčiti musí, že $5 + 7$ se rovná 12. b) Věta geometrická: čára přímá mezi dvěma body jest nejkratší, jest analytická či a priori. Neboť byť i v pojmu čáry přímé formálně obsažen nebyl pojem cesty nejkratší, musíme, poněvadž ona věta superlativem výroku žádá, bychom porovnávali rozmanité čáry, z pojmů 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, svou má příčinu, jest analytická či 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 či a priori, poněvadž ne sice z pojmu hmoty ale z pojmu změny, která jest protivou zničení, a z pojmu téhož množství hmoty, vysvítá 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 syn-

thetickým. *f)* Metafysická věta: svět počátek míti musí, jest závěr, žádný samozřejmý soud ani analytický ani synthetický. *g)* Věta metafysická: jest duše nesmrtelná, jest závěr, který spočívá na zkušenosti, analytickou methodou a syllogismem promyšlené, není tedy žádným samozřejmým soudem, ani analytickým ani synthetickým.

4. 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 nazýván jest dětinským a zavrhován, těší se z platnosti vědecké. Mohutnost poznávací, kterou ve věcech poznáváme to, co jim náleží nezávisle na jejich bytosti hmotné, na jejich zjevu případném, na jejich jedinečnosti, působením věci vně se nalezající tak jest určena, že činnosti prokazující stává se živým obrazem a výrazem poznaného bytí skutečného. Jako lidská mohutnost poznávací sama v sobě tak jest upravena, aby bytost věcí přijímala způsobem ideálním či pomyslným a té bytosti se připodobnila týmž způsobem, tak opět bytost zevnější proto mohutnosti poznávací se naskytuje, poněvadž tak jest upravena, aby myslícímu se objevila. Zdaž potřebí nám jest přijati 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 vniterné; z čehož soudil: poněvadž přesažnými nemohou býti, musí býti vniternými. Kant zapomněl na třetí člen rozdělovací, že kategorie mohou míti význam jak přesažný, tak vniterný. A zajisté toho významu dvojího jim se dostává; neboť jsou formami, podle kterých mají věci samy své bytování, a pak formami pomyslnými, ideálními, které přísluší myšlénkám. Zdaž tedy jest Kantovi volno klásti čisté formy poznávací, které člověk nejse závislým na žádné zkušenosti sám vytváří, k chaotické látce zkušenosti přičiňuje a ji do nich tiskne? Myslím, že neprávě tak činí. *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 nižádnou 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 formy prázdné, pojmy čisté,

kteřé z nitra duše se noříce k nespořádané látce zkušenosti přistupují, ji pěstují a jí dodávají rázu nutnosti a obecnosti? 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 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 pohnutí objektivné? d) Kantovy pojmy čisté, poznávací formy, obsahu prosté samými odpory bubří. Pojmy čisté, pojmy obsahu prázdné, pojmy, které jsou toliko formami názoru, na mysli srovnati a možnými považovati nemůže nikdo.

Poněvadž tedy synthetické soudy a priori platnosti nemají žádné, soudíme, že celá budova filosofická, kterou Kant na nich vystavěl, základu postrádá, ve vzduchu visí a ceny nemá žádné.

A. b) **Herbart.**

Kantovec Herbart v rysech základných směrem se ubírá, který od Kanta byl vytčen; proto soustava jeho větší ceny míti nemůže než Kantova. Avšak jelikož soustava Herbartova na fakultách filosofických vládne, jelikož duchem Herbartovým provázeny jsou gymnasiální knihy o filosofické propaedeutice, potřeba káže seznati Herbartu blíže a důkladněji.

I. **Výměr a rozvrh filosofie.**

Herbart filosofii vyměřuje přepracováním pojmů. Tento výměr jest nesprávný. Neboť předmět neudává, který by filosofii zvláště příslušel; neurčuje filosofii žádného cíle, k němuž by dospěti měla; nečiní filosofii žádnou vědou ke skutečnosti se táhnoucí a o věcech jednající; konečně neposkytuje rozdílu aniž vzájemného vztahu, který jest mezi filosofii a ostatními vědami. Výměr Herbartův pouze prostředek methodický v sobě drží; ale ani tento není správný. Neboť podle čeho pojmy mají býti přepracovány? Zda podle pojmů? Není však žádných pojmů jiných než, které ve filosofii mají býti přepracovány. Jiný prostředek, kterým by pojmy přepracovány byly, jmenovati nemůže Herbart; proto shledává-li pojmy naše býti odporů plnými, musí pojmy odporů plné přepracovati podle pojmů, jež plny jsou odporů.

Herbart ve filosofii své podle hlavních způsobů přepracování

rozeznává tři hlavní části: předné logiku, která pojmy objasňuje, za druhé metafysiku, která pojmy zkušebně činí správnými, za třetí aesthetiku, která pojmy doplňuje určováním ceny. Toto rozdělení ze dvou příčin jest nesprávné, připustíme-li, že jeho výměr filosofie jest pravdiv: 1. Členy rozdělovací nejsou rozdělovacími; není důvodu rozdělovacího; aniž vysvítá, proč by řada členů sestávali nemohla z více než tří. Proto ony tři díly filosofie Herbartovy netvoří celek, netvoří soustavu jednotnou, netvoří vědu. Věru jest se diviti tomu, že Herbart vědom a zásadou veden jednotlivé větve filosofické osamocuje a toho kárá, kdo by ve filosofii bažil po jednotě. Co v každé vědě jiné nutné se žádá, to podle Herbarta ve filosofii jest chybou. 2. Rozdělení jest nedostatečno svou nesouměrností. Neboť logika zákony určuje k objasňování všech pojmů, neobjasňuje tedy sama ani pojmy všechny, ani jednotlivé, jak bychom očekávali podle výměru logiky; metafysika správnými činí jisté pojmy a užívá těchto pojmů oprávněných; aesthetika hledá principy soudů pochvalných aneb hanlivých již hotových.

Z výměru a rozdělení již vysvítá, že Herbart veden byl neblahou domněnkou, jakoby každý filosof filosofii začítí musil o své ujmě, jakoby každý pro ni míti musil svůj princip prazvláštní, jakoby každý míti musil zrcadlo podle zvláštního způsobu hlazené, aby v něm svět se ohrázel, jakoby pro filosofii princip musel býti teprv vynalezen. Tato původnost nepravá, která se shání po náhledech nápadných a svou nepravdu zastírajících, filosofii škodí, ano i záhubu strojí.

Zkoumejme nyní jednotlivé díly filosofie Herbartovy.

2. Logika.

Herbart napsav pouze základní rysy logiky, ty, kteří důkladněji logikou zabývati se chtějí, vyzývá čísti logická díla Kantovců. Kantem však utvořila se logika, která pochopiti chce formy našeho myšlení samy o sobě z činnosti myslivé toliko k sobě se odnášející. Avšak odděliti myšlení a předmět naprosto jest nemožno, poněvadž myšlení naše samo sebou nutné se vztahuje k svému předmětu, k věci samé, poněvadž totožno není s myšlením Božím aniž jest základem, který věci samy určuje a jim zákony dává. Proto není s podivením, že logika Kantovcům se nepodařila a že, aby přece logikou byla, takové živly přijala, které dále sáhají než forma našeho myšlení, k obsahu předmětů samých.

Pozorujme nyní vady Kantovské logiky, která odloučena jsou od věcí samých, zcela jest nepodobna logice Aristotelově.

1. Logika příliš formální pravdu nazývá shodou myšlenky s předmětem. — Praví-li tak, předpokládá již srovnalost mezi formami pomyslnými a věcmi, své vlastní zásady nešetříc.

2. Předpokládá pojem již hotový, již daný. — Avšak Aristoteles ve svých spisech logických právě tím se zabývá, kterak správný pojem se tvoří.

3. Pojem v sobě drží rozmanitost znaků a sobě podřaduje rozmanitost představ, jejichž znakem on sám jest; ona jest mu obsahem, tato rozsahem. Pojem vyšší tím vzniká, že od pojmu nižšího se odmyslí znak. — Avšak mluvit by se mělo též o vlastnostech věcí, kterým odpovídají znaky pojmů. Dále představy, které pojem sobě podřaduje, vždy k tomu se odnášejí, čeho jsou obrazem; rozsahu pouhou formou našeho myšlení nelze rozuměti, poněvadž z pojmu samého přímo nevysvítá, kterak by státi se mohl znakem jiného pojmu. Dále pojmy vyšší nejsou libovolným plodem našeho myšlení abstrahujícího; proto musí logika, která formami pomyslnými se obmezuje, tyto meze překročiti, náhradou k věcem skutečným se vrátiti a užívati pojmů, jako znaků bytných, důvodu rozdělovacího, kterým nerozumí ten, kdo k věcem nepřihlíží.

4. Pojem není součtem ani součinem znaků. Nemůže sestaviti a sjednotiti znaky, kdo k věcem nepřihlíží.

5. Zda členy, ku kterým určování logické vede, platny jsou či nic, rozhodnouti může jediné poznání věcí samé. Kterak tedy určování logické nevšímá si může světa skutečného?

6. Logika přepjatě formální staví na zásadě totožnosti: A jest A , a na zásadě protikladu: A není non- A , nemajíc k tomu práva. Neboť nepraví nám, odkud přichází zápor, dvojí zápor sebe ničící a v klad se ménící a jaké platnosti udílí našemu poznání.

7. Logika výhradně formální zápořem maně přijatým pojmy tvoří protikladné a zápořem pokračuje k pojmům protivným, z nichž jeden netoliko druhý zapírá, nýbrž i něco kladného v sobě drží. — Z toho následuje, že všechny pojmy rozdělovací jsou protivny; čímž mizí význam protivy, který od Aristotela určen byl. Dále z pouhých forem nedostává se pojmu protivnému obsahu kladného. Konečně chce-li kdo protivu znáti, musí pozorovati svět skutečný.

8. Logika výhradně formální nejsou oprávněna zásady

totožnosti takto užívá: je-li dán pojem A se znaky b, c, d , následuje, že jedno anebo některá b jsou c , že b může býti c atd. — Avšak klademe-li A rovno $b + c + d$, kterak odstraníme A , ve kterém ony znaky sloučeny jsou? A byt bychom je odstranili, nevěděli bychom nic o spojení těch znaků. A odkud má ona logika pojem spojení možného?

9. Odkud odvozuje logika výhradně formální kategorie? Kant uvádí nejdůležitější základní pojmy umové: inhaerenci, příčinnost a vzájemnost aniž je samy o sobě nutně a úplně chápe, což by činiti slušelo oné logice

10. Logika výhradně formální ony soudy nazývá nutnými, jejichž protiklad jest nemožný. — Avšak tážeme-li se, co jest nemožno, neodpoví, kdo si nevšímá věcí skutečných.

11. Logika odůvodniti má formy vět grammatické. Avšak větu účelnou logika výhradně formální vysvětliti nedovede nikdy. Neboť pokud v ní vše vyplývá z formule: $A = b + c + d$ atd., nikdy neobdržíme z tohoto seřazení mrtvého větu účelnou, která z budoucnosti svůj obsah čerpá.

12. Herbart se domnívá, že v soudu kategorickém, kde o podmětě se vypovídá znak, není zároveň kladeno bytování (existence) podmětu a že soud o bytování jest soud hypothetický, ve kterém vypuštěno jest toto předvěti: Je-li vůbec něco. — Tato domněnka jest nepravdivá. Neboť pojem podmětový jest pojem věcný, kterým se znamená předmět, jakým jest o sobě nejša závislým na pozorování myslícího; pojem výrokový jest pojem logický, kterým se znamená předmět, jakým jest v bytosti myslící ša závislým na její pozorování. Tedy vždycky tvrdí se v každém soudu kategorickém bytování podmětu; avšak rozdíl činíme mezi bytováním mylným, mythickým a pravým. Dále jest podivno, že Herbart bytování určitého předmětu závislým činí na bytování vůbec něčeho, t. j. něčeho neurčitého, možného; proto vykládá Herbart větu existenciálnínou právě tak křivě, jako soud kategorický, ve kterém o podmětě se udává obsah.

13. Logika výhradně formální stat syllogismu hledá v poměru znaků prostě formálním a odvozuje jej ze zásady totožnosti a protikladu, kdežto Aristoteles právem podotýká, že střednímu pojmu syllogismu pravého důvod věcný odpovídá.

14. Konečně návod (inductio) a obdoba (analogia) unikají mezím logiky výhradně formální, tak že důkaz návodný a obdobný, jak přiznávají přívrženci této logiky sami, děje se „metafysickým principem přístupjícím.“

3. Metafysika obecná.

Obecná metafysika Herbartova počíná logickým objasněním pojmu bytí. Podle něho znamená tento pojem myšlenku absolutního kladu na představujícím nezávislého. Pojmem kladu absolutního vyloučen jest každý vztah, každý zápor, každé obmezení; proto pojem bytí jest pojem absolutního kladu v každé příčině nezávislého. Podle tohoto pojmu zkoumán bytí musí obsah našeho světového názoru obecného, který až posud považujeme skutečným věděním, zdali nám skutečně poskytuje pravé vědění. Porovnávajíc obsah tento s pojmem bytí, počínáme pochybovati netoliko o jakosti, nýbrž i o věcnosti našeho světa daného; pochybnost první jest skeptika nižší, druhá skeptika vyšší.

Skeptika nižší otrásá látkou, či materií toho, co jest dáno, tím, co odpovídá pocitu, tak že veškerá látka zkušenosti práva si osobovati nemůže, aby pravou jakost věcí vyjádřovala, jakými samy sebou jsou. Jakkoli o tom nelze pochybovati, že nám látka zkušenosti, byť byla sebe klamnější, skutečně dána jest, podrobeny jsou formy této látky, bez nichž látka není, skeptice vyšší: sloučení více znaků v jednu věc, poměry místní a časové, změna, děj a střídání, síla i příčina. V látce zkušenosti ničeho není z těchto forem; látka toliko jest vjímana, formy ani v látce, ani mimo látku nejsou znamenány, takže se zdá, jakoby formy ke zjevu byly přimyšleny. Tak-li věci se mají, žijeme a jednáme pouze ve svých domyslech, a nesmírnost toho, co světem zoveme, ustupuje do naší mysli a my jediní jsme domyšlejší a vymyšlejší. Avšak opora tohoto idealismu, osobitost (das Ich), téže skeptice podrobena jest, zdali právo si vlastnic býti jedinou věcí danou také skutečně tak dána jest, jak by dána býti musila, aby oporou sloužit mohla čirému idealismu. Výsledek této skeptiky docela jest záporný: není skutečně dáno nic věcného.

Avšak až posud zabývala se skeptika ne věcí, nýbrž našemi myšlenkami; nevíme-li rozhodně, jak formy zkušenosti dány jsou, nesmíme dále souditi, že jich není nikterak; aniž jest možno setrvati v pochybnosti a zapíratí všechny formy zkušenosti rázem tak jako se vymknouti formám věcí v každém případě jednotlivém. Z čehož následuje, že uchráněno jest útoků skeptických naše přesvědčení o zkušenosti také ve svých formách skutečně dané. Z onoho výsledku skeptiky: skutečně dáno není nic věcného, nelze proto souditi: není dáno nic. Zkušenost není dána jako něco věcného, nýbrž jako zdání, jako zjev; zdání, skutečné zdání jest tím, co jest dáno a vše, co jest dáno, jest zdáním. Avšak

zdání ukazuje k bytí; kolikeré zdání, tolikrá jest poukázka k bytí, t. j. formy zkušenosti proměnily se ve formy, kterými jest položen bytec věcný (das Reale). Proto uloženo jest metafysice určení a spojení bytce věcné, ku kterým zdání ukazuje, takovým způsobem, jaký přiměřen jest spojkám, které jsou v poukázkách k bytí.

Vědouce, že bytí jest absolutný klad, zkoumáme pojmy zkušenosti; a tu vidíme, že nedostatky mají do sebe, že odporem vnitřním samy sebe ničí. Odpory, které se vyskytují v pojmech věci, některými známkami opatřené, věci změněné, hmoty a osobitosti, jsou záhady, které se řeší v metafysice Herbartově a opravou slouží pojům zkušeným. Podle Herbarta rozumu odporuje, že věc, která vyžaduje, abychom ji měli za jednu, totožnou bytí má s množstvím znaků, že věc změněná před změnou a po změně totožná bytí má a zároveň také netotožná, že hmota, která vyžaduje, abychom ji myslili určitým počtem částí, tímto počtem nemůže bytí myšlena, poněvadž žádné rozčástení hmoty není takové, aby nám dovolovalo nalézt v myšlenkách poslední části hmoty samostatné, že osobitosť se nenaskytuje ani podmětem, ani předmětem, nýbrž totožností obou, že podmět s předmětem v osobitosti jest totožný a zároveň netotožný, že řada činů, kterými sebe stáváme se vědomí, jest nekonečna. S pojmem věci změněné účastenství má v odporu pojem času a příčiny a s pojmem hmoty pojem prostoru. Tyto pojmy odporů plné v metafysice opraveny bytí musí jinými pojmy novými, které do obsahu pojmů starých přejíti mohou, tak aby tyto samy nepozbývajíce své platnosti, přidáním nových mohly bytí bez odporu myšleny; pojmy staré v sobě držeti musí důvody poznávací, ze kterých pojmy nové nutně vyplývají jsouce jejich následky.

Chtěje vyhledati těchto následků a tak rozřešiti zásad metafysických, předpokládá Herbart množství bytců absolutně kladných, absolutně jednoduchých a pojmy ličnými (quantitativus) neurčitelných a užívá geometrické metody vztahů, náhledů případných. Podle této metody, poněvadž jsme nuceni totožností a netotožností mezi M a N přijati dvě M , musíme klásti místo každého z obou M více M ; rozmnožení jednoho členu jest proměnou, ku které pojem odporový přiměl, klady mnohých M jsou nové klady, které přímo dány nejsou, avšak které přijati jsme nuceni jakostí toho, co původně jest dáno. Žádné z těch mnohých M vzaté o sobě nedostačí, aby odpor odstranilo, mnohá M sebrána bytí musí, aby se rovnala N .

4. Vyvrácení metafysiky obecné.

Proti těmto Herbartovým náhledům metafysickým lze namí-
tati toto:

1. Výměr bytu jest první nepravdou (*πρᾶτον ψεῦδος*), na které spočívá metafysika Herbartova, jest výsledkem zkoumání zkušenosti odporujícího a pochybeného. Nejprve jest Herbartovi absolutný klad činem, kterým představující uznává, co nemožno jest odmysliti. Z tohoto formálního výkladu o bytci soudí Herbart skokem dialektickým, který překážek si nevšímá a výroky věcné podsouvá, že jakost bytce zcela jest kladná nemajíc záporu v sobě, kdežto měl věděti, že žádná věda příkladu neposkytuje jeho důsledku, poněvadž ve vědách shledáváme vždy klady a záporu. Dále nejprve znamená u Herbarta předmět o sobě jsoucí protivu toho, co jest pouze myšleno, nezávislost na našich myšlenkách; brzy však jako tajný kouzelník mění jej v předmět všeho vztahu prostý. Kromě toho udílí jemu aprioristicky a bez důvodu jednoduchost a z jednoduchosti soudí, že jakost bytcova nedovoluje nikterak, abychom bytce myslili nějakým pojmem ličným. Žádný z těchto důsledků platnosti nemá, poněvadž výroky věcné vyplývati nemohou z výkladu formálního. Herbart rozdílů nečiní mezi bytem neurčitým a otažitým, který obsahu nemá, a mezi bytem nejurčitějším, absolutným, který přísluší bytosti nejdokonalější, obsahem nejbohatší, Bohu. Tak pochybili již Eleaté. A tento byt absolutný u Herbarta náleží velkému množství bytců, kdežto v pravdě náležeti může bytosti pouze jedné. Tak spojuje Herbart učení Eleatů o všem jednom s monadologií Leibnitzovou. Též zaměňuje Herbart jednotu, která náležeti může i věci složené, a jednoduchost a mluví toliko o jednoduchosti metafysické, kdežto jednoduchost jest také fysická. Konečně ve své definici na otázku, co jest bytec, neodpověděl, nýbrž pravil: „Jakost bytcová jest jednoduchá, záporu prosta, neschopna nějakého určení ličného.“ Mělo by spíše býti udáno, co jest schopno absolutného kladu bytu, který nelze více odmysliti; na místě toho v odpovědích jeho nalézáme dva pojmy, pojem jakosti a pojem bytce, ježto jest jakostí. Tu se skrývá zamlčený poměr jakosti k bytci, podle kterého bytec má jakost, a proto i bez jakosti myšlen býti může jako majitel jakosti. Avšak Herbart tvrdí, že pojem bytce složen jest z pojmů bytu a jakosti jednotou nerozlučitelnou. Či snad bytec jest jakostí? To však nesrovnává se s Herbartovým pojmem bytu, který přímo nemůže se odnáseti k pojmu vztažnému.

Proto počíná Herbart položkami, které všelikých důvodů postrádají, které proto přijati nelze; jeho metafysika jest pochybena. Než pokračujme dále, jakoby jeho zásady byly pravdivy.

2. Herbart skeptikou skutečnou a všeobecnou podvraceje zkušenost, prokazuje činnost myslivou, jakkoli tato počínajíc a dále se vyvíjejíc na zkušenosti závisí. Kterak tato závislost našeho myšlení na zkušenosti dovoluje skutečně a všeobecně pochybovati o skutečnosti? Tot věru nepochopitelně; marně bys hledal něco k počínání Herbartovu podobného.

3. Herbart svou skeptikou přišel k tomu výsledku, že nic věcného skutečně dáno není, podotýká: až posud jsme se zabývali ne věcí, nýbrž svými myšlenkami; z výsledku skeptiky, že skutečně nic věcného dáno není, nelze souditi, že není nic; zdání, skutečné zdání, skutečný výjev jest tím, co jest dáno. — Avšak myslíce zabýváme se vždycky svými myšlenkami a vždy můžeme se upamatovati, že nemají-li naše myšlenky býti dětskou hračkou ničemnou, mydlinami prázdnými, myšlenkám odpovídati vždycky musí něco skutečného, co mimo naši mysl bytuje. Dále nemůže nám brániti Herbart učiniti onen závěr, že není nic, nežádá-li, aby naše myšlení bylo prací titěrnou a ješitnou. Kterak může vypovídati o zdání, o zjevu skutečnost či bytování a proto i bytí, jelikož bytování bez bytí není, když svou skeptikou zničil veškeré bytování a veškeré bytí? Nebudeme věru Herbartovi odporovati, nazve-li naše myšlení shnilým; neboť nemůžeme s ním sdíleti jeho výmysly nelogické, nechceme-li mysliti nerozumně.

4. Odpory, které Herbart prý našel vycházejí od výměru bytu, od zásady totožnosti (A jest A) a protikladu (A není non — A), odpory nejsou žádnými. Neboť onen výměr jest nepravdiv; zásada totožnosti jest neplodna; zásada protikladu pouze tehdy s prospěchem se nemine, když pojem jest s jistotou určen; avšak Herbart svou skeptikou veškeren majetek jistý nám odňal.

Dále k prvním zásadám, které jsou sudidlem našeho poznání, od Herbarta přijatým, přistoupiti musí též pohnůtky, evidence, o které Herbart nic věděti nechce. Kromě toho zásady protikladu proto neprávě užívá, že protivy proměňuje v odpory, podmět a předmět našeho sebevědomí v osobitost, a to co není osobitostí, co trpí, v to, co není činícím a co činí, v to, co není trpícím.

5. Odstraniti chce Herbart odpory myšlením, které se děje skrze pojmy, od něho odporů plnými shledané. Též prý jsou pojmy, jež považuje odporů plnými, důvody poznávacími novým pojmům, jimiž ony opraveny býti mají. Co tomu říká logika?

6. Nahodilé náhledy, kterých Herbart užívá řeše své záhady metafysické, v arithmetice, geometrii a fysice jsou substitute. Možno jich užívati v těchto vědách, poněvadž veličina jakosti nemá, nýbrž dělitelna jsouc v myšlenkách do nekonečna souborům částí, též do nekonečna se měnícím, podrobena býti může, poněvadž substitute geometrické spočívají na vztahu celé veličiny k okolím daným anebo možným, poněvadž ve fysice výsledek uveden býti může na možné formy svých příčin, tak že ve skutečnosti nerozkládá se nic ani cesta, ani pohyb, ani síly. Avšak v metafysice mluví se o nerozdílných jakostech bytostí jednoduchých, a žádná jakost nerozdílná funkcí jakosti druhé nemůže býti, poněvadž k ní se má různě; jakost jednoho bytce, která k jakosti druhého bytce tak různě se má, jak ani dva pojmy rozdělovací mezi sebou se nemají, vyjádřena býti nemůže podle způsobu geometrického náhledem nahodilým, který by porovnán býti mohl s jakostí bytce druhého; onen vztah ve fysice možný přenesen býti nemůže na povahu bytce, jehož klad jest nezávislý. Ovšem Herbartovi barvy slouží za příklad jednoduchých pocitů, kterým náhledy nahodilé a složené odpovídají. Avšak podle Herbarta pocit jest sebezachováním duše, nikoli však jakostí bytosti jednoduché v pravém smysle tak zvanou. Dále všechny substitute k tomu slouží, aby naznačeny byly jimi zvláštní případy zákona všeobecného; avšak ve své metafysice vyhýbá se Herbart zákonům všeobecným, jež kladně něco určují, a jediný zákon záporný u něho platnost má, podle něhož protiklady se ruší. Z toho tedy následuje, že Herbart ve své metafysice nebyl oprávněn užívati metody nahodilých náhledů a vztahů, která v mathematice a fysice místo své drží.

7. Byťbychom připustili, že odpory Herbartovy pravými jsou odpory a že metoda jeho jest pravdivá, nejsou od něho přece odpory rozřešeny. Herbart vykládáje skutečný děj proti pojmu změny odporů plnému, předpokládá, že jakosti mezi sebou se mají jako protivné veličiny, jako $+$ a $-$, ačkoli dříve nevyvětlil, odkud pojem záporu přichází, ačkoli dříve nedokázal obdobu mezi jakostmi a veličinami kladnou a zápornou, kteréžto veličiny v oboru mathematickém, z něhož jsou vzaty s pohybem v prostoru a s časem původ čísla podmiňujícím souvisí a proto prázdný nejsou odporů. Dále předpokládá Herbart, že, když v pospolitosti každý z bytců záporu se ubránil, sám sebe zachoval. Avšak pojem pospolitosti mysliti nelze bez pohybu, který nejpatrnějším jest výrazem odporů od Herbarta v pojmech zkušebných

nalezených, a proto Herbart odpor neodstranil, nýbrž jej v záhadě zůstavil, ačkoli se domnívá, že záhadu rozřešil. Dále ve skutečném ději podle Herbarta zachovává se bytec jeden proti druhému a sám sobě roven trvá. Avšak zachování sebe nelze si mysliti bez činnosti, která trpnosti se vzpírá; bytce tedy sebe zachovávajícího musíme mysliti zároveň činným a trpným, což podle Herbarta odpor v sobě drží. Odporů plno jest i Herbartovo mínění o prostoru pomyslném, který utvořen jest podle prostoru zkušebného, pročez prostorem zkušebným jest podmíněn, kdežto prostorem pomyslným odporu zbaven býti má prostor zkušebný; odporů plno jest i jeho mínění o tuhé čáře, která sice nic míti nemá společného s pohybem, ale předce pohybem, jenž podle Herbarta pln jest odporů, jest podmíněna, jakož i odporů plno jest Herbartovo sestavení hmoty, ve kterém pohyb hlavní má úlohu.

8. A byt i odpory byly rozřešeny, zbývá jiný odpor mnohem větší. Neboť Herbart na některých místech svých spisů takovou klade váhu na objektivné uvažování účele, že na něm zakládá víru v prozřetelnost, ale v metafysice o něm nemluví, jakkoli ve smysle jeho tytéž odpory v sobě držeti musí jako pojmy příčinnosti a změny a kromě toho pojmu příčiny v postoupnosti časové působící zcela odporuje. Účel není sice formou zkušenosti obecnou; ale kde se vyskytuje, takovou má platnost, že se dotýká pojmů ostatních a mocně působí na utvoření bytce; proto dříve než se vyrovná pojem účele s pojmy ostatními, zkušenosti nebude možno rozuměti. Aniž smí Herbart výjev účelný podrobiti pospolitosti nahodilé, poněvadž pojem účele pozbývá onoho významu, který jemu Herbart udílí. Aniž jest dovoleno z metafysiky účel vzíti a ponechati aesthetice, poněvadž nemá pravda kráse býti odňata, poněvadž i aesthetika má svou metafysiku.

Z těchto námitek všech vyplývá, že nám nelze přilnouti k Herbartově metafysice všeobecné.

5. Metafysika o přírodě.

Z Herbartovy filosofie přírodní pamatovati sluší toto:

S učením eleatským o všem jednom a monologií Leibnitzovou spojuje Herbart starořeckou atomistiku. Neboť o jednoduchosti a nezměnitelnosti bytců, o úplné nezávislosti každého jednotlivého na všech ostatních, o jejich bytí o sobě tak určitě mluví a všecky vztahy vespolečné, i skutečné i zdánlivé, jakoby byly zevnější a nahodilé, tak určitě od bytců vzdaluje, že o nich jinak

souditi nelze, než že jsou původně každý pro sebe, nikoli jeden pro druhého. Bytcové původně jsou osamoceni a se pohybují, jejich setkání nahodilé dostatečným důvodem jest, ze kterého svět aspoň mechanický vzniknouti může. Nevznikl tedy svět podle Herbarta jinak, než jak jej řečtí atomisti vykládají: „Náhoda rozptýlené živly všehomíra spojuje ve spolek zevnější a nahodilý.“

Zdaž nejsou takové náhledy Herbartovy materialistické? Můžeme-li věriti Herbartovi tvrdícímu, že materialismu vyhnouti se chtěl a jemu skutečně se vyhnul?

Materialismu Herbart věrným trvá vykládáje tato mínění: Každé těleso z jednoduchých bytců záleží. Činnost jediná, která těmto bytcům náleží, jest zachování sebe proti možnému rušení, které zvenčí přijíti může (sic!); činnost přechodnou nikterak nelze jim vlastniti.

Poněvadž bytcové jsou naprosto jednoduší, jsou s to, aby vespolek se pronikali; a věru by se pronikali, kdyby každý bytec zachováním sebe neodporoval tomuto úplnému pronikání jiných a kdyby tyto ze sebe takorůzka nevyháněl. (Jak jest to možno, když rušení jest toliko možné? Pozn. spis.) Tak povstává mezi bytci přitahování a odpuzování, pokud lze považovati vnikání jednoho bytce do druhého přitahováním, překážku, kterou jeden bytec druhému vnikajícímu klade, aby sám sebe zachoval, odpuzováním. Přitahování a odpuzování konečně přijíti musí do rovné váhy, a když tato nastane, hmota jest hotova jsouc atomem. Podle rozdílnosti, kterou jakosti těchto atomů od sebe se liší, rozeznává Herbart u atomů, či hmotných prvků, protivu silnou a slabou, podle poměru intenzit jakostí vzájemných protivu stejnou a nestejnou. Sestavováním obojích rozdílů vysvětluje Herbart původ hmoty pevné, která podle něho není souvislá, nepřetržitá, původ hmoty teplové, kterou Herbart předpokládá a caloricum nazývá, hmoty elektrické, aetheru.

Čtenář mi zajisté přisvědčí, řeknu-li že filosofie Herbartova o přírodě neústrojně na základech lichých spočívá. Neboť rušení pouze jest možné, ve skutečnosti není žádné; pročež ani zachování sebe, které onomu rušení odpovídá, skutečno není, jest pouhá smyšlenka. Ale i z jiné příčiny Herbartovo zachování sebe pravdivo není. Neboť v oboru věcí neživých zachování sebe nic není, leč metafora, kdežto Herbart toho slova užívá ve smysle pravém. Zachovávají samy sebe toliko věci živé, kterým přísluší činnost vegetativná vlivům zevnějším odpovídající. Aniž lze tomu mysliti pojem zachování sebe, kdo nemyslí pojem účelu; účel však podle

Herbarta nemůže býti leč pojmem odporů plným. Kromě toho považuje Herbart zachování sebe vniterným stavem bytosti. Avšak co znamená nitro, jež má význam prostorový, v jednoduché bytosti, kterou nutno jest si mysliti neprostornou? Konečně podle Herbarta jakosti neznáme, jakými ve skutečnosti jsou; jak tedy možno z nich něco souditi? „Mysli sobě přírodu tak“, zdá se, jakoby Herbart volal, „jak ji vykládám; ale nedomnívej se, že takovou jest ve skutečnosti; člověk nemyslí, aby poznal skutečnost, nýbrž toliko, aby myslil nestaraje se o skutečnost.“ Zdaž tedy není theorie Herbartova lichou smýšlenkou?

Hmotářské jest učení Herbartovo též o přírodě organické. Neboť hmoté, pokud jest hmotou, přivlastňuje Herbart vniternou tvořivost oním způsobem známým, jehož nesprávnost jsme již dokázali: mezi mnohými stavy vniternými téže bytosti dějí se mnohonásobné zábavy vespolečné; stavy zabavené za podmínkami příznivými opět se dostavují a pak spolu určují děj zevnější; jednoduchou bytostí podobné stavy jsou působeny v jiných bytostech, které s onou bytostí se setkávají; na čemž spočívá assimilace a reprodukce; též iritabilita a sensibilita z vniterné tvořivosti hmoty vyplývají.

Proti tomu lze namítati: Vniterné stavy bytců jsou zachováním sebe, jehož ve skutečnosti není; a takové stavy mohou sebe zabavovati? Podmínky příznivé odkud pocházejí? Zevně nemůže podle Herbarta nic působiti na bytce. Či snad toto působení děje se pouze v myšlenkách Herbartových? Jak tedy mohou opět se dostavovati stavy zabavené? Bytostí jednoduchou v bytostech jiných stavy podobné působeny býti nemohou, poněvadž působení zevně podle Herbarta jest nemožno a rušení jest pouze možné, ale ne skutečné. Rozdíl specifický mezi bytostí neorganickou a organickou, mezi bylinou a zvířetem úplně jest zrušen od Herbarta. Nic není kromě hmoty.

6. Metafysika o duši.

Zkoumejme psychologii Herbartovu.

Nejprve tazme se: „Zdaž jest duše podstata, to jest, co o sobě samém tak bytuje, že žádného podmětu nepotřebuje, k němuž by lnulo, aby mohlo bytovati?“ Ano; neboť duše jest Herbartovi první podstatou, ku které věda rozvínujíc se přivádí. Nikoli. Neboť podstatou nazývá Herbart základ docela neznámý, jenž rozmanitost vlastností objímá, jenž jest mimo nás; domní-

váme se toliko, že z něho a skrze něj vysvětliti můžeme závislost současných pocitů v nás jsoucích; podstata jest podmětem nám docela neznámým podle Herbarta, zevnější požadavkem anebo korrelátem, jenž odpovídá souboru pocitů v nás jsoucích. A kterak by mohla býti duše podstatou u Herbarta? Vždyť podmět představ jsa bytostí jednoduchou prostoru nevyplňuje; avšak co nevyplňuje prostoru, jest mathematický bod, jenž jest ničím v prostoru, jenž jest neprostorným základem prostoru (sic!). Pročez jest duše bod mathematický. Tento však, jak vůbec známo, jest věci domýšlenou, ne skutečnou. Tedy jest duše, jak podle Herbarta důsledně nám jest zavíratí, věci domýšlenou, ne skutečnou. Zdaž není takový výklad Herbartův pln odporů? zdaž nevede k nihilismu?

Zdaž jest duše lidská podle Herbarta jednoduchá? Kdežto my pravíme, že těleso samo v sobě jednotné fysicky jest složeno, duše však fysicky jest jednoduchá, jakkoli jí nepřisluší jednoduchost metafysická, přivlastňuje jí Herbart tutéž jednoduchost, jakou každému bytci, jednoduchost absolutnou. Avšak slyšeli jsme, že Herbart jednoduchost klade do výměru bytce nesprávně. Dále vyplývá podle něho jednoduchost z jednoty: podmět představ jest bytost jedna, proto jednoduchý; neboť jsou sice složeniny z bytostí, ale ne bytosti složené; vše co jest složeno, podmínkou jest složeno, bytost však položena jest bez podmínky. Načež odpověděti dlužno, že pojmy jednoduchosti a složenosti, jednoty a množství, podmínčnosti a nepodmínčnosti Herbart neprávě vykládá, bez příčiny přetvořuje, libovolně mění, podle své potřeby domnělé kazí, aby pak o věcech soudil, jak si již zprvu sám byl umínil.

Zdaž jest duše lidská podle Herbarta povahy duchové? Nikoli. Neboť není rozdílu věcného podle něho mezi duší a duchem; rozdíl záleží v tom, že táže bytost rozličně se pochopuje, rozdíl tedy jest pouze formální. Duše jest jednoduchý podmět všech představ, o kterém si myslíme, že jest spolu s jinými bytostmi. Nepřihlížíme-li v tomto pojmu k pospolitosti toho podmětu s jinými bytostmi a přihlížíme-li k tomu, že představy již nabyté dále trvají, utvořili jsme pojem ducha. Pojem tedy ducha, jemuž ve skutečnosti neodpovídá nic, coby mělo povahu duchovou, jest toliko domysl náš, jest pouhý plod psychologický. Není tedy duše lidská povahy duchové. Než slyšme, co dále z toho vyplývá. Herbart připomíná, že veliké rozdíly, jež následují z většího nebo menšího počtu představ se tvořících a se spojujících, posud nebyly dosti uváženy, shledává příčinu, proč lidský život

představovací vyniká nad zvířecím, jediné v přednostech tělesných, zvláště v ústrojnosti ruky a mluvidel. Tím však zcela zničil specifický rozdíl mezi zvířetem a člověkem, jakož dříve již zničil specifický rozdíl mezi bytostí neústrojnou a ústrojnou. Zdaž jest toto učení Herbartovo něčím jiným, ne-li nihilismem?

Zdaž jest duše lidská podle Herbarta nesmrtelná? Nikoli. Neboť jest věčná, jako všickni bytcové. Jsa bytostí, trvá podmět představ, duše, ustavičně jsa nezávislým na nějaké podmínce trvání časového, avšak v záporu času záleží věčnost, trvání nekonečné, v němž není žádného času. Duše o sobě uvažovaná není nikde a nikdy, ačkoli jí přivlastniti se musí, pokud jest pospolu s jinými bytci, místo určité, a pokud zamítáme změnu časovou, trvání věčné. Z této příčiny nesmrtelnost duše sama sebou se rozumí, ačkoliv tato nezrušitelnost pouhá, kterou duše společnou má s monádou každého kamene a každé byliny, toho jména by nezasluhovala. Důvody však, jež by dovolily očekávati další trvání s vědomím jedinečně určitým, všelikou budoucnost s minulostí spojujícím, jež snad rozmanitým neznámým podléhá modifikacím, byt i nebylo trvání to ve víře náboženské, nezávislé na metafysice, obsaženo, příliš hluboké mají kořeny v soustavě psychologické theorie, než aby metafysika obecná odvážiti se mohla nějak mluvíti o tom trvání. Proto jest duše lidská věčná, nezaniknutelná jako každý bytec; v této příčině není rozdílu mezi duší lidskou a kamenem, jakož není rozdílu mezi Bohem a tvorem. Zdaž duše lidská osobně trvá po smrti, nevíme s jistotou; dės, jenž nás obchází při pouhé myšlence o možném zničení osobnosti naší, jest psychologický zdroj a nejzávažnější důvod víry v nesmrtelnost. Tak se mluví o nesmrtelnosti duše ve filosofii Herbartské.

Má-li duše lidská podle Herbarta nějakého původu? Nemá žádného. Neboť jest věčná, jako každý bytec; jí přísluší, jako každému bytci, přívlastek věčnosti, který pouze k Bohu odnášeti se může. Dříve jsme slyšeli, že podle Herbarta jest všecko hmotou; nyní opět slyšíme, že všecko jest Bohem.

Rozebravše bytost duše lidské, obraťme se k poměru, který jest mezi duší a tělem. Herbart o něm takto mluví:

Duše jsouc jednoduchým bytcem není základem těla životním; neboť kdyby byla, musila by prokazovati skutečný vliv na těle, kdežto v oboru bytců není žádné příčinnosti přechodné. Pouze činnost duchovou duší lze přivlastňovati; život náleží hmotě. Duše v těle toliko bytuje, ve kterém sídlo své má určité, omezené. a sice tam, kde mozek přechází v míchu; tam se též pohybovati

může. Že duše v těle bydlí, stává se nervstvem, jež určeno jest pouze k tomu, aby duši sloužilo, a jež k výkonům těla vegetativním nepřispívá ničím. Kdežto pro sebe žije tělo jako bylina, bydlí duše skrze nervstvo v těle a s nervstvem má se k tělu podobně jako cizopásník, jsa tělu spíše břemenem než k pomoci.

Toto mínění Herbartovo spočívá na oné domněnce nepravdivé, v metafysice obecné vyvrácené, že není žádné příčinnosti přechodné. A byť i tato domněnka byla pravdiva, nelze neodporovati Herbartovi. Neboť mínění netoliko nevykládá, nýbrž i zapírá a ruší jednotu přirozenosti lidské a vespolečné působení mezi tělem a duší. A přece tato jednotu, toto působení neklamně jest nám zaručeno zkušeností. Avšak co záleží Herbartovi na zkušenosti? Vždyť jest podle něho plna odporů. Pročež vespolečné působení mezi tělem a duší podle něho není takové, jakým je známe ze zkušenosti, není skutečné, nýbrž toliko myšlené, jelikož záleží v rušení a zachování sebe, takže prvky a ústroje tělesné duši ruší a duše opět ústroje tělesné a obě sebe zachovati hledí proti oba- polnému rušení. Již dříve mluvíce o bytostech neústrojných a ústrojných přesvědčili jsme se, že ono rušení a zachování sebe jest nepravdivo; nyní ještě nám zbývá promluvit v následujících řádkách o duševním zachování sebe.

Kterou činnost duchovou Herbart duši přivlastňuje?

Duše jsouc bytcecm takovou jest bytostí jednoduchou, že nemá žádné vlohy, žádné mohutnosti, kterouž by něco přijala aneb učinila. Její činnost v tom jediné záleží, že sama sebe zachovává, že představuje, jelikož zachování sebe jest představou. Je-li více představ zároveň v duši, jsou buď téhož druhu aneb rozdílného. V první příčině splývají vespolek; ve druhé příčině zabavují se vespolek podle míry protivy. Musí z nich tolik býti zabaveno, z vědomí zmizeti, co se rovná intenzitě představ všech, kromě představ nejsilnější. Toto množství zábavy nazývá se součtem zábavy. Každé představě přísluší tím více z tohoto součtu, čím jest slabší. Na intenzitních poměrech představ a na zákonech, kterými se mění tyto poměry, spočívá možnost a vědecká nutnost metody mathematické, kterou psychologické výjevy se určují. Z poměru, v jakém se vyskytují představy vespolek se zabavující, vyložiti možno city a snahy. Je-li zabavena jedna představa druhou, vytlačuje se z vědomí; takové představy vytlačené, na prahu vědomí čekající aneb aspoň v temnu působící jsou city. Vymizí-li však představa z vědomí a stane-li se citem, promění se v usilování, kterým by opět do vědomí se vrátila. A tento stav představy na-

zývá se snahou. Vyniká-li toto usilování citu svou intenzivností, takže většího neb menšího úspěchu dochází, stává se cit žádostí, která konečně, přistupuje-li jistota, že opět vynikne přes prah vědomí a v nejjasnějším světle úžinu mysli vyplní, méně se ve vůli.

Proti těmto psychologickým náhledům Herbartovým lze podotknouti toto :

1. Není pravda, že duše nemá mohutnosti, kterou by něco přijala aneb utvořila. Neboť Herbart svou definici o bytci nepravdivou také k duši odnáší. Jako účinek podle zásady příčinnosti samozřejmé, nikoli, jak Herbart se domnívá, odporů plné, má se k příčině, tak se má činnost k mohutnosti; ona touto jest podmíněna tak, že také z činností specificky rozdílných souditi můžeme o mohutnostech specificky rozdílných. Kromě toho jest s podivením, že Herbart upírá duši všelikých sil, představy však přece silami pokládá, které jako fysické na sebe vespolek působí.

2. Herbartova theorie o zachování sebe, — která kromě oněch odporů dříve jmenovaných též v sobě chová ten, že toliko, co jest staré, má býti zachováno a přece něco nového má vzniknouti, aby dále trvalo, když by rušení pouze možné přestalo, — v psychologii žádné platnosti nemůže míti. Neboť zachování sebe podmíněno jest pojmem účelu, který v obecné metafysice Herbartově místa nemá, aniž míti může; pročez velmi nedůsledně si vede Herbart, když přece mluví o pojmu účelném.

3. Splývání a zabavování představ, zatlačování jejich pod prah vědomí a stoupání jejich nad prah vědomí jsou metafory z přírody neorganické vzaté. Dříve než užívati kdo chce metafory neobyčejné a nové, musí jmenovati důvod a vyložiti smysl. Zda možno děj prostě psychický, přihlížíme-li k jeho bytnosti, porovnáváti s dějem prostě fysickým, anebo hledati bytnost onoho děje v bytnosti tohoto děje? Mám za to, že nikoli.

4. Odporují-li sobě představy, jež pospolu trvati nemohou aniž sebe vespolek zničiti, bojují spolu dvě nutnosti ve svých základech absolutních, aniž jest možno, aby se vespolek vyrovnaly. Nestačí, aby tolik bylo zabaveno, co by se rovnalo představám slabším; musila by aspoň představa slabší sama býti zabavena anebo spíše vyhlazena, a jestliže vytrvale se vzpírá, musil by boj, má-li býti vyhověno zákonu odporu, tak dlouho pokračovati, až by obě představy vespolek se zničily.

5. Nelze základem počítání učiniti určitou veličinu součtu zábav; spíše by měl býti výsledek určen měrou, jakou představy jsou sůzeny a jakou se vzpírají.

6. Ve filosofii nemělo by se mluvit o platnosti metody mathematické. Neboť matematika uvažuje vlastnosti těles, které sice býti nemohou mimo hmotu, ale předce představovány býti mohou bez hmoty, kdežto filosofie nám poskytuje představ o těch věcech, které bez hmoty mohou býti a bez hmoty mohou býti myšleny. A zvláště život právě psychický počtu mathematickému jest nepřístupný, poněvadž v něm vládne svoboda, která do sebe nemá nutnosti fysické, mechanické. Ovšem Herbart pojem vůle libovolně, jak potřeboval, překroutil a přejinačil, se skutečností pojem jeho nikterak nesouhlasí.

7. Vzájemné poměry představ nestačí, abychom rozuměli snaze a citu; žádosti a city žádnými nejsou stavy představ. Neboť snaha, která míří vždycky k něčemu skutečnému, jejížto cílem jest dosažení něčeho skutečného, zvláštním vlivem sice na představy působí, ale představou nikterak není; oživuje představy a do poměrů vespólných je uvádí takovou silou, kterou představy pod prah vědomí kleslé samy sebou nemají, proto není představou, která sama sebou se vypíná. Rozdíl mezi činností poznávací a snaživou jest specifický. Neboť kdežto duše poznávajíc předmět činnosti své do sebe přijímá ne sice tak, jakým jest sám o sobě, nýbrž podle svého vlastního bytí netělesného, kdežto sama v sobě vytváří obraz předmětu, sama v sobě předmět napodobuje a jej skrze obraz poznávací chápe: snažením pohybuje se takorůž ku předmětu usilujíc jej sám uchopiti v jeho bytosti a skutečnosti, zmocňuje se ho a drží jej pevně. Aniž cit jest jistým stavem představy, není předstvou samou, která jest pod prahem vědomí jednou silou povznášena, druhou potlačována; jest spíše pohnutím mohutnosti snaživé živějším a silnějším, jehož příčinou jest jasnější představování dobra nebo zla, buď že jest poznání a snažení smyslné aneb nadsmyslné.

7. Metafysika o Bohu.

Čeho se dovídáme z metafysiky Herbartovy o Bohu?

Herbart z účelnosti souditi chce, že Bůh jest. Ale tak souditi nemůže, poněvadž jak již dokázáno bylo, účel v jeho metafysice žádného nemá místa. Proto přiznává sám, že jeho metafysika se boří, chce-li jí užiti, aby z ní čerpal učení o Bohu, a porovnává sebe toužícího po theoretickém poznání Boha se Seme-lou, která žádajíc viděti Dia, svou záhubu si vyprosila. A jestliže připouští se hytování Boha Herbartovi, jakým asi jest podle

něho Bůh? Musil by právě takovým býti, jakým jest každý jiný bytec. Jakost bytce, který by se nazýval podle něho Bohem, nekonečně intensivnou nemůže býti považována, poněvadž tato nekonečnost podle něho plna jest odporů. Theoreticky tedy o bytování Boha podle Herbarta nic věděti nemůžeme. Proto praví Herbart, že v bytování Boha toliko věřiti můžeme, právě tak jako Kant. Než co jest víra a odkud pochází?

Víra podle obvyčejného smyslu jest přisvědčení k nějaké výpovědi, založené na vážnosti toho, který svědectví dává; musím tedy znáti toho, který svědectví dává, musím věděti, že mu lze věřiti, musím slyšeti jeho výpověď, a pak jemu přisvědčím. Tento pojem víry obecně platný nebyl ani Kantovi, ani Herbartovi pohodlným a proto vymyslili novou definici a nazvali víru schválením ideí náboženských na potřebě praktické založeným. Odkud tato potřeba praktická? Kterak se v nás octla? Kterak se stáváme jí vědomi? Kterak vyplývají z této potřeby vidy náboženské? Kterak jich se stáváme vědomi? Jakým činem duchovým je schvalujeme? To vše předpokládá theorii, theoretické poznání Boha. Či snad rozum praktický jest docela rozdílný od rozumu theoretického, tak že bytování Boha přístupno by bylo onomu, ne však tomuto? Rozdíl obou rozumů byl vymyšlen od Kanta a přijat od Kantovců. Či snad citem chápeme Boha, jak Jacobi Kantovec praví? Toť opět zmatení pojmů. A kterak bychom mohli mluvit v praktické příčině o Bohu, neznáme-li ještě filosofii Herbartovu praktickou? Tu Herbart odloučil naprosto od metafysiky. Či snad vidy náboženské předpokládají etiku či filosofii praktickou? Toť by byl nepořádek, jelikož mravověda spočívá na poznání Boha. A byť i etika Herbartova, ve které vládnou formy, byla pravdiva, přece z pouhých forem nikdy a nikterak nevyplyne bytost nejvýše skutečná, nejvýše věčná, nechce-li Herbart již z prvu klásti „*per circulum vitiosum*“, co chce vyvoditi. A jestliže Boha chápeme tou vírou, kterou Kant a Herbart vymyslili, a je-li bytování Boha výsledkem filosofie praktické, musí táže víra ve svém výměru překroucená a zjinačená platiti v praktické filosofii.

Zdaž tedy jest Bůh podle Herbarta? Není. Jeho filosofie jest atheismem.

8. Aesthetika.

Obrátme se nyní k aesthetice.

Všeliká krása, jako krása hudební, podle Herbarta spočívá na formách. Každá část toho, co složeno jsouc se líbí aneb ne-

líbí, to jest látka, sama o sobě, jednotlivě jsouc uvažována, jest lhostejná, avšak forma soudu aestheticckému jest podrobena. Čím jest v hudbě kvinta, tercie, kterýkoli interval určité ceny hudební? Známo jest, že žádnému z jednotlivých tónů, jejichž poměr se nazývá intervalem, uvažujeme-li je samy o sobě, nikterak nepřisluší to, co povstává, když pospolu znějí. Odporným zdá se nám sice býti, že co jest samo sebou lhostejno, jest zároveň libým anebo nelibým; avšak odpor tento mizí, uvážíme-li, že se přimyslí doplněk, který taktéž sám sebou jsa představován, taktéž lhostejným jest. Libost nebo nelibost tedy žádnému z těch tónů o sobě nepřisluší, nýbrž pouze pokud s druhým zároveň jest myšlen. Pospolnost obou jest formou. Herbart tento závěr činí užívaje metody vztahů, kterou již v metafysice jsme shledali, a podobnost nalezaje mezi myšlenkami aestheticckými a metafysickými. Jako děj zdánlivý není účinkem bytce jednoho, nýbrž pospolitosti více bytců, z nichž každý jakostí jest naprosto jednoduchou, tak aestheticcký soud chvály a hany není účinkem jedné věci představované, nýbrž více věcí pospolu myšlených, z nichž každá o sobě pouze theoreticky se představuje a proto lhostejnou jest. Jako z pospolitosti bytců vyplývá zjev, tak z pospolitosti představ theoreticky lhostejných vzniká aestheticcká chvála nebo hana s touže bezděčností. Jako úlohou jest metafysiky podstatnou nevšímati si bytosti bytců nepoznatelné a přihlížeti toliko ku měnivé pospolitosti jejich, která jest základem děje zdánlivého, tak si vede aesthetika nedbajíc jednotlivých členů poměru theoreticky pouze představovaných, aestheticcky lhostejných, nýbrž určujíc jejich poměry aesthetickou chválu nebo hanu působící, t. j. jejich pospolitosti aestheticcky důležité.

Proti těmto náhledům Herbartovým lze namítati toto:

1. Methoda vztahů ve filosofii platnosti nemá, jak již dokázáno, když metafysika Herbartova byla posuzována.

2. Metafysika Herbartova pravdiva není; proto nemůžeme z metafysiky souditi úsudkem analogickým o aesthetice. A byť i metafysika byla pravdiva, a byť i možno bylo podle Herbartu z metafysiky souditi o aesthetice — což Herbartu dovoleno není, poněvadž vědomě, ze zásady a úmyslně zcela odloučil jednotlivé discipliny filosofické, — přece úsudek analogický nestačí, aby aesthetice dal základ.

3. Logika nedovoluje z jednohu druhu, není-li důvodů patřičných a platných, souditi o celém rodu, z krásy hudební o kráse obecné. Toť návodný důkaz velmi nedokonalý. A byť i ten dů-

kaz platnosti měl, krása hudební od Herbarta nepravdivě jest pochopena. Neboť jeden tón jest krásný, pokud v něm poznáváme čistotu, jasnost, dokonalost tomu druhu příslušnou, t. j. onu vy-
tříbenost a plnost, která ve stupnici jemu přísluší. Kromě toho
znamename pohyb v tónu se jevící. Kromě těchto vlastností tónu,
uvažovaného ve příčině látkové, poznáváme v něm důvod krásy
mnohem závažnější, přihlížíme-li k onomu významu vniternému,
jaký příroda udělila tónům, především hlasu lidskému a který s
tímto hlasem sdělují všechny tóny, tak že jej od nich nelze odlou-
čiti. Tóny hlasu lidského jsou vtělením pohnutí mysli, projeve-
ním nálady, přirozeným znamením citů. Pročež slyšíme-li tóny,
srdce naše dojata jest krásou duchovou. Slyšíme-li tóny spojené,
dojímá nás přiměřenost, pořádek, jednota změn, harmonie, vlast-
nosti objektivné, které objektivními poznáváme; nejsou od nás
teprv nalezány tyto vlastnosti, — neboť kterak bychom je teprv
utvořili, kdyby jich nebylo? naše bytost příliš jest podmíněna,
příliš omezena, než abychom bez pravého poznání předmětů, bez
všeliké příčiny přiměřené mohli něco klásti, — jsou skutečny a
skutečnými od nás jsou poznávány. Dále vyjadřuje harmonické
spojení tónu pohyb, rytmus a život, zvláště však duchovou krásu
vniterného citu, ethického stavu duše lidské.

9. Mravověda.

Herbartova mravověda či jak on ji nazývá, filosofie praktická
částí jest aesthetiky. Úlohou její jest líčiti jisté poměry vůlí, aby
v díváku všech dojmů prostém o některém chtění se ozvala bez-
děčná chvála, o jiném bezděčná hana, čímž by o vůlích vznikl
soud samozřejmý. Látka těchto poměrů, prvky, ze kterých se
skládají, samy o sobě a jednotlivě uvažovány jsouce, jsou lho-
stejny tak, jako v hudbě žádnému z jednotlivých tónů o sobě sa-
mém ani dost málo nepřisluší, co vyplývá, znějí-li pospolu; avšak
forma soudu jest podrobena. Z prvků, z nichž poměr se skládá,
jeden býti musí považován změnou druhého, ačkoli oba býti ne-
mohou rodu různého; též pronikati se vespolek musí ony prvky
a sebe vespolek jinačiti, aby chvála nebo hana v představujícím
povstávala podle zvláštního druhu poměru. Dokonalé představo-
vání téhož poměru v každé době a za všech okolností provázeno
jest týmže soudem. Všeobecnina takto vzniklá nazývá se prakti-
ckým videm. Jest patero vidů praktických. Vid vniterné svobody
na zalíbení spočívá, jež probuzuje soulad mezi vůlí a soudem o

ní činěným. Vid dokonalosti vzniká, líbí-li se v čirých poměrech ličných naprosto, co jest většího vedle toho, co jest menšího; pojmy ličné, podle kterých chtění se porovnává, jsou intense, extense a soustředění chtění rozmanitého, aby účinek byl povšechný, anebo intense z extense opět vznikající. Poměr mezi cizí vůlí představovanou a vlastní vůlí představujícího, jenž předmět vůle cizí právě proto, že jest vůle cizí, a pro tuto vůli cizí položití chce, chválíce si myslíme; z tohoto souladu vyplývá vid blahovůle. Vid práva záleží na nelibosti ze sporu vyplývající; právo pak jest pravidlo od osob účastenství majících postavené anebo uznané proto, aby spor se překazil. Jestliže úmyslně jedna vůle působí na druhou buď dobrodiním aneb křivdou, tak že stav, ve kterém vůle by se nalézaly, nebylo-li by toho vlivu, jest přerušen anebo porušen, nelíbí se ten čin, kterým se tak děje; z této nelibosti vyplývá vid odplaty, kterou se ničí ono porušení, kterou se přenáší dobrodiní aneb ukřivdění co do ličnosti onomu rovné od trpitele na činitele. K těmto vidům prvotním druží se patero vidů odvozených, jež za podmínku mají více vůlí, jež takorčka v jednom vědomí jsou soustředěny: vid právní společnosti, soustava odplaty, soustava veřejné správy, soustava osvěty, oduševnělá společnost, jež po řadě se zakládají na videch práva, odplaty, blahovůle, dokonalosti duchové a svobody vnitřní. K obsahu těchto vidů, na kterých spočívá mravnost, má vůle skutečná přihlížeti; vztahy, které ji s nimi pojí, jsou: cnost, povinnost a mravní dobro.

Mlčením minouce, že je-li rod, aesthetika, pochybena, ani druh, filosofie praktická, nepochybenou býti nemůže, nechťce ani o tom mluvit, že prapodivno jest a ve zkušenosti a dějinách filosofie neslýcháno podřaditi ethiku aesthetice, vyčteme několik odporů a nedostatků, kterými Herbartova filosofie praktická sama sebou trpí:

1. Kterak mohou vůle a poznání sebe vespolek pronikati? Herbart sám sobě odporuje, poněvadž žádaje stejnorodých prvků k utvoření vidu praktického, vůli a poznání do poměrů klade, jakkoli tyto prvky k sobě vespolek se nemají, jako tón k tónu, barva k barvě, smýšlení ke smýšlení. Proč se podřizuje vůle poznání? Na tyto otázky Herbart ze psychologie odpovídati nemůže, poněvadž filosofii praktické přivlastňuje samostastnost, která sama v sobě základy majíc všímati si nemá ani logiky, ani metafysiky, ani psychologie. A přece Herbart odpovídá na otázku, na čem spočívá soulad, který nad vůlí panství provozuje, ze psychologie; ovšem děj psychologický, jak nutně vyplývá z veškerého náhledu

jeho psychologického, jest mechanický, ačkoliv velice pochybovati možno, může-li mechanismus psychologický býti posledním důvodem ethičnosti, důvodem povinnosti. Podle Herbarta jsou prvky, které pospolu činí souhlas, samy sebou lhostejny; avšak pravda, která filosofii theoretickou spojuje s praktickou, jakož i poznání, jež poznáním jsouc poznáním pravdy býti musí, ethice nikterak lhostejno býti nemůže.

2. Úvaha o ličnosti, která k žádné míře pojmu za základ položeného ani k jakosti nepřihlíží, která myšlením rozličné velikosti shrnujícím a porovnávajícím jest k tomu přivedena, aby postavila vid dokonalosti, není aesthetickou; prostě porovnáváti veličiny na matematiku připadá. Dále cíl dokonalosti, který má na mysli pozorovatel měře, co jest menšího, podle většího a co jest slabého, podle silného, jest buď pro všecko jedna stejné výšky naznačující čára nelibost působící, anebo jest pošinut do nekonečna a určitosti postrádá, čímž ničí se vid. Kromě toho nedůsledně si vede Herbart, an úvahu o ličnosti od všeliké jakosti odlučuje; neboť na jednotlivých hnutích mysli shledává energii, v součtu rozmanitost, v soustavě spolupůsobení. Konečně užívá slova dokonalosti ve smyslu omezeném a prázdném, kdežto vůbec dokonalost odnáší se nutně a podstatně k jakosti; tedy opět vidíme, že Herbart pojem překroutil a zjinačil.

3. Ve vidu blahovůle látka, ku které vůbec snahy lnou, nemá místa; avšak soustava z tohoto vidu původního odvozená, veřejná zpráva, celá se určuje povahou věcí. V tomto vidu blahovůle udělil Herbart vůli takovou obecnost vybledlou, která nepřipouští směrů zvláštních, jež vůli tím činí, čím jest.

4. Právo do sebe nemá žádné zalíbení aesthetické, poněvadž pouze odstraňuje nelibost. Dále v právu, pokud jest pravidlem, vyniká důslednost logická, která zapuzuje aesthetický ráz vidu. Kromě toho není možno, abychom podle Herbarta vid tento vyvozujícího mysl odvrátili od povahy poměrů a věcí nevšímajíce si obsahu a přihlíželi toliko k formální důslednosti vůli se shodujících. Konečně trhá Herbart co úzce souvisí, právo a povinnost, a odvozuje povinnost z vidu odplaty.

5. Jak jsme již často viděli, mění Herbart obyčejný smysl slov; také slovu „Billigkeit“ uděluje smysl nový, smysl odplaty. Vývoj vidu odplaty žádá, abychom mathematicky nazírali veličiny kladné a záporné; neboť čin nelibost nepůsobí proto, že jiným vidům praktickým odporuje, nýbrž proto, že ruší stav, který ideálně opět má býti obnoven, stav totožnosti, která nikterak nemusí

býti sama o sobě nutně představována něčím souladným. Konečně není dobrodiní žádným rušením, poněvadž se snaží nelad proměnit v soulad; samo sebou se líbí.

6. Ve vidu prvním není žádného obsahu ethického; druhý vid všeho obsahu jest prázden a může se vztahovati ke všelikému obsahu snah; ve vidu třetím nabývá poznání předmětu, ale nikoli ethicky omezeného; vid čtvrtý normu v sobě chová, toliko zápornou a dovoluje úmluvu všelikou; ve vidu pátém není míry, která by obsah měřila. Proto z Herbartových forem ethických nelze nikterak určití obsah.

7. Pročež přistupuje látka zevně a forma taktéž zevně do ní se tiskne; vidy tedy praktické s věcmi skutečnými úzce nesusvisejí.

8. Mlčky předpokládá Herbart libost v nutné chvále, která se pronáší o souladu ve videch praktických; avšak tuto libost blíže nezkoumá, jakkoliv ráz ethiky bytně záleží ve způsobu, jakým libost se vykládá.

Jaký užitek poskytnouti může ethika Herbartova, když jest odloučena od metafysiky, Boha nemá základem dobra, právu přirozenému neučí, život mravní proměňuje ve formalism prázdný a aesthetickou titěrnost? Jak Herbartovci sami přiznávají, v obecném životě jí nelze potřebovati, a proto z nouze pro lid obecný nahrazena býti musí ethikou křesťanskou. Avšak nelze pochybovati, že ani učenec mravnosti se nenaučí z ethiky Herbartovy, kterou porovnatí možno s poduškou, na které hříšník spáti může velmi pohodlně. Neboť jeho učení o videch rázu není objektivního, nýbrž psychologického, subjektivního.

10. Paedagogika.

Ani v paedagogice nelze nám přisvědčiti Herbartovi. Neboť 1. poněvadž podle Herbarta není žádných mohutností duševních, nýbrž toliko stavy, kterými duše sama sebe zachovává, tak že život duševní záleží v jakési čilosti, kterou má do sebe zvláštní tlum představ, v poměru, kterým se mají k sobě vespolek ony stavy: podobá se duše ke stroji, který z představ jest vystavěn; síla lidská (— než zda můžeme podle Herbarta mluvit o silách skutečných? —) toliko vypracuje, co přijímá; záleží tedy na tom, co se jí dá. Poněvadž duše musí teprv přijímati a toliko zevnějšími vlivy, z nitra způsobem patřičným spolu nepůsobíc, přijímati životní činnost sil živlových (— než zda podle Herbarta mluvit možno o

skutečné činnosti životní?) a směr, kterým by se bráti měla: nevyhnutelno jest zevnější působení na člověka nedospělého; vzdělatelností pak duše (— než zda možno jest podle Herbarta mluvíti o pravé vzdělatelnosti její?) — podmíněno jest vychování. Člověk neustále vytvářen jest okolnostmi a potřebuje umění, které by jemu udílelo pravou formu.

2. Cílem vychování jest moralita a cnost, kterážto jest soustředěna a vyhráněna v síle charakterní. S pravdou se mine, kdo vychovává nejvyšší cíl určuje kromě jedince, kdo dítě vychovává za jistými účely ideálními, ku př. pro Boha, člověčenstvo, stát anebo rodinu; neboť nic, co jest kromě jedince, pro jedince významu a ceny nemá, poněvadž jedinec sám všem předmětům uděluje ceny a významu, anebo proto, že předmět, má-li již nějakou cenu, od jedince uznání očekáváti a od něho přivlastněn býti může jenom tehdy, když přiměřen jest nejvyššímu měřítku vůle jedincovy a jeho jednání.

Vychován tedy býti má jedinec ne pro předmět jiný, nýbrž toliko pro sebe sama; jedinec jest svým vlastním účelem, když jest vychováván. Mravnost jedincova, pokud jest jedincovou, posledním jest cílem vychování, aniž má býti vztahována k vyššímu cíli.

Tyto náhledy Herbartovy nelze nezavrhnouti. Neboť 1. podle něho jest vyučování a vychovávání fysickým dějem, mechanismem; také již dříve bylo dokázáno, že psychologie Herbartova, na které jest postavena jeho paedagogika, s pravdou se nersrovnává.

2. Vychování není svým vlastním účelem, tak že by jedinec nesměl býti vychován za účelem, který jest mimo něj, že by měl toliko pro sebe sama býti vychováván, nikoli pro Boha, stát a rodinu, jako kdyby Bůh, stát a rodina teprv od jedince ceny a významu nabývali. Stát, rodina, společnost považovány sice nemají býti cílem vychování nejvyšším, poněvadž jedinec především pro sebe t. j. pro povolání od Boha určené vychován býti má; avšak svým vlastním účelem absolutním, který nepřipouští účele vyššího, přesažného, vychování jedincovo není. Učení Herbartovo, podle něhož jedinec sám sebou jest omezen, odporuje pravdě metafysické a ethické, a tam dospěje, že jedinec podle Herbarta vychovaný důsledně se zřiká všelikého pořádku božského a lidského, ouen zapíraje a tomuto odpíraje. A proč by tak nejednal člověk, má-li za to, že tento pořádek dvojí jeho bytosti jedinečné jest na škodu? Herbart jemu nepřekáží ani ve své metafysice, ve které

Bůh nemá žádného místa, ani ve své filosofii praktické, která přirozeného zákona na Bohu závislého nezná.

Z toho jest patrné, že filosofie Herbartova ducha lidského, který po pravdě, dobru a kráse baží, nikterak neuspokojuje, že hloubky postrádá a logice odporuje, že vede k materialismu i atheismu.

S filosofií Kantovou a zvláště Herbartovou spojují někteří theorii Darwinovu a Haeckelovu oné filosofii příbuznou, hmotařskou, ačkoliv jest domněnkou nedokázanou, od mnohých učenců přírodu zkoumajících vyvrácenou; někteří směrem Herbartovým důsledně pokračují zavrhuje teleologii, uznávajíce toliko síly mechanické a chemické, nazývajíce myšlenku lidskou jiskrou mozku zázračnou a mluvíce o opici, ze které se vyvinul člověk.

A. c) Comte.

Mezi učenci přivrženců nabývá filosofie ve Francii vzniklá, positivistická, jejíž předchůdcem jest Kant, zakladatelem však Auguste Comte, hlasatel materialismu, revoluce a modloslužebnosti.

Filosofie positivistická jest soubor lidského vědění určitým způsobem uspořádaného a sjednoceného. Předmětem jejím jsou děje smyslem pochopitelné, zjevy přírodní a historické anebo spíše obecné vlastnosti, síly a zákony, které základem slouží jednotlivým zjevům ve světě přírodním a lidském a je spojují v jeden celek souvisle. Methoda vědy přírodní, pozorování a abstrakce na zkušenosti postavená a zkušeností potvrzovaná jest ve filosofii positivistické methodou, která pořádá veškerý obor vědění člověku možného, zvláště pak zjevy mravní a společenské. Tato filosofie od přírody a její zjevů vychází nepřekračujíc meze světa smyslům se jevícího a veškerý obor zjevů přírodních pořádá tak, aby tento jeden celek souvislý, hierarchii tvořil.

Porádek věd hierarchický v tom záleží, že všemi poznatky lidskými vládne skrovný počet základních věd, které mezi sebou spojeny jsou jako rozličné členy dokonalého celku. Aby k tomuto celku dospěl, utvořil Comte novou vědu, sociologii, která v sobě chová biologii, sociologii ve smysle užším a morálku; k této skupině organické, která se zabývá vlastnostmi a zjevy životními, druží se nejprve skupina chemická, která opět podmíněna jest skupinou mathematicko-fyzikální. V těchto skupinách věd mluví se pouze o silách anebo vlastnostech, jednotlivé děje zvláštní slouží filosofii positivistické takorťka za studnici, ze které se čerpají děje obecné,

zákony; vyzkoumati tyto zákony posledním jest cílem všech námah Comtových. Odtud patrně, že jeho filosofie zamítá všelikou známost bytosti absolutné, příčin a účelů, vniterné bytosti věcí, vzniku bytostí věcných; tázati se na původ světa jest ješitno, poněvadž jsme při něm nebyli, jakož i tázati se na poslední cíl světa, poněvadž nejsme při tom; pročež není prostředku, kterým bychom poznali původ a konec věcí. Jsou toliko zákony; vesmír nám se jeví celkem, který své příčiny má sám v sobě, příčiny, které nazýváme zákony.

Positivismu předcházely dvě doby, nejprve doba theologická, nevyhnutelné východiště, potom doba metafysická, doba přechodná; v oné zabývá se duch lidský bytostí absolutnou, v této bytostmi věcí. Avšak tyto dvě doby positivismem jsou překonány; proto nyní více není žádné theologie, žádné metafysiky. Tomuto postupu vývojnému, zjevu nutnému, zákony nutnými řízenému podrobno jest netoliko veškeré pokolení lidské ve svých dějinách, nýbrž také každý člověk jednotlivý, an svého ducha vzdělává a vychovává.

Před Comtem zavrhl již Kant theologii a metafysiku a dějiny lidské prohlásil býti přirozeným zjevem, kterým vládnou zákony nutné.

Ale netoliko školou filosofickou jest positivismus, nýbrž také stranou politickou. Ku které straně politické Comte náležeti bude, bylo možno předvídati z jeho chování neposlušného, vzdorovitého, mudráckého a kázni zevnější odporujícího, které často působilo, že býval ve školách svého rodiště přísně trestán od svých představených. V Pařížské škole polytechnické byl vůdcem chovanců neposlušných, jejichž chování nezákonnitě vládu přimělo k tomu, že ústav zavřela. Když vypuklo r. 1830. povstání červencové, považoval je se stranou revoluční za šťastnou událost. Dne 24. února 1848., kdy revoluce, kterou Comte s jásotem uvítal, na ulicích Pařížských stavěla barikády, sestavil osnovu všeobecné společnosti evropské, ve které by se šířily myšlenky positivistické, ve které by vzděláván a vychován byl lid podle těchto myšlenek, a nazval tu společnost Société positive. Chtěl, aby tato společnost v politice rozhodovala a v nové republice podobně si vedla, jako Jakubinové v republice první. Hlavním sídlem měla býti Paříž, a zde byl Comte sám hlavou shromáždění, ve kterých bylo jednáno o všech událostech politických. Réorganiser sans Dieu ni roi, bylo jeho zásadou, podle které jednal a psal. Politiku positivistickou probírá v sociologii, která podle původního záměru jest vědou po-

slední, tak že vše co předchází, má se k ní jako prostředek k cíli. V ní měla filosofie pozitivistická pokračovati, k vrcholi dokonalosti dospěti a se ukončiti tím, že by se odnášela k životu jedinečnému a společnému. Rozřešiti všechny otázky společenské vědou, pozitivistickým názorem světovým bylo cílem, který Comte si vytkl z počátku. Proto měla sociologie učiti, kterak by společnost novověká se obnovila podle zásad filosofie pozitivistické. Avšak Comte nepřestal na nezměnitelných zákonech přírody a dějin, nýbrž přetvořil svou filosofii a sociologii ve formu ne sice náboženskou, ale modloslužebnou. Pročež filosofii Comtovu považovati lze za školu filosofickou, za stranu politickou, za sektu modlářskou. V čem tedy záleží modlářství pozitivistické?

Kdežto Comte ve příčině náboženské hlásil se k zásadám nejradikálnějším a všeliké náboženství naprosto zavrhoval, takže je považoval za slabost a znamení mdloby, vyznávače pak náboženství zjeveného a deisty nazýval otroky božími, zpátečníky a rušiteli pokoje, ba i opovážil se říci, že náboženství brzy bude toliko pro psy: upadl v druhé době svého života do druhé výstřednosti, an položil na místě Boha lidstvo, t. j. soubor lidských bytostí minulých a budoucích. Příčinou této změny byla jeho láska náruživá k paní Clotilde de Vaux, kterou nazýval svou družkou, ačkoli nebyl jejím manželem, svatou (*sainte compagne*), jejíž památku způsobem náboženským slavil každého dne k ní se modle a každý týden k jejímu hrobu chodě; také své matce a své služce vzdával úctu přemrštěnou, tak že manželství, jenž nábožensky slaviti dříve pohrdavě opomenul, když do stavu manželského vstupoval, prohlásil býti ústavem společnosti lidské a ve svém náboženství humanitním ženy postavil na stupeň nejvyšší. Nejsou však lidé věci bez rozdílu nejvyšší bytostí, nýbrž ti, kteří svobodně přispívají k udržení a zdokonalení společného celku, bytosti „konvergentní“, mužové velcí: *Nos dieux sont les grands hommes; nous adorons le Dvouement et le Génie*. Hlavní zásadou jeho náboženství jest láska, „*vivre pur autre*“; pozitivismus zná toliko povinnosti; práva není, poněvadž vychází z původu nadpřirozeného. Náboženství humanitní jest soukromé a veřejné; soukromé opět osobní a rodinné. Bohoslužba osobní záleží v úctě pravých a skutečných andělů strážných, t. j. oněch osob, nám nejbližších, ve kterých humanita nejdokonaleji jest vtělena, zvláště matky, manželky, dcery, a v denní modlitbě třikrát konané, ve které humanitě anebo jejím zástupcům nejdokonalejším jevíti máme vděčnost a lásku. Bohoslužba rodinná záleží v přijímání devíti svátostí sociálních. Boho-

služba veřejná, obnovený fetišismus, nejvyšším předmětem úcty má trojici positivistickou: Grand-Etre aneb humanitu, Grand-l'Étliche aneb zemi, Grand-Milieu aneb prostor. Symbolem Velké Bytosti nejvýznamnějším jest žena majíc na ruku syna. Také tělesům nebeským, která z počátku sebe vědoma byla, a úmyslně přihlížejíce k budoucímu lidstvu vývojem nabyta nynější postavy, povinni jsme vzdávati úctu, poněvadž i ona pokud jim možno, jsou služebníky a dobrodinci lidstva. Bohoslužba humanitní není bez kněží, jejichž povinností hlavní jest učiti a vychovávat. Comte papežem sebe učinil, Grand-Prêtre de l' Humanité, jenž články víry ohlašuje a listy posílá, katechismus a kalendář vydává, sňatkům žehná a všechny ostatní svátosti bohoslužby positivisticé udílí.

Které jsou hlavní věty positivisticé? Zdaž jim přisvědčiti může rozum lidský?

Positivismus duchu lidskému brání zkoumati příčiny zjevů a jeho činnost omezuje vyšetřováním jejich zákonů. Tím však odporuje přímo povaze rozumu lidského. Neboť přirozeno jest to-muto zkoumati příčiny zjevů právě tak, jako jest přirozeno vyšetřovati zákony; ano spíše naň připadá zkoumati příčiny než vyšetřovati zákony. Toť zajisté nikterak popírati nelze; a kdo theoreticky tuto pravdu zapírá, nemůže jí neuznávat i v životě praktickém.

Positivismus praví, že rozum ničeho neví o bytosti absolutné, nýbrž pouze o bytosti relativné. Načež odpovídáme, že rozum o bytosti absolutné proto ví, poněvadž ví o bytosti relativné, poněvadž z poznání bytosti relativné nutným následkem vyplývá poznání bytosti absolutné.

Positivismus tvrdí, že rozum o bytosti absolutné neví ničeho, a přece považuje světové názory, theologický a metafysický, za přípravy a stupně nevyhnutelné, jež vedou k filosofii positivisticé. Avšak zdaž názory naprosto nepravdivé mohou býti přípravou k světové soustavě pravdivé, kterou Comte nám podává?

Psychologie positivisticá, která ničím býti nemá, leč částí fysiologie, „dekomponuje“ duši ve množství sil psychických a jejich sídla nalezá v rozličných částech mozku. Tato frenologie po Gallovi obnovená temnější a odpornější jest než Gallova; neboť pouhé pojmy abstraktné, jako egoismus, altruismus, činnost, pevnost, uvažování, rozjímání nazývá mohutnostmi duševními. Postačí toliko slyšeti taková mínění; ihned shledáváme je býti nepravdivými.

Posléze proto jest pozitivismus odporný rozumu, že ačkoliv učí atheismu a materialismu, přece mluví o mravnosti a náboženství. Ovšem jest obojí příšerou fantasticky vykrášlenou.

Uvážíme-li toto vše, jest filosofie positivistická pravým opakem filosofie, nejdokonalejším materialismem, výstředným atheismem, nejhrubším modlářstvím, příšernou karikaturou náboženství křesťanského. Podkopává všeliké vědění lidské, jehož předmětem přirozeným jest příčina, a srdci lidskému žádné útěchy neposkytuje. Comte špatně rozumí dějinám lidským a vývoji každého člověka jednotlivého, zavrhuje metafysiku Aristotelovu a scholastickou, jejíž částí zvláštní jest theologie přirozená, poněvadž ji nezná a příliš nakloněn jest k mathematice a přírodním vědám, nezná pravý poměr filosofie k vědám zkušebným a k náboženství zjevenému. Ve příčině politické není dobrodincem společnosti lidské. Právem nazval jej Guizot malfaiteur intellectuel a jeho soustavu materialisme mathematicien. Věru diviti se jest, že taková filosofie nalézá hojných přívrženců. Příčinou toho jest nenávisť k církvi katolické, která člověka oslepuje a přivádí k nesmyslu všelikému.

Comtův přívrženec nejslovutnější, Littré, profesor dějepisu a zeměpisu na školách polytechnických a člen akademie lnul k filosofii positivistické, avšak Comtovo modlářství zavrhoval tvrdě, že positivistický názor světový ani nepotřebuje takového náboženství, poněvadž v sobě drží, co nahrazuje náboženství, t. j. lásku k lidstvu a cit nesmírnosti, ve které všecko se pohybuje. Že však pozitivismus ani tak vykládaný duchu a srdci lidskému nestačí, dokázal Littré sám, an r. 1881. od kněze katolického dal si vyložiti učení katolické, potom pokřtiti se dal obřady katolickými a konečně jak si přál, pohřben byl způsobem katolickým. Tot patrně dokazuje, že pozitivismus pravdy do sebe nemá.

Nepravdivé soustavy Kanta, Herbarta, Comta pro společnost lidskou bez nesčíslných následků škodlivých nemohou býti; neboť filosofie na veškeré poměry života lidského mocným vlivem působí, poněvadž podle výzkumů filosofických všechny zkušebné vědy o přírodě a člověku jednající se utvářejí. O vědě právnické, paedagogice, kalleologii a historii již bylo mluveno; zmiňuji se toliko že Hellwald dějiny vzdělanosti napsal, jako vědu přírodní, že Littré, v lékařské vědě zkušený, s jedním professorem fakulty lékařské slovník lékařský přepracoval podle zásad positivistických a jej učinil učebnicí filosofie positivistické, že C. Vogt, Moleschott, Haeckel, Brehm, Darwin, Tyndall vědy přírodní vykládají mate-

rialisticky. Pročež velevítána nám budiž jiná filosofie, která tyto následky odklízí, tyto bludy vyvrací, na pevném základě budovu lidské spekulace staví, důstojnost lidskou hájí a člověka neklade na místě Boha, jemu zabezpečuje dobra nejdražší, společnosti lidské blaženost a spokojenost chystá. A tuto úlohu plní filosofie křesťanská v té míře, že touha ducha lidského po vědění, jak člověku možno jest, se ukájí.

O čemž abychom se přesvědčili, uvažujme toto :

B. Filosofie křesťanská.

I. Úvod.

Filosofie jest z hlediště křesťanského přirozená věda o nejvyšších a posledních důvodech všeho, co jest. Podmíněna jest všemi vědami ostatními, jež rozum lidský přirozeným způsobem vyzkoumal, jelikož na dokázaných výsledcích zkušenosti dále staví; avšak kdežto vědy zkušební přestávají na tom, aby vyhledaly nejbližší důvody v jistém oboru věcí omezeném, baží filosofie dospěti k nejvyššímu stupni poznání člověku možného a přirozeného; tam dospěvši vrací se zpět k ostatním vědám, aby je doplňovala, zdokonalovala, jim pomáhala k dalšímu vývoji a je spojovala v celek harmonický. Takto se ubírá střední cestou, vyhýbajíc se pečlivě výstřednostem idealistů a materialistů; podle učení idealistů vědy zkušební od filosofie zcela jsou pohlceny, kdežto u materialistů jediné to platnost má, co mohu smyslně pozorovati, počítati, vážiti, zkoušce podrobiti a nutnému zákonu přirozenému podřaditi, tak že filosofie předmětu nemá žádného. Ke stupňovému rozdílu druží se souvislost mezi filosofií a ostatními vědami přirozená, nutná, vnitřní a vespolečná; ani ona bez těchto, ani tyto bez oné býti nemohou. Toto mínění, jež zastává filosofie křesťanská, jest zajisté pravdivo. I když přihlížíme k abstrakci, shledáváme stupňový rozdíl mezi přírodními vědami, matematikou a filosofií. Vědy přírodní jedinečnosti věcí si nevšímají a uvažují jejich vlastnost a zákony, jež beze hmoty nemohou ani bytovati, ani býti představovány. Matematika nedbá ani toho, co na vědy přírodní připadá, a zkoumá vlastnosti těles, jež sice beze hmoty skutečnými nejsou, ale přece beze hmoty jsou představovány, ku kterýmž náleží zvláště velikost. Filosofie nejvyšší abstrakce jest pilna nedbajíc vlastností mathematických a nám vykládajíc, co beze hmoty může i bytovati i býti myšleno, bytí, zjev. život, duše, duch atd.

vyvozujíc smyslný svět a jeho zjevy z důvodů nejobecnějších a z věcí smyslných soudíc na věci nadsmyslné. Tak učí filosofie křesťanská.

Od theologie křesťansko-katolické podstatně se rozeznává filosofie křesťanská, poněvadž víra důvodem má zjevení Boží a pravitkem učení církevní, kdežto vědy důvodem jest evidence vnitřní a pravitkem první zásady rozumové; kromě toho ve víře obsaženy jsou pravdy zjevené, ve vědě pravdy rozumové. Přece však oba principy poznávací, poněvadž společným pramenem jejich jest totéž věčné světlo Boží, nikterak proti sobě nemohou státi nepřátelsky aniž svými obsahy sobě vespolek odporovati. Pročež každý soud jmenem rozumu učiněný, odporuje-li soudu víry nadpřirozené výše stojícímu nad onen a naprosto neklamnému, objektivně nepravdivým nemůže nebýti a toliko zdánlivě z rozumu vychází; pročež věřící, je-li neklamným učením církve ubezpečen, že jeho soud víry subjektivně skutečně pochází z víry nadpřirozené, oprávněn jest a povinen soud rozumu zdánlivý zdánlivým uznati, a jej zavrhuoti proto, že jest naprosto nepravdivým. K tomuto poměru zápornému druží se poměr kladný v tom záležející, 1. že rozum, pokud předchází, dokazuje, že věřiti můžeme, pokud provází, ku přijetí pravdy zjevené přispívá, pokud následuje, víru vědecky rozvinuje a v ní, pokud možno, spekuluje na zřeteli maje při této úloze trojí, že nesmí víru zničiti, 2. že víra rozum zbavuje bludů, do kterých byl přiveden, a jej chrání před nimi, aby do nich přiveden nebyl, dále pokud ve svém obsahu chová pravdy rozumové, rozumu slouží jako hvězda vedoucí a jemu směr udává, kterým by ku pravdě přišel, konečně pokud pravdě nadpřirozené učí, rozumu dává pokynutí, jak by do pravdy přirozené hlouběji vnikl. Jest sice rozum víře podrživen, ale tak, že nepozbývá své důstojnosti, že pravé a pravdivé poznatky jeho cenu svou podržují, že jemu samostatnost a svoboda není odňata; víra jeho práva chrání a zabezpečuje. Aniž rozumu k necti slouží poměr k víře služebný, poněvadž poznání z víry a vývoj víry v theologii nejvyšším jest poznáním zde na zemi a proto cílem na zemi posledním, k němuž veškerá činnost rozumová podle vůle Boží způsobem pořádku všech věcí šetrícím odnášeti se má. Tak se dostává rozumu vyšší svobody a vyšší důstojnosti; tak věda rozumová, filosofie, se stává křesťanskou a katolickou aniž splývá s theologií v jedno. Tedy právem křesťanskou se nazývá taková filosofie; k ní se má filosofie předkřesťanská, sokratická jako propaedeutika od Boha ustanovená a řízená.

Methoda filosofie křesťanské záleží v přirozeném a rozumném spojení rozboru (analysis) se souborem (synthesis); na základě zkušebního návodu (inductio) staví syllogismy přesně logické, zjištěnou zkušenost vniternou a zevnější zpracovati podle zásad rozumových jest její úlohou. Tím podstatně se rozeznává od novověkých soustav filosofických, které jednostranně si vedouce šetří buď jediné metody analytické, jako empirismus a jeho útvary rozmanité, anebo jediné metody synthetické, jako idealismus a jeho útvary rozmanité, a proto ku pravdě dospěti nemohou. Nesprávně nazývají Herbart a Hegel své metody vespolek sobě odporující spojením rozboru a souboru význam nepravý udílející těmto dvěma pojmům. Proto nedostatečným považuje filosofie křesťanská jediné svědectví, jež nám dává naše sebevědomí o našem bytování vlastním; neboť je-li svědectví smyslů o bytování světa zevnějšího nejisté, můžeme zavrhnouti též svědectví svého sebevědomí, poněvadž pro nás přirozená jistota obojího svědectví táže jest; kromě toho svědčí naše sebevědomí pouze o subjektivních stavech a činnostech, tak že věděti nemůžeme, zdaž jim něco skutečného odpovídá; pročež nikdy vybrísti nemůžeme z pouhé subjektivnosti. Sebevědomí od poznání věcí oddělití nelze. Neboť nejprve poznává duše, co jest mimo ni, pak činností zpětnou obrací se k tomuto poznání svému a posléze k mohutnosti poznávací a své bytosti; když pak duše jsouc povahy duchové neuzavírajíc podle zákonů syllogistických aniž abstrahujíc tak, jako se abstrahují pojmy, sebevědomím poznala svou bytost a své bytování ze svého zjevu, ve kterém jest přítomna jsouc jeho základem: může poznati také bytost věcí. Konečně od filosofie křesťanské za nepravý základ jest považována absolutní nepředjatost mnohých myslitelů novověkých, která původ svůj má ve filosofické pýše a v sobě drží předjatost určitou, nepochopitelnou a nedovolenou; tak ku př. chce Fichte všechny zjevy života duchového a přírodního vykládati řka, že neúsobí (das Nichtich), příroda, právě tak jako úsobí (das Ich), duch, kladem jest úsobí absolutného, že úsobí toto původně samo sobě neúsobí položilo jako nějakou mez, kterou v úsobí, duchu, překonávajíc by dospělo k svobodnému vědění a chtění sebe samého, své absolutnosti; Schelling předjímá, že duch a příroda, ideálnost a skutečnost, myšlení a bytí totožno jest v absolutnosti; Hegel z té zásady nejvyšší vychází, že čisté myšlení nic nepředjímajíc kladem, protikladem a souborem samo ze sebe nutně vytváří bytí a je zároveň poznává. Tyto předjatosti, jež ve filosofii Kantově byly připraveny a původ svůj mají

v zachovávaní metody výhradně souborné, jsou takové, že zdravý rozum lidský je nikterak přijati nemůže. Kdo porovná filosofy křesťanské s mysliteli novověkými co do metody, oněm zajisté přednost dá před těmito

Od svých přívrženců žádá filosofie křesťanská, stanovíc kromě objektivních podmínek filosofických též subjektivné, aby nesobecky pravdu milovali námahy nešetříce a sebe zapírajíce, aby také cností byli pilni, z nichž zvláště nejpotřebnější jsou bázeň Boží a čistota; neboť rozum a vůle, mohutnosti téže duše, vespolek na sebe působí, takže člověk nemravný býti nemůže filosofem pravým, poněvadž, chce-li nemravným trvati, pravdu nenáviděti musí. Není tedy filosofii křesťanské lhostejno, zda její přívrženci mravni jsou čili nic: pravda bez mravnosti nalezena býti nemůže a pravda nalezená mravnost zdokonalí.

Filosofie křesťanská zcela vědecky si vede netoliko určujíc svůj výměr, poměr svůj k ostatním vědám, metodu a subjektivné vlastnosti filosofovy, nýbrž také rozdělujíc látku filosofickou. Rozeznáváme zcela rozumně a přirozeně v ní tři hlavní části: logiku, metafysiku a etiku. Předmětem logiky jsou věci, které od našeho ducha jsou tvořeny a pořádány. Metafysika a etika věcmi se zabývají těmi, jež od našeho ducha jsou pořádány, ale nikoli tvořeny; z těchto jsou jedny v metafysice předmětem pouhého poznání, ostatní v ethice předmětem poznání a chtění. Toto rozdělení vysvětluje také z pojmu pravdy a odpovídá skutečnosti jakož i rozumu lidskému

2. Logika.

Logika filosofie křesťanské není čistě formální, t. j. zcela odloučena od skutečnosti a obsahu. Že logika Kantova a Herbartova jest nepravdivá, již dříve bylo dokázáno. (II. A. b.) Není však ani taková, že by v sobě pohlcenou měla skutečnost a věcnost, což shledáváme u Hegla, že by Hegelovu metodu dialektickou, podle které čisté myšlení samo sebou a samo v sobě se vyvinuje a zároveň veškeré bytí plodí, svou metodou vlastní by činilo. Pevně jest přesvědčena, že Hegel nepřátelským útokem se žene proti rozumu lidskému, že patrně hrubě se mýlí, že odporou hrdost na jevo dává, činí-li logiku celou filosofii a ji na té zásadě staví, že čisté myšlení bez předjatosti svou vlastní nutností ze sebe bytí plodí a poznává, že čeho tímto způsobem jest dosaženo, se předjímá, a že poněvadž to jest jednostranno a ome-

zeno, myšlení jest nuceno zroditi pojem nejbližší, téměř doplňující. O nepředjatosti Hegelově bylo již mluveno, a mohlo by ještě více býti řečeno. Budiž ještě dovoleno proti Hegelovi podotknouti z hlediště filosofie křesťanské, že kdyby člověku možno bylo tak mysliti absolutně, jak Hegel praví, jeho myšlení by bylo Božské, tvořivé; to však nelze nikterak míti za pravdu, poněvadž myšlení lidské pravdu nalézá a podle pravdy nalezené myšlenky tvoří o věcech mimo ducha lidského bytujících a na něm nezávislých, tak že by zůstalo prázdné a neplodné, kdyby nepřijímalo zevně ná-zory. Mezi subjektivistickým formalismem Kantovým a Herbartovým, který dělí co Bůh spojil, a Hegelovým idealismem absolutním, který spojuje, co Bůh odloučil, cestou střední kráčí logika filosofie křesťanské. Avšak jsou ještě jiné dvě výstřednosti. Na jedné straně jsou logiky Herbartova a Hegelova, kterým společný jest směr rozumářský; na druhé straně nalézáme logiku Comtovu a J. St. Millovu, jež vynikají směrem výhradně empirickým. Mill ve své logice od té zásady vychází, že veškeré bádání vědecké děje se toliko návodem, že návod vládne výhradně všemi činnostmi rozumovými, že všechny činnosti ostatní v návodu svůj základ mají a jím podmíněny jsou. Avšak filosofie křesťanská ve své logice zapírá, že všechny pravdy obecné vznikají návodem, že jsou toliko pravdy a zásady návodné. Zásady rozumové přímo samozřejmé podmíněny sice jsou odtahováním pojmů základných; ale ne každé odtahování jest návodem aniž zásady rozumové proto pravdivými býti poznáváme, že svou pravdu osvědčují návodně, nýbrž jejich pravdu a jistotu poznáváme pouhým porovnáváním pojmů, které jsou jejich látkou. Kromě toho nebylo by návodu, kdyby nebylo těchto zásad rozumových, poněvadž každý neúplný návod, má-li býti obecným a nutným, spočívá na těchto zásadách: stejný důvod provázen jest stejným následkem a stejná příčina fysická podle své povahy působíc stejné účinky působí, kterážto zásada jest přímo samozřejmá, dozvědná. Onomu výstřednímu rozumářství Herbartovu a Hegelovu a tomuto empirismu výstřednímu pečlivě se vyhýbá logika filosofie křesťanské ubírajíc se cestou od Aristotela raženou a v jeho směru dále pracujíc.

V logice vychází filosofie křesťanská od té zásady přímo samozřejmé, že našim poznatkům odpovídá skutečnost, která svým bytováním závislou není na našem myšlení a že zákonům našeho myšlení zákony odpovídají ve světě mimo nás bytujícím. Na základě této pravdy vyšetřuje tvary našich myšlenek a určuje zákony, jimiž nám jest se řídit, mají-li myšlenky naše odpovídati

skutečnosti. Jedná 1. o našich činech pomyslných, pojmu, soudu a úsudku a 2. o prostředcích, kterými tito činové by mohli se pořádati, výměru, rozdělení, důkazu a methodě.

Z logiky: O pojmu.

Abych aspoň ukázal, kterak filosofie křesťanská logiku rozebírá, přestanu na tom, abych o pojmu, co jest, pověděl; a to již proto dostačí, že vyvraceje mnohá mínění odpůrců o logice z hlediště filosofie křesťanské jsem soudil.

Kdežto logika výhradně formální a výhradně zkušební podstatného rozdílu nečiní mezi smyslnou představou a pojmem, bedlivě zkoumá logika křesťanská poměr oně k tomuto a rozdíl určuje tak, jak vyžaduje rozdíl mezi zvířetem a člověkem.

Živočich předměty si představuje, t. j. o nich obrazy v duši tvoří buď toliko činem smyslným, jenž vychází z činnosti duše na ústrojí subjektivně závislé, anebo též činem pomyslným, jenž vychází z činnosti duše na ústrojí subjektivně nezávislé. Obrazy ony jsou smyslné, srostité, nahodilé, jednotlivé, odnášející se k zjevům věci, jsou představy smyslné, lidem a zvířatům společné. Obrazy tyto jsou pomyslné, odtazité, nutné, obecné, odnášející se k bytostem věci, jsou představy pomyslné, lidem zvláštní, představami smyslnými co do vzniku podmíněné a pak i provázené, jsou pojmy. Chceme-li pojem vyměřiti, poněvadž jest počátkem a prvkem našeho myšlení, jest nám užiti výměru genetického a analogie: Pojem jest nadsmyslný obraz předmětu, který abstrahováním bytosti od zjevu, duchovou činností duševní, vzniká, který jest případkem duše immanentním, ve kterém předmět svou bytostí jest poznáván; anebo poněvadž pojem látku poskytuje soudu, můžeme přihlížejíce k soudu říci: Pojem jest pouhá představa věci nadsmyslná, ve které víme, co věc jest, o věci nic netvrdíce aniž zapírajíce. O samém vzniku pojmu jedná logika kritická či noetika a psychologie.

Pojem známkou jest předmětu, poněvadž naší mohutnosti poznávací něco představuje, co se liší od něho. Důležito jest věděti, je-li známkou umluvenou či přirozenou, je-li známkou, z které či ve které věc se poznává. Poněvadž známka jest mezi věcí, kterou představuje, a mocností poznávací, které věc představována jest známkou, ve dvojí příčině známka uvažována býti může. V první příčině dělí se známky na přirozené a umluvené; tak šlépěj známkou jest zvířete přirozenou, větev olivová známkou míru umluvenou. Tu klásti dlužno pojem mezi známky při-

rozené. V druhé příčině jsou jedny známky, ze kterých věc se poznává, tak že je o sobě samy dříve poznati nutno, máme-li skrze ně poznati věci, ku př. kouř, ze kterého soudíme na oheň, socha, ze které soudíme na věc vyobrazenou; druhé však známky jsou takové, ve kterých věc se poznává, které ač přímo poznány nejsou samy o sobě, přece bezprostředně mohutnost poznávací přivádějí k tomu, aby věc chápala, která jimi se vyznamenává; činností teprv zpětnou poznány býti mohou samy. Kdežto známky ony jsou zevnější, objektivné, tyto nazvati lze vnitřními, formálními, poněvadž určují, informují mohutnost poznávací k pochopení předmětu samy nejsouce přímo dříve poznány než předměty od nich vyznamenané. Takovou známkou formální, ve které věc se poznává, jest pojem.

Co v pojmu na mysli se představuje, jest předmětem pojmu buď látkovým, buď formálním. Předmětem pojmu látkovým jest věc, která se poznává, pokud jest mimo mysl sama o sobě; předmětem pojmu formálním jest věc, pokud myslí se objevuje a od ní jest chápána. Toto rozdělení odpovídá poznání přímému a zpětnému.

Jako věc každá určita jest a tvoří jednotu, tak i pojem, ve kterém věc mimo duši bytující a na ni k vůli poznání působící se poznává, v sobě drží znaky oněm určitostem věci samé odpovídající, skrze které věc v pojmu se představuje, a jejichž celek jednotný a spořádaný pojmu jest obsahem; tato jednotu a spořádanost obsahu nepřiměřena býti nemůže k jednotě a spořádanosti věci samé, šetří-li se podmínek poznání lidského, a vznikajíc podle věci neříditi se nemůže, poněvadž není příčiny, proč by jinak díti se mohlo, šetří-li se podmínek. Dále má pojem jsa povahy obecné též svůj rozsah, t. j. souhrn buď jedinců ve skutečnosti bytujících, buď pojmů méně obecných, kterým přísluší, co v pojmu si představujeme, kterým přísluší obsah pojmu.

Ještě budiž dovoleno krátce podotknouti, že rozdělujíce pojmy uvažujeme 1. rozdílnost předmětů, k nimž se odnášejí, ve příčině obsahu a rozsahu, za 2. způsob, jakým předměty v pojmech jsou chápány, za 3. vztahy, jakými pojmy k sobě se mají, za 4. vztahy pojmů k mysli, ve které jsou. Konečně mluví se též o známkách pojmů, slovech.

3. Noetika.

Onu samozřejmou pravdu, kterou logika předjímá, že našim poznatkům odpovídá skutečnost a zákonům našeho myšlení zá-

kony ve světě mimo nás bytující, snaží se filosofie křesťanská v logice kritické či noetice vědecky vyšetřiti a odůvodniti; avšak nečiní onu pravdu o srovnalosti mezi světem ideálním a reálným závislou na výsledku svého bádání, poněvadž duch lidský pravdu netvoří, nýbrž ji nalézá a zkoumaje důvody její poslední vyhledává. Netoliko zavrhuje filosofie křesťanská onen dogmatism filosofický, který jistotu našeho poznání nezkoumá, nýbrž také pochybování skutečné a naprosté, jakož i sudictví Kantovo. V této příčině odporuje, jakož i ve mnohých jiných příčinách, Kantovi, který zkušenost neposuzuje proto, aby pravdu nepopíratelnou vědecky odůvodnil, nýbrž své kritice zůstává rozhodnutí, zdali ona srovnalost jest skutečná čili nic, který svou kritiku počíná pochybováním, zdali tím jsme jisti, že našim pojmům odpovídají věci a zákonům našeho myšlení zákony skutečnosti, a končí tvrdě, že duch myslící dospěti nemůže k poznání jistému, ani že věci jsou, ani jaké jsou. Mezi těmito dvěma výstřednostmi ubírá se filosofie křesťanská střední cestou, která jest pravdivá, jednajíc 1. o povaze, za 2. o původu, za 3. o ceně poznání lidského, vyšetřujíc podstatný poměr, jakým se má bytí pomyslné ke skutečnému a naopak, a tak připravujíc filosofa k metafysice.

Povaha poznání lidského. Vycházejíc od zásady pravdivé, že poznáváme a že naše poznání jest smyslné a nadsmyslné, zkoumá noetika, co jest předmětem poznání smyslného, kterými ději poznání toto se uskutečňuje a k jakému prospěchu jest poznání nadsmyslnému. Podle filosofie křesťanské záleží činnost smyslu zevnějšího, kterou podmět poznávající jest modifikován a předmět zevnější jest představován, ve hmotné změně ústrojí, v životném určení duše a v reakci, kterou podmět se obrací ku předmětu. Načež přecházejíc k poznání nadsmyslnému jedná noetika o cíli, k němuž má poznání dospěti, o pravdě. Pravda jest srovnalost mysli a věci. Nazýváme-li věci pravdivými, jest pravda srovnalost věci s myslí té bytosti, ve které věc původ svůj má, a jest předmětem metafysiky. Nazýváme-li lidskou myšlenku pravdivou, jest pravda srovnalost lidské mysli z věci a náleží k logice. Pravda mravní jest srovnalost činu s myslí; jí se obírá morálka. Pravda věci podmíněna jest myslí bytosti, ve které má věc svůj původ, sama však jest podmínkou pravdy logické, která skrze ni vztahuje se nepřímě k myslí oné bytosti původní. Vztahujeme-li pravdu k myslí tvořící, shledáváme ji býti věčnou, jednou, naprosto nutnou, nedělitelnou; pakli ji odnášíme toliko k věci aneb k myslí lidské, ony vlastnosti jí nepřislují. O pravdě logické platnost mají tyto dvě věty: pojem

sám sebou vždy jest pravdiv, ale v soudě teprv pravda se poznává. Od cíle obrací se noetika k předmětu poznání nejbližšímu a bezprostřednímu, který nalézá v bytosti věcí hmotných, ve všeobecnosti, v pomyslné bytosti nutné, věčné, nezměnitelné. Za třetí jedná noetika o prvním činu poznávacím, pojmu. Tu sluší rozeznávat 1. princip formální, pomyslný obraz. O něm se dokazuje, že ku poznání jest ho nutné potřebí, že on sám není poznáván, ale že jím mysl poznává, že jest jakostí duše nahodilou, duchovou. 2. Účin, pomyslné slovo, ve kterém předmět jest poznáván svým bytím ideálním. O tomto slovu zkoumá, zdaž jest a co jest.

Původ poznání lidského a sice principu jeho formálního, obrazu pomyslného. Nejprve se dokazuje, že filosofové, kteří kladou vidy vrozené aneb čisté formy, jakož i filosofové idealističtí pravdě odporují, že každý empirism, buď materialistický aneb sensistický aneb intelektuální nutno jest zavrhnouti, že konečně původ není v Bohu, ani tak jak učí ontologism, ani tak, jak vykládá tradicionalism. Ani v podmětě toliko, ani v předmětě toliko, ani v Bohu toliko není původ obrazu pomyslného. Noetika filosofie křesťanské tato mínění výstředná a jednostranná zavrhuje a spojujíc způsobem patřičným tyto tři důvody, odpovídá na otázku, který jest původ poznání našeho.

Na Bohu závisí naše poznání, poněvadž Bůh věci stvořil podle svých myšlenek a za tím účelem, aby byly poznány a poněvadž Bůh duši lidskou stvořil a ji učinil podobnou sobě, aby myšlenky jeho z věcí vyčísti mohla. Dále má poznání naše původ v podmětě a předmětě zároveň, poněvadž předmět způsobem ideálním s podmětem se spojuje přímo anebo nepřímo. Dále předchází poznání smyslné a poznání pomyslné následuje, ale ne tak, že by mysl naše nic nemohla pochopiti, co by nebylo dříve pochopeno smyslem, ani tak, žeby princip smyslného poznání formální proměněn býti mohl anebo musil v princip pomyslného poznání formální; spíše jsou věci hmotné prvním předmětem, který poznán jsa smyslně myslí abstrahující se naskytuje. Toto abstrahování jest oddělování bytosti ideální od hmoty a záleží v tom, že mysl přítomností představy smyslné určována jest k činnosti, že mysl s tou představou a nepřímo s předmětem představovaným se spojuje, že mysl podrobena jsouc vlivu té představy nástrojnému předmět chápe způsobem ideálním. Konečně vykládá noetika původ hlavních druhů pojmů.

Cena poznání lidského záleží v jistotě, kterou pravdu poznáváme. Specificky se lišíc od pochybování a pravděpodobnosti

jest jistota rozhodností a pevností, kterou ku pravdě lneme a všeliké obavy jsouce prosti naprosto zapíráme, že by protiklad byl možný. Jistota jest buď nutná aneb svobodná, buď metafysická anebo fysická anebo morální, buď přirozená anebo nadpřirozená. Jsou stupně jistoty podle pohnutky našeho přisvědčení k pravdě, podle zřejmosti, jakou chápeme pohnůtku a podle vůle, která přisvědčiti rozkazuje. Že by jistota možná byla, popírá skepticism buď zamítaje všelikou jistotu anebo připouštíje ji v oboru fysickém, historickém a mathematickém, ale ne v oboru metafysickém a náboženském, anebo připouštíje jistotu obecně lidskou a náboženskou, ale ve filosofii máje všeobecné pochybování za počátek nevyhnutelný. Všecky tyto druhy skepticismu jest nám zavrhnouti; jediné pochybování částečné a přijaté, pochybování methodické, jež předjímá jisté pravdy základní a o jisté pravdě tak jedná, jakoby nejista byla, vědeckou platnost má. Ale i druhé mínění výstředné v noetice scholastické se vyvrací, progressism jehož přívrženci jedni tvrdí, že člověk, mnoze své vědomosti, sám sebou ustavičným pokrokem dospěti může a musí k poznání úplné pravdy, k poznání naprosto dokonalému, kdežto druzí se domnívají, že pravda ceny nemá objektivné, nezměnitelné, nutné, nejsou ničím jiným než výrazem lidského domnění měnivého, tak že každá domněnka jest pravdou, byť i jedna druhé odporovala. Tomuto progressismu dvojímu odporuje noetika těmito pravdami, jež dokazuje: 1. člověk nikdy dospěti nemůže způsobem přirozeným k souhrnnému a naprosto dokonalému poznání pravdy. 2. Jsou pravdy, jež přesahují přirozené síly rozumu lidského. 3. Není pravda, že člověk sám sebou pravdu poznává neustálým a nepřerušným pokrokem. 4. Není pravda, že vymyšlené domněnky po sobě následující pokrokem jsou pravdy.

Prameny jistoty jsou: zkušenost, pomyslnost a víra. O zkušenosti platnost mají tyto věty: 1. co nám zvěstuje smysl vniterný a sebevědomí, vždy a nutně jest pravdivo. 2. Smysly zevnější nás neklamou, šetříme-li jistých podmínek. Kdežto zkušenost zabývá se jednotlivými skutečnostmi, jsou předmětem pomyslnosti pravdy všeobecné. Všeobecninám netoliko nominalismus a criticismus, nýbrž také realismus přemrštěný nesprávně rozumí a je špatně dovozuje. Výklad jediný pravdivý podává mírný realismus, tvrdě, že základ nebo látka pojmu obecných ve věcech samých se nalézá, forma však všeobecnosti že náleží mysli. Na platnosti všeobecných pojmů, zvláště však původních, ku př. bytce, pravdy, dobra, příčiny, účinu atd. spočívá platnost prvních zásad,

jež přímo a naprosto jisty, nutně pravdivy jsou, jejichž předmětem jest věc skutečná. Posléze jednají o víře vyměřuje ji noetika přilnutím k pravdě nějaké věty spočívajícím na svědectví nějaké bytosti osobné, která pravdu té věty dostatečně a nade vši pochybnost zaručuje; nesprávný jsou výměry o víře, jež pocházejí od Kanta, Jacobiho a theologů rozumářských. Načež jedná noetika o pravdivosti, užitku a potřebě víry buď na auktoritě lidské aneb na božské spočívající.

Posledním důvodem jistoty jest pohnutka, princip formální, který nás k tomu vede, abychom něco za pravdu měli rozhodně a určitě, a pravítka, princip materiální, který určuje, co takovým způsobem za pravdu bychom měli. Odporuje v té příčině noetika sensiswu, podle něhož to jediné pravdivým a jistým jest, co a pokud smysly jest znamenáno, idealismu pantheistickému, podle něhož nutně pravdivo jest, cokoli se myslí, ontologismu, který důvodem naší jistoty nazývá vid o Bohu v duchu lidském přímým nazíráním bytující, kterým vše ostatní poznání pomyslné v nás podmíněno a sprostředkováno jest, Kantovi, který mluví o subjektivné nutnosti našeho myšlení, Reidovi, jenž důvod poslední hledá v přirozeném instinktu, všeobecném rozumu lidském, Jacobimu, který jistotu naši dovozuje vírou citovou, a tradicionalistům, kteří zjevení Boží nazývají pohnutkou a srovnalostí pokolení lidského pravítkem; proti těm všem dokazuje noetika scholastická, že poslední pohnutkou jest zřejmost, posledním sudidlem nebo pravítkem první zásady rozumové.

4. Z noetiky: O všeobecninách.

Příklad uvedu, z něhož by vysvítalo, kterak noetika scholastická si vede; za kterouž příčinou volím učení o všeobecninách nejdůležitější, které vykládají veškeré soustavy filosofické, které rozhoduje, zdaž soustava filosofická má platnost čili nic. Všeobecnina jest věc jedna, která býti může ve věcech mnohých. Že všeobecniny jsou, nelze nikterak zapírat; avšak odpověděti nám jest, kde a jak bytují. Jsou dvě výstředná mínění bludná: nominalismus všeobecninám přivlastňuje bytování toliko slovné anebo pojmové; realismus výstředný mluví o bytování naprosto věcném. K nominalismu lnou 1. Stoikové, kteří se domnívají, že toliko věci jednotlivé skutečné mají bytování, všeobecniny však že jsou pouze v nás myšlenkami subjektivními. 2. Skeptikové a empirikové, jak doby staré tak i nové. 3. Eunomius a jiní Ariáni, kteří tvrdili,

že rozličné pojmy, jimiž bytost Božskou myslíme, žádného nemají základu věcného, ale že základ jest pouze logický, pomyslný, že o nich totéž platí, co o rozličných jmenech, která tutéž věc znamenají a toliko známkami předmětu absolutně téhož jsou. 4. Roscellin v 11. století, který, jak se zdá, učil, že pojmy obecné jsou toliko jména obecná, jimiž vyznamenáváme více věcí, že veškerý rozdíl, který u věcí pozorujeme rozdílem jest pouze logickým, poněvadž ve skutečnosti naskytují se nám věci naprosto jedinečné; dále Abaelard ve 12. století, Ockam, Durand, Buridan ve 14. století, Biel v 15. století. Jedni všeobecnost nalezali v pouhých slovech, druzí toliko v pojmech; proto mluvíme o nominalismu ve smysle užším a konceptualismu. 5. Škola Kantova, která od nominalismu středověkého hlavně tím se rozeznává, že Kantovci následující Kanta určitěji a bystřeji se snaží ukázati, proč naše pojmy a naše myšlení na nich spočívající jenom potud platnost mají, pokud v nás se objevují a proč podmínkou nemají ve věcech bytosti, které by jim odpovídaly, a že za druhé důsledek, ku kterému jejich mínění vede, nikterak neodmítají přímo tvrdíce, že není poznání, jež by přesahovalo zkušenost, že není metafisiky žádné, s důsledností bezohlednou činíce závěry, kterých se štilil nominalismus středověký, a ducha lidského vrhající do bezedné propasti nihilistické. Kantovým přívržencem v této příčině jest Herbart, jehož mínění takto asi zní: „Všeobecné pojmy, ve kterých úplně jsme zabezděni, tak že nám není možno z nich vybítsti a dostati se k věcem, jsou toliko povšechné představy, zbytky představování vícekrát opakovaného, kterých každý užívá mimo vůli, toliko zkráceniny našeho poznání, toliko prostředky našeho myšlení, jež o sobě významu nemají žádného, nýbrž významu nabývají, jsou-li vztahovány kjednotlivostem; všeobecnost, pokud jest všeobecností, nikterak není v oboru toho, co víme; to, co víme, jest věc jedinečná, individuální, ku které všeobecnost se vztahuje, tak že tato platnost má pro každého jediné potud, pokud každý ve skutečnosti jedinečné může předměty jmenovati, o kterých užívá pojmu obecného; všeobecnost jest naprosto subjektivná, ve věcech jedinečných pranic není, co by všeobecnosti odpovídalo.“

K realismu výstřednému nebo přesaznému lnou 1. Platónové starého věku, kteří se domnívají, že máme-li na mysli pojmy všeobecné, formy všeobecné a o sobě bytující, vidy nazíráme. 2. Skotus Erigena v 9. století; Vilém ze Champeaux ve 12. století, který učil, že každý pojem obecný celý jest bytný v každém z je-

dinců, kteří jím jsou zahrnuti, že co do bytosti mezi jedinci téhož druhu není rozdílu, poněvadž tento záleží pouze na množství případků; Gilbert z Porrée, Amalrich z Chartres, David z Dinanto. 3. Skotisté nebo formalisté ve 14. století, kteří tvrdili, že — kdežto podle učení Platoniků mimo věci jedinečné jejich vid nebo bytosť ve skutečnosti bytuje ve formě obecné, — a) v jedinečných věcech samých jejich bytosť, všeobecnost bytuje, b) že jedinnost formální, jedinnost bytosti, kterou každá věc má proto, poněvadž v ní jest určitá přirozenost, za onu jedinnost musí býti považována, skrze kterou věci jsou všeobecné, c) že jedincové od sebe se rozeznávají toliko případy. 4. Pantheisté, podle kterých jedinečnost toliko zjevem jest všeobecnosti, t. j. božství; novověcí filosofové ve formalismu naprosto důslední identitu hlásající, podle kterých jest Bůh jednotou všeobecnosti a jedinečnosti a se rozštěpuje na přírodu nebo ducha viditelného a na ducha nebo přírodu neviditelnou. 5. Ontologové, kteří učí, že duchu lidskému vštěpen jest vid Boha na přímém nazírání bytosti Boží spočívající, že veškeré pomyslné poznání ostatní tímto videm jest podmíněno, poněvadž Bůh, bytosť absolutná, všechny vidy věcí v sobě zavírá, že zkušenost smyslná nás jediné k tomu vede, abychom nazírajíce právě k onomu vidu v Bohu se obrátili, který jistému předmětu zkušenosti odpovídá.

Vedle těchto dvou výstředností, nominalismu a přepjatého realismu, trval a trvá realismus mírný, který se shoduje se všeobecným míněním lidí a v tom záleží, že všeobecnost má sice ve věcech svůj základ, ale svou formu v duchu lidském. Založen byl vědecky od Aristotela, hájen od sv. otců, zdokonalen téměř ode všech scholastiků výtečných, zvláště však od sv. Tomáše Akvinského; za nynější doby není přívržence filosofie křesťanské, který by zavrhoval mírný realismus. Když scholastika vznikala, překonala nejen stoický nominalism, který Roscellin šířiti se snažil, nýbrž i platonský realism, k němuž se klonil Gilbert z Porrée. Ve století 12. a 13. místo měl mezi filosofi jediný realism mírný a pravý. Ve století 14. staré bludy opět se objevily majíce jinou formu; byly sice s to, aby působily nepokoj a hádky, ale nenabyly značných přívrženců, aniž vlády se domohly ve školách theologických. Proti nominalismu, k němuž se nehlásil žádný scholastik výtečný, a proti formalismu Skotovu byl realism sv. Tomáše po všechny časy obecným učením ve školách katolických, aniž se podařilo nominalismu a formalismu jej vypuditi; neboť povážliví a strážliví scholastikové obávali se skepticizmu, k němuž vede no-

minalism, a pantheismu, který vyplývá z formalismu. Od 16. století není mezi katolickými scholastiky žádného nominalisty, a formalisté, kterých bylo velmi málo, podstatně učení formalistické změnili a zmírnili; za našich dob ontologism vážnosti a přivrženců pozbývá, kterých nikdy nebylo mnoho ve školách katolických.

Společným pramenem nominalismu skeptického a realismu platonického shledáváme mínění bludné, že naše poznání jenom tehdy pravdivo jest, jsou-li věci v nás tak, jak jsou samy o sobě. Proti tomu mínění stavěli mírní realisté zásadu Aristotelovu, že poznáním od poznávajícího a věci poznané v poznávajícím obraz věci poznané se vytváří po způsobě poznávajícího. Zvláště však chybují nominalisté považující pojmy jednostranně za výjevy ducha aniž je vztahující k předmětu, kdežto přepjatí realisté opáčné chyby se dopouštějí neuvažující zvláštnost, jaké se našim pojmům dostává od ducha, který je tvoří, a ztotožňující bytí věčné, jež věci samy o sobě mají, s ideálním bytím, jež jim duch poznávající udílí. Avšak mírní realisté onou zásadou Aristotelovou oběma výstřednostem se vyhýbají.

Proti nominalismu, a sice nejprve proti nominalismu ve smysle užším, toto lze namítati:

1. Slova jsou známky pojmů, pročez nemohou býti všeobecná, aby nebylo též pojmů všeobecných, jejichžto jsou známkami; neboť kdyby jich nebylo, bylo by něco ve známce, pokud známka jest známkou, co by nebylo ve věci vyznamenané.

2. Je-li slovo obecné, poněvadž po řadě se odnáší k více jedincům, znamenati musí pouze tolik jedinců, co nám ze zkušenosti známo. Avšak slovem obecným neznamenujeme jedince toliko, kteří nám známi jsou, nýbrž všechny, kteří bytují, jakkoli nám známi nejsou, ba i ty, kteří toliko jsou možní. Proto nemohou toliko slova býti všeobecná.

3. Tázeme-li se nominalistů, proč nalezajíce nového jedince téhož druhu vyznačujeme jej týmž slovem, odpovídají nám: „Poněvadž zdá se býti jiným podobem.“ Avšak tuto podobnost poznati nemůžeme, leč pojmem obecným, který nám slouží za měřítko podobnosti. Pročez chceme-li užiti téhož slova, musíme dříve míti pojem všeobecný.

Oněm nominalistům, kteří všeobecnost hledají pouze v pojmu, lze takto odporovati: 1. Jako slova jsou známky pojmů, tak pojmy opět známky věcí. Než známka jsouc známkou nemůže míti nic, co by nebylo nějakým způsobem ve věci označené. Proto musí všeobecnost, jsouc v pojmech, býti též ve věcech nějakým způsobem. Jaký to

způsob, uslyšíme později. 2. Věda jest vědou o věcech, ne o pojmech. Jest však všeobecnost předmětem, který na vědu naši připadá podstatně. Pročež také věci nějak obecnými býti musí. 3. Nominalisté připouštějí, že znamenáme jedince, kteří mezi sebou se srovnávají, že tentýž pojem vztahovati můžeme ke mnohým jedincům, poněvadž v nich shledáváme podobnost. Avšak tato podobnost jedinců vzájemná od nás by nemohla býti chápána, kdybychom nepozorovali v nich samých, co uvažováno jsouc o sobě samém, týmže způsobem ve všech jedincích se nalézá. V tom však záleží všeobecnost. Proto také ve věcech nějak býti musí všeobecnost.

Noetika vyvracejíc realism přemrštěný nebo přesazný dokazuje, že kdyby měl pravdu, předmětem naší vědy by nebyly věci skutečné, nýbrž co úplně od nich se liší, ano co jim jest protivno, že bychom podobnost věcí skutečných znamenati nemohli, že také případy jako podstaty samy o sobě by musily subsistovati nemajíce, čeho by ve skutečnosti případy byly, což odporuje rozumu, že soudíme-li důsledně s ontology, vidy Božské a jedincové stvoření by musily býti totožni, že formalisté jsou-li důslední dospěti musí k pantheismu přesaznému, kterého se hrozí zdravý rozum lidský a který hrobem jest filosofii právě tak záhubným, jako materialism.

Jsou-li tedy obě výstřednosti nepravdivy, musí pravda býti ve středu; všeobecnost není toliko ve slovech anebo pojmech, aniž jest toliko ve věcech; jinak jest v pojmech, jinak jest ve věcech. Nutno tedy rozeznávati dvojí všeobecnost, jednu přímou a druhou nepřímou, myšlením zpětným vznikající. Všeobecnost přímá jest bytost věci od podmínek jedinečnosti odtážená, která přímým činem naší činnosti pomyslné jest chápána sama o sobě, která jest myšlena ve znacích, jež věci, pokud jest věcí, přísluší. Všeobecnost nepřímá jest bytost věci od podmínek jedinečnosti odtážená, která jsouc chápána naší činností pomyslnou zpětně obrácenou k přímé všeobecnosti onou jest věcí jednou, která může býti ve věcech mnohých; všeobecnost nepřímá jest bytost věci, kterou v pojmech rodu, druhu, rozdílu, přívlastku a případku myslíme. Všeobecnost přímá není rodem, nýbrž principem rodu, pokud v sobě drží objektivně, co v pojmu rodovém subjektivně myslíme.

V noetice scholastické tyto věty se dokazují: 1. Nepřímá všeobecnost nebytuje, leč v mysli. 2. Všeobecnost přímá nebytuje, leč ve věci, a sice způsobem konkrétným, ne ve formě abstraktné, ve které my ji myslíme. 3. Všeobecnost přímá od nás jest poznávána pomyslnou činností od podmínek jedinečnosti abstrahující,

všeobecnost nepřímá činností zpětnou, která porovnává jedince a bytost.

5. Metafysika.

Ú v o d.

Když noetika zabezpečila a zaručila poznání pravdy, věci skutečných, obrací se filosofie křesťanská k věcem samým, jejichž bytování nezávislo jest na našem myšlení, zkoumajíc je, pokud jsou s to, aby v nás působily poznání pomyslné a pokud věci stvořené se srovnávají s ideami svého původce, t. j. hledajíc pravdu, která sice za zjevy se skrývá, ale přece jimi proniká a duchu se objevuje, pravdu metafysickou. Tato druhá část filosofie křesťanské, metafysika oním poznáním se zabývá, o kterém v noetice se dokazuje, že jest možno, a bádá po bytosti v posledních důvodech a příčinách všech věcí skutečných; proto jest jejím předmětem zvláštním bytí nehmotné, k němuž dospíváme třetí abstrakcí nejvyšší. Jest vědou nejvznešenější, které duch lidský nabytí může svým rozumem přicházejí k prvním příčinám a posledním důvodům všeho, co jest, a plnou měrou dosti čině vrozenému pudu vědeckému. Toto vznešené povolání, tuto důstojnost ducha lidského špatně vykládají a hanobí filosofové, anebo spíše, abych tak řekl, nefilosofové, kteří z opovázlivosti obviňují toho, kdoby něco vědět chtěl o bytosti, posledních příčinách a nejvyšších důvodech věcí všech, kteří takto filosofii zahazují do bláta materialismu. Kromě těchto filosofů jsou také jiní, kteří se snaží všecky věci poznati bezprostředně, vyrovnaně, absolutně, kteří pýchou bubřice ducha lidského rovnají s Božským; tito jsou pantheisté, nebo jak nyní se nazývají, monisté rozličného druhu. Těmto odpírá filosofie křesťanská, řkouc, že myslíme-li o tělesech skrze pojmy vlastní z věci samé vzaté, o věcech nadsmyslných vědomostí nabytí můžeme pouze obdobou a zápořem; oněm však dává na uvážení, že vědění naše, jakkoli není vyrovnané, přece není nesprávné, že jakkoli není absolutné, přece není nepravdivé. A tak střední cestou kráčí metafysika scholastická mezi dvěma výstřednostmi.

Bytí nehmotné jest dvojí. Buď má vzdálení hmoty svůj základ v abstrakci našeho ducha, který uvažuje obecné důvody zkušenost přesahující samy o sobě; anebo má svůj základ v povaze věci samé. V prvé příčině máme metafysiku obecnou nebo ontologii, v druhé však teologii přirozenou. K těmto dvěma naukám se druží psychologie a kosmologie, pokud není jejich předmětem

jediná zkušenost, nýbrž také to, čeho bytování a bytost přesahuje smysly a co chápáno býti může toliko duchem myslícím. Přirozená theologie, psychologie a kosmologie jsou části metafysiky zvláštní; jsouce částmi těmito nejsou psychologie a kosmologie vědami zkušebními, ale přece nutně podmíněny jsou zkušeností právě tak jako theologie přirozená; nemůže tedy býti metoda jiná než analytická a synthetická.

6. Ontologie.

Naše myšlení o věcech skutečných přímé, jak skutečnost vniterná učí, počíná pojmem bytce nejobecnějším a nejméně určitým; potom jej blíže určuje podle skutečnosti, až konečně dospívá k pojmu věci skutečné nejurčitějšímu a docela omezenému. Tuto cestu vniternou zkušeností naznačenou nastupuje ontologie, jednájíc 1. o pojmu bytce, 2. o jeho přesažných vlastnostech, 3. o přesažných dokonalostech jeho, 4. o jeho nejvyšších rodech, 5. o jeho příčinách. Následujíc takto zkušenost uvarovala se apriorismu Hegelova.

Pojem bytce. Z výměru pouze vysvětlujícího a z rozsahu o bytci udaného tyto věty vyplývají: 1. Bytec jest v pravdě přesažný a rozsah jeho jest neukončitelný. 2. Hegelův pantheismus logický rozumu odporuje. 3. Bytec jest pojem, jehož se neužívá o více věcech, ani ve smysle docela stejném ani docela nestejném. 4. Z pojmu bytce vyplývají tři zásady totožnosti, protikladu a o vyloučeném třetím, jež platnost mají, jak logickou, tak ontologickou. Ontologie bytce ideálně zřizuje logice a baví se sama bytcem věčným, který má do sebe určitou věčnost nebo bytost. Bytost vykládá ontologie výměrem slovným a věčným, jakož i trojím rozdělením rozsahu; načež tyto věty dokazuje: 1. Každá věc nemíti nemůže svou bytost. 2. Pojem bytosti ke skutečnému bytování nepřiblíží, avšak k bytování možnému přiblíží. 3. Bytování skutečné věci podmíněných totožno není ani s bytostí jejich, aniž jest jejich případkem. 4. Bytosti jsou nedělitelné, neměnitelné, nutné a věčné. Tento rozdíl mezi bytováním skutečným a možným zde toliko naznačený ontologie blíže vyšetřuje; oba pojmy vykládá a rozděluje. K nim se odnášejí tyto věty: 1. Skutečnost dříve jest než možnost. 2. Nic nepůsobí, leč pokud něco skutečno jest. 3. V každém bytci podmíněném rozeznávati jest skutečnost a možnost. 4. Vniterná možnost a nemožnost jest absolutná, nutná, nezměnitelná

a) O bytí skutečném a možném.

Z tohoto prvního dílu ontologie volím učení o bytí skutečném a možném, abych ukázal, jak křivě soudí Herbartovec Hartenstein řka, že Aristoteles ve slovech *ἐνέργεια*, *ἐντελέχεια* (actus, skutečnost) a *δύναμις* (potentia, možnost) otevřel útulek nevědomosti. (Obecně tvrditi možno, že Aristoteles novověkým filosofům trnem jest v očích, vyjmeme-li málokteré, ku př. Trendelenburga.) Slovo actus znamená někdy bytování, někdy formu, kterou podmět jest určován, někdy držebnost (habitus) výkonnou, někdy výkon sám; podle toho znamená slovo potentia někdy pouhou možnost, někdy podmět formou určený, někdy schopnost k dosažení držebnosti, někdy sílu. Všeobecně pojmy actus a potentia takto lze vyměřiti: actus jest uskutečnění toho, co pouze zárodkem jest, energie odnáší se k entelechii (česky čin). Actus jest buď první anebo druhý; prvním činem jest, co bytci udílí první věcnost, druhým, co jemu udílí věcnost poslední; čin první jest buď nejbližší aneb vzdálený. Tak jest mysl spícího v prvním činu vzdáleném; představuje-li se jí dostatečně předmět, v prvním činu nejbližším; myslíme-li skutečně, ve druhém činu. Potentia (zárodečnost) jest buď objektivná, mají-li věci, dříve než skutečnými se stanou, své bytí ve svém původci, aneb subjektivná, je-li její podmět od přirozenosti schopen, aby nějakou formu přijal, aneb aktivná, má-li podmět sílu účinnou. Zárodečnost objektivná ničím není o sobě věcným; zárodečnost subjektivná, která se nazývá též trpnou anebo receptivnou, a aktivná podmíněny jsou podmětem, z něhož anebo v němž příčina účinná to působí, co se uskutečňuje. Zárodečnost anebo možnost objektivná jest buď vnitřná, pokud něco záleží ve znacích srovnatelných, anebo zevnější, pokud jest dostatečné příčiny k uskutečnění věci; tato opět jest buď fysická aneb morální, pokud něco nepřesahuje síly přirozené aneb přiměřeno jest lidské náklonnosti a obvyklosti.

Tyto věci o činu a zárodečnosti v ontologii se dokazují :

1. Čin dříve jest než zárodečnost důvodem, časem a dokonalostí. Neboť čím něco jiného se vyměřuje, jest dříve než toto důvodem; zárodečnost však činem se vyměřuje. Za druhé, bytí i věci podmíněné svou zárodečností dříve byly než činem svým, přece mluvíme-li obecně, co jest činem skutečno, předcházeti musí, poněvadž co jest zárodečno, uskutečněno býti musí bytostí uskutečňující, tedy skutečnou. Za třetí čin, uskutečnění cílem jest zárodečnosti, pročez tato má se k onomu, jako věc nedokonalá k věci dokonalé.

2. Nic neuskutečňuje, není-li samo uskutečněno. Neboť k uskutečnění jest potřebí, aby bytovala věc uskutečňující a nejbližší princip, jenž jest schopen uskutečnění. Avšak obojí jest dokonalostí, skutečností.

3. V každé bytosti podmíněné rozeznáváti jest zárodečnost od činu. Neboť bytost věcí podmíněných má se k jejich bytování, jako zárodečnost k činu. Dále jest třeba jejich činnost rozeznávat od mohutnosti. Konečně bytec podmíněný má sice nějakou dokonalost, ale ne všechny, a proto v něm jest subjektivná zárodečnost ku přijetí další dokonalosti. Avšak bytec nepodmíněný činem jest naprosto čistým; neboť v něm není zárodečnosti objektivné, poněvadž jest nutný, není zárodečnosti subjektivné, poněvadž pro nekonečnou dokonalost přijati nemůže nové dokonalosti, konečně není v něm oddělena aktivná zárodečnost od činu samého.

4. Vnitřná možnost a nemožnost jest absolutná, nutná a nezměnitelná. Neboť co vnitřnou nemožností jest porušeno, skládá se ze znaků, jež se mezi sebou vylučují a k sobě se mají, jako bytí a nebytí; proto všeliká možnost jest vyloučena. Též co vnitřně možno jest, vnitřně nemožným státi se nemůže, poněvadž co jest, proměnití by se musilo v to, co není. Tato nutnost a věcnost vnitřné možnosti nejbližše se zakládá v bytosti věcí, posledním však důvodem má Boha, od něhož původ má všeliká věcnost.

Přesažné vlastnosti bytce. Poněvadž bytí samo jest přesažno, musí též jeho vlastnosti přesažny býti; nemohou od něho se líšiti a od něho býti odloučeny, poněvadž nic kladného chápáno býti nemůže, není-li jsoucím. Bytci o sobě uváženému přísluší jednota; odnáší-li se k rozumu, jest pravdiv; odnáší-li se k vůli, jest dobrý; odnáší-li se k rozumu a vůli, jest krásný. Protivy jsou: množství, nepravda, zlo, ohyzdnost. Jednotě jest blízká totožnost, množství rozdíl. Přesažnost těchto vlastností znamená, že každá věc jest jedna, pravdivá, dobrá a krásná, že co pravdivo, jest věcí, jest jedno, dobro a krásno atd.

b) O dobru a zlu.

Z oddílu tohoto volím učení o dobru a zlu. A posteriori vyměřuje se dobro tím, po čem všecko baží. Důvodem bažení ve věci položeném jest dokonalost nebo uskutečnění věcí. Dobro se dělí: 1. na dobro úplné a neúplné; 2. na dobro pravé a zdánlivé; 3. na dobro prosté a vztažné; 4. na dobro mravné, užitečné a příjemné; 5. na dobro přírodní a mravné. O dobru platnost mají tyto věty:

1. Všecko dobré jest věcí. Neboť dobro jest předmětem bažení, pokud jest dokonalé; avšak co není, dokonalým býti nemůže ani předmětem bažení. Také však dobrou jest všeliká věc. Neboť sama sebou jest dobrá, pokud se snaží býti podle svého způsobu a pokud odporuje záporu bytí. Dále každá věc pro věc jinou dobrá jest, poněvadž jsouc bytcem, také zároveň jest činnou, a proto věčnost svou rozšiřuje.

2. Ne každá věc jest úplně dobrou; neboť nemají všechny věci mimo svou bytost podstatnou plnou dokonalost, která na ni přísluší.

Zlo nic není kladného, nýbrž nedostatkem dokonalosti příslušné. Neboť zlo dobrou odporujíc vlastnosti míti musí odporné. Ale dobro znamená nějakou dokonalost nebo uskutečnění a jest předmětem bažení, musí tedy zlo v sobě držeti nedostatek dokonalosti nebo skutečnosti a bažení musí od sebe odpuzovati. Odpuzování však toto není podmíněno všelikým a úplným nedostatkem, nýbrž nedostatkem dokonalosti patřičné. Pročež zlo lne k dobru, poněvadž nedostatek předjímá podmět, něco jsoucího a tedy něco dobrého; za tou příčinou není nic prostě zlého, poněvadž kdyby bylo, musilo by býti nejsoucím.

Zlo není zlem od přirozenosti, nýbrž příčinou zevnější. Neboť zlo není podstatou, nýbrž nedostatkem k podmětu lnoucím; avšak nedostatek, jenž jest od přirozenosti, není zlem; zlem jest tehdy, je-li proti přirozenosti. Co však jest proti přirozenosti, působeno jest příčinou zevnější. Příčinou zla může býti něco dobrého. Neboť příčinou nemůže býti nic, není-li jsoucím; avšak vše co jest, pokud jest, dobrem jest. Kromě toho příčinnost dobra jest účastna.

Dobro samo sebou příčinou není zla, nýbrž toliko případně. Neboť samo sebou to býti může příčinou, co ze své přirozenosti vlastní nebo úmyslu působí; pakli však účín není přímo zamýšlen přirozeností nebo vůlí, říkáme, že jest případný. Avšak přirozenost a vůle sama sebou k tomu jedině míří, co jest dokonalého, co jest předmětem bažení. Proto zlo svým původem jest případné.

Druhé zla jsou tyto: zlo fyzické v tom záleží, že věc ve příčině fyzické takovou není, jakou má býti podle pořádku fyzického, pokud účelu neodpovídá, který jest jí vytčen v příčině fyzické; zlo mravní v tom záleží, že věc ve příčině mravní, ve svých činech zákonům mravním podrobených a přičetných není takovou, jakou by měla býti podle pořádku mravního, pokud odporuje zákonům pořádku mravního. Kdežto uvažovati můžeme dobro ve

smysle metafysickém, fysickém a mravním. Leibnitz mluví též o zlu metafysickém; avšak omezenost věcí omezených, podmíněnost věcí podmíněných přísluší věcem těmto docela přirozeně, není tedy ničím, co by ty věci míti neměly; proto není zla metafysického.

Dokonalosti přesažné. K přesažným vlastnostem bytce druží se přesažné dokonalosti, kterými se uskutečňuje to, čím bytec podle své přirozenosti zárodečně jest, tak že jemu všeho se dostává, co míti má. Neznamenají nic rozdílného, co by k bytci zevně přistoupilo, nýbrž vývoj bytosti větší nebo menší; aniž nekladou se ony dokonalosti, kterými věci souřadně se dělí na určité rody a druhy; dokonalosti přesažné k určitostem rodovým a druhovým nepřihlízejí. Odnášejí se buď k bytování bytcovu aneb k bytosti. V první příčině rozeznáváme bytce nutného a podmíněného. V druhé příčině uvažujeme buď obsah, anebo rozsah bytosti; a tu mluvíme o bytci jednoduchém a složeném, nekonečném a konečném. Konečně na zřeteli míti dlužno způsob, jakým bytci přísluší bytování a jiné dokonalosti; a tu jest rozdíl mezi bytce nezměnitelným a změnitelným.

c) O bytosti nekonečné a konečné.

Zvláštní pozornosti zasluhuje bytec nekonečný a konečný.

Nekonečno jest, co nemá meze; konečno, co jest omezeno. V pojmu konečnosti jest něco kladného, pokud bytec něčím jest, a něco záporného, pokud bytec jest omezen. Nekonečnost jest buď privativně nekonečná, znamená-li úplný nedostatek všeliké dokonalosti u podmětu, kterému přirozeně přísluší míti nějakou dokonalost, ku př. zárodečnost trpná, která prázdná jest všelikého uskutečnění, anebo negativně nekonečná, znamená-li neomezenou dokonalost u bytce. Negativná nekonečnost jest relativně nekonečná, pokud bytec dokonalosti své vlastní úplně dosáhl, jak vyžaduje určitý druh bytostí, anebo absolutně nekonečná, pokud bytec všechny dokonalosti možné v sobě drží tou měrou, že všeliká mez přímo a naprosto jest vyloučena. Kdežto tedy bytec relativně nekonečný, ve příčině svého druhu ničím není překonán, co by vyššího bylo, nepřihlížíme-li k tomu druhu, jest přece vždycky konečná, z části pozitivná, z části negativná; bytec absolutně nekonečný naprosto jest pozitivný, poněvadž všeliký zápor, všeliká mez se zapírá, a toliko svým výrazem jest záporný. Bytec nekonečný, infinitus, rozeznává se od bytce neukončitelného, indefinitus, tím, že v onom jest všeliká mez přímo vyloučena, avšak

tento sám sebou meze má, o nichž říci nemůžeme, kde by stá-
nouti mohly, tak že by dále nemohly býti pošinuty; neukončitel-
nost přísluší tomu, co samo sebou jest konečno, ale dle libosti
rozmnoženo anebo umenšeno býti může. Bytec nekonečný jest
skutečně nekonečný, bytec neukončitelný jest zárodečně nekone-
čný. V tom spočívá rozdíl mezi bytcem v pravdě nekonečným a
mezi bytcem všeobecně myšleným; neboť tento jest nekonečný zá-
rodečně aneb privativně, jest naprosto neurčitý, ke všemu urči-
telný a určitosti nabývá v rodech, družích, jedincích, kdežto by-
tec skutečně nekonečný skutečně má všechny dokonalosti všech
mezi prosté, jakož i přirozenost svou vlastní, která žádnými me-
zemi ani druhovými, ani rodovými není omezena aniž omezena
býti může.

Ačkoli omezenost bytosti konečné chápeme dokonale jen
tehdy, když jsme poznali její závislost na bytosti nekonečné, přece
porovnávající jedince konečné poznáváme dříve, byť i ne doko-
nale, konečnost než nekonečnost. Z pojmu konečnosti vzniká po-
jem neukončitelnosti, přidáváme-li ustavičně konečnost ke koneč-
nosti; avšak pojem nekonečnosti zcela jiného jest původu, poně-
vadž od konečnosti odmyslíme naprosto všelikou omezenost. Pod-
mětem skutečné absolutné nekonečnosti není ani množství ani ve-
ličina, poněvadž jsou toliko neukončitelný; jediná bytost nejjedno-
dušší může tím podmětem býti. Toto vše dokazuje ontologie
scholastická.

Nejvyšší rodové bytce. Věci, jak známo jest, podle ka-
tegorií se pořádají; tyto kategorie zkoumati na ontologii připadá,
poněvadž řádu logickému ve skutečnosti odpovídá řád věcný. By-
tec sám o sobě, přesažně uvažován, rodem není žádným; nejvyšší
rody jsou podstata, t. j. bytec, který sám o sobě může ostávat,
subsistovati, nemaje potřebí jiného podmětu, k němuž by lnouti
musil, aby podle své přirozenosti bytoval, — a případek, t. j. by-
tec, který sám o sobě subsistovati nemůže, nýbrž jiného podmětu
potřebuje, k němuž lnouti musí, má-li podle své přirozenosti by-
tovati. Tito dva rodové mají do sebe něco zvláštního. Neboť
nejsou podřadění žádnému rodu vyššímu; případek nutně pod-
statu vyžaduje, ale podstata podle svého pojmu trvati může bez
případku; nejsou přesně sobě souřadny, aniž jeden druhému pod-
řaděn. Tento poměr, o kterém nelze pochybovati, poněvadž jej
známe ze zkušenosti zevnější a vniterné, tím lze vysvětliti, že by-
tosti podmíněné, u kterých rozeznávati sluší podstatu a případek,
absolutně nejsou dokonalé, a že jimi poznáváme nutnost bytosti,

kteřá naprosto jest dokonalá, kteřá jest podstatou absolutnou. Jedná tedy ontologie o podstatě, potom o případcích obecně a o jakosti, ličnosti a vztahu zvláště. Zde budiž zkrátka promluveno o bytování podstaty a o prostoru.

d) O podstatě.

Kdežto idealisté vycházejíce z realismu přepjatého nepravdivě vyměřují podstatu a pouze jednu, Božskou, kladou, zapírají nominalisté doby novější, ku př. Locke, Herbart, že by nějaké podstaty bylo. Že přepjatý realism a soustava Herbartova všeho základu postrádají, bylo již dříve dokázáno; zbývá toliko vyvrátiti anglického empirika, lékaře Locke, kterého mnozí následovali a jehož mínění a důvody často se opakují.

Jak se domnívá Locke, jest podstata souhrnem vlastností, o kterých se domníváme, že subsistovati nemohou bez podmětu, a kterým proto něco podkládáme, co nazýváme podstatou, ačkoli o ní jasné vědomosti nemáme žádné. Z čehož následuje, že bytování podstaty pro nás jest buď pochybno aneb něco naprosto pomyslného, čemu ve skutečnosti nic neodpovídá, pouhý výmysl.

Toto mínění odtud původ svůj má, že Locke nerozeznává dvojí poznání, jež duch náš máti může o nějaké věci. Jisto jest, že nepoznáváme jasně a zřetelně onu přirozenost jedincovou, kteřá podstatám prvním, věcem, pokud jsou ve skutečnosti, uvažovaným, přísluší; avšak poněvadž mnohé věci poznáváme obecnými pojmy, můžeme si mysliti obecné bytosti, které podstatám druhým, věcem, pokud jsou na mysli, uvažovaným přísluší, a které o podstatách prvních v pravdě mohou býti vypovídány a k nim v pravdě se odnášejí majíce v nich svůj základ. Avšak poněvadž Locke všeobecniny považuje pouhými jmény, kterým nic neodpovídá skutečného, není divu, že bytování podstaty zapírá.

Křivě zapírá Locke, že není podstaty, jak vysvítá z těchto důvodů: 1. Mínění jeho žádného nemá základu. Neboť zakládá se na výměru, který úplně odporuje výměru od nás podanému. Náš výměr jest jediný pravdiv, poněvadž vypovídá, co ve slovu jest obsaženo, poněvadž výborně spojití se může s výměrem případku, poněvadž všeobecnému mínění lidskému odpovídá.

2. Důkaz jeho dvojsmyslností sám se ničí, poněvadž bez rozdílu mluví brzy o podstatě první, brzy o podstatě druhé. Takové chyby, kteřá zmatek veliký působí, učenec dopustiti by se neměl v žádné vědě, tím méně ve filosofii, poněvadž provázena jest následky předěležitými a přehojnými, opětnými chybami. Jasně sice

a zřetelně říci nemůžeme, v čem by záležela jedincová přirozenost podmětu podstatného, kterému přísluší vlastnosti, avšak jasně a zřetelně říci můžeme, že ten podmět netoliko něčím jest, ale také věcí skutečnou, která sama sebou subsistuje a jiného podmětu nepotřebuje, že v podmětě skutečném a jedinečném v pravdě a skutečně jest přirozenost podstaty všeobecně poznané.

3. Locke sám sobě odporuje. Neboť poznává-li duch vlastnosti skutečné takovými, že jejich přirozenost sama sebou nemůže subsistovati, že tedy vyžadují pro sebe nějakého podmětu, poněvadž tyto vlastnosti jsou skutečné, musí také skutečným býti podmět, k němuž lnou. Kromě toho, je-li podstata základem řeči lidské, nemá-li řeč býti bez obsahu, nesmí ani její základ býti bez obsahu.

4. Locke obecnému názoru lidskému odporuje. To uznává sám a proto praví, že názor ten původ svůj má v nedbalosti. To však býti nemůže; neboť Locke sám tvrdí, že člověk způsobem přirozeným k tomu jest veden, aby případkům podmět podkládal.

e) O prostoru.

O prostoru filosofie křesťanská následující Aristotela a jeho mínění rozvinující a zdokonalující toto učení podává. Jako dříve chápeme to neb ono těleso, než těleso obecně, tak poznáváme místo určité dříve než prostor obecně. Proto ve filosofii dříve se stanoví, co znamená býti tu nebo tam, na nějakém místě, a pak přicházíme methodou analytickou k pojmu prostoru. Místo jest první nepohyblivá mez věci obkličující. Toť výměr místa zevnějšího, a proto nestačí. Neboť nejzazší část světa také jest v místě; můžeme si též mysliti těleso pouze jedno, jež jest celým světem, a jemu bychom též museli přivlastniti místo. Pročež potřebí jest určiti místo vniterné a je vyměřiti omezenou přítomností. Odtud vyplývá pojem prostoru. Každé místo, jež těleso drží, jest prostorem skutečným nebo vyplněným; prostor tedy nejprve chápeme prostranností, která se naskytuje mezi jistými mezemi. Odklidíme-li však jedno těleso, může zaujati místo jeho těleso jiné; ba mysliti si můžeme, že všechna tělesa místa toho vzdálena jsou. Tak vzniká pojem prostoru prázdného. Porovnáme-li prostor vyplněný s prostorem prázdným, jest onen nutně omezen, tento však myslíme si, jakoby přesahoval bez konce meze světové. Neboť bychom kladli sebe dále meze prostoru, vždy dále je pošinouiti můžeme v myšlenkách. Kromě toho představujeme si, že prostor skutečný počal s tělesy a s nimi by přestal, kdyby

všecka tělesa zahynula, že však prostor prázdný před počátkem světa byl, že dále potrvá, byť i svět přestal a že v něm by vzniknouti mohl opět jiný svět. Tak si představujeme prostor absolutný, čistý, domyslný.

Prostor není formou mohutnosti nazíravé čistě subjektivnou. Neboť kdo tak tvrdí, ničí pojem prostoru právě vyložený a ze zkušenosti vzatý a odporuje obecnému mínění lidskému; sebevědomí každému praví, že myslíme-li prostor, nemyslíme, co by bylo v nás, nýbrž co jest mimo nás. Nemůžeme sice pojem prostoru přímo čerpati ze zkušenosti; avšak nicméně rozum náš jej tvoří na základě zkušenosti. Neboť přímo znamenáme tělesa, jejich odpudivost a jejich rozprostrannost, potom poznáváme, že naše přítomnost jest omezena a od přítomnosti jiných věcí se liší; tak nabýváme prvního pojmu o místu a prostoru, který dále zpětným myšlením vzděláváme, až zvolna dospíváme pojmu o prostoroře absolutném.

Dále není prostor mimo nás takovým, jakým jej myslíme. Neboť věc, která by pojmu prostoru odpovídala, musila by býti tělesem anebo duchem. To však množno není, poněvadž prostor považován jest, abych tak řekl, nějakým objemem nesmírným, nedělitelným, věčným, který dříve jest než tělesa a po nich trvá a poněvadž jemu přivlastňujeme rozprostraněnost v třech rozměrech.

Není tedy prostor ani pouze subjektivný, ani pouze objektivný; pravda jest v mínění střední cestu nastupujícím. Pojem prostoru objektivný základ svůj má ve věcech samých; tento základ jest nejprve ličnost (quantitas) věcí, posléze však omezenost a nedokonalost jejich. Na tomto základě vzniká rozumnou úvahou, přičiněním rozumu pojem prostoru, abstrahuje-li duch uvažující nejprve od věčného bytí věcí rozprostraněných a přihlíží-li k rozprostrannosti samé, považuje-li pojem mathematické rozprostraněnosti bez těles myšlené za objímavost věcí rozprostraněných neukončitelnou a uděluje-li této objímavosti bytí, jež svým způsobem účastno jest nutných a obecně platných zákonů všech věcí. Tato možnost rozprostraněnosti, která žádnou mezí omezena není, poslední důvod svůj má v neobmezené, nerozdílné přítomnosti, skrze kterou Bůh všemu, co jest a byti může, jest přítomen, ne však jako by sám byl rozprostraněn, nýbrž jsa bytostí naprosto jednoduchou. Nesmírnost Boží jest posledním základem prostoru.

Neprávě tedy klade Kant prostor do nás, jako nějakou formu smyslu zevnějšího; bloudí také Newton, jenž se domnívá, že prostor absolutný jest přívlastkem nesmírnosti Boží.

Příčiny bytce. Není věci, aby jí nepřislušela vlastní činnost přiměřená, kterou by svou přirozeností, abych tak řekl, vyvíjela, zdokonalovala. Když jsme tedy posud se bavili přirozeností bytcovou, sluší se mluvit o bytci, pokud jest činným, t. j. o příčinách. A zajisté, vykládati příčiny na filosofii připadá měrou vrchovatou. Neboť kdo vidí účinek, jehož příčiny nezná, diví se; divením se jest pobádán ke zkoumání, jež počátkem jest filosofie. Příčiny dvojím způsobem vyšetřovati možno; buď se vykládají obecné zásady, na kterých příčiny spočívají, vespolečné poměry a druhy příčin, anebo určité příčiny, ku př. Bůh, duše, forma podstatná, předmětem jsou bádání. Ono vyšetřování obecné uloženo jest ontologii, která v poslední hlavě mluví o příčině obecné, pak o jednotlivých druzích, a sice: o příčině účinnivé, formální, látkové a účelné. Této úloze vyhovuje vyměřující pojem, rozdělující rozsah, dokazující příčinnost a vykládající pravdy k příčinám se odnášející, ku př. že účel jest pravou příčinou, ano i první ze všech, že příčinnost účelu záleží ve snaze anebo lásce, kterou v jednajícím probouzí, že každá bytost činná působí, aby cíle bylo dosaženo, způsobem rozličným, že řada účelů není nekonečná, nýbrž že potřeba káže přestat na jednom účelu posledním. I v této příčině jsou dva náhledy výstředné, nepravdivé, jelikož jedni, empirikové a skeptikové, veškerou příčinnost zapírají, druzí, idealisté a pantheisté, příčinnost uznávají v jedné toliko bytosti, Bohu: ontologie scholastická nejen tyto výstřednosti vyvrací, nýbrž obrací se též proti těm, kteří uznávají příčiny nutné, svobodné však zapírají, jakož i proti těm, kteří příčiny nutné stotožňují s příčinami svobodnými, považující vůli za poslední důvod všeho bytí. Jako vždy, tak i v této příčině vyhýbá se ontologie scholastická s výsledkem nejlepším všech výstředností a střední cestou pravdivou se ubírá, tak že skutečnosti a obecnímu názoru lidskému netoliko neodpírá, nýbrž také odpovídá.

7. Kosmologie spekulativná.

Filosofie křesťanská vyšetřivši všeobecniny, ve kterých myslíme a vyzkoumavši jejich základy od metafysiky všeobecné, ontologie, přechází k metafysice zvláštní předmětem svého zkoumání činíc, co ve všeobecninách myslíme. Tento předmět metafysiky zvláštní a priori sestaviti nelze, jak to činívá idealismus; jest nutno čerpati jej a posteriori z obsahu naší zkušenosti, poněvadž my sami pravdu netvoříme. Začínáme-li mysliti, znamenáváme,

že jisté věci tělesy nazvané nás obkličují, že život náš na nich je závislý; proto se snažíme dospěti k důkladnému poznání jejich. Taktéž přirozeně pozornost svou obracíme k sobě samým a znamenáme v sobě sílu, kterou všechno v myšlenkách chápeme, cokoli nám se představuje, a k jednání jsme pobádáni. Tuto zvláštní sílu v nás samých bytující zkoumati se snažíme bedlivostí ještě větší. Než na tom nepřestaneme. Neboť pozorující sebe a svět zevnější, vidíme, že vše jest omezeno a ustavičným proměnám podrobeno. Poněvadž takové věci samy sebou býti nemohou, hledáme jejich původ, bytost nejvyšší, Boha. A tak objevují se tři předmětové metafysiky zvláštní: svět, duše, Bůh; máme tedy tři díly této metafysiky: kosmologii, psychologii, přirozenou theologii. V témže pořádku, v jakém jsou vypočteny, v metafysice jsou vykládány; neboť přímou činností duchovou poznáván jest svět zevnější, zpětnou nitro lidské, a na základě tohoto poznání dvojího usuzováním Bůh.

Kdežto vědy přírodní sestupují k posledním druhům těles, zabývá se kosmologie jejich rody nejvyššími a podmíněna jest známostí věd přírodních. Kdežto vědy přírodní zkoumají druhové vlastnosti a zákony, vyhledává kosmologie vlastnosti a zákony obecné, jejichž známost na pokusech umělých se nezakládá, nýbrž na závěrcích. Předmětem kosmologie látkovým jsou sice podstaty tělesné, ze kterých svět zevnější se skládá, ale předmětem formálním jest bytost těles usuzováním abstrahovaná a všeobecná. Nejprve se jedná o podstatě tělesné, jaká se vyskytuje ve všech říších přírodních, potom o bylinách a zvířatech, posléze o jednotě a pořádku světa tělesného. O původu světa jedná se buď v kosmologii anebo teprv v theologii přirozené.

Budiž dovoleno v krátkce vyložiti učení o soustavných základech přírody neústrojně.

8. Ze spekulativní kosmologie.

O soustavných základech přírody neústrojně.

Setkáváme se s dvěma soustavami, které vespolek si odporují, názorem mechanickým, který za soustavné základy věcí přirozených považuje atomy (nedělece) a povahu věcí, jejich činnosti a změny vykládá rozmanitým spojováním atomů, jež spočívá na mechanických anebo chemických silách ve věcech bytujících, a s učením dynamickým, jež podstatnost věcí nalézá v silách

netoliko mechanicky a chemicky, nýbrž také účelně působících a hmotu za pouhý zjev sil považuje.

Ona atomistika, která přírodu považovala za mrtvou hmotu zevně pohybovanou, u nynějších obhájců přírodního mechanismu přízně nepožívá; podle těchto však přece jako podle oněch soustavnými základy přírody neústrojně jsou atomy, t. j. tělíska rozprostraněná, fysicky nedělitelná, smyslům našim nepřístupná, jednoduché součásti těles. Těchto atomů tolikero jest druhů, co prvků, kteří nemohou býti více rozloučeni. Atomisté, chtěje vysvětliti, jak z atomů tělesa se tvoří, kromě rozprostraněnosti a podstatné jakosti jednotlivým druhům atomů příslušící přivlastňují atomům sílu odpudivou, spojivost a příbuznost lučební. Konečně učením o poměrné váze prvků, o etheru, který vážiti nelze, o električnosti, magnetismu vykládá se netoliko útvar rozličných těles a rozmanitost výjevů přírodních, nýbrž i vznik celého světa z tělísek nejjednodušších. Mluví se toliko o silách mechanických a lučebných, jež působí slepou nutností; činnost účelná se zamítá.

V čem toto učení mechanické má pravdu a v čem nemá?

Považujeme-li atomistiku za domněnku, kterou věda přírodní jisté zjevy přírodní chce vykládati, nelze proti ní ničeho namítati. Neboť kdežto ve příčině mathematické, domyslné těleso jest dělitelno neukončitelně (indefinite), ne nekonečně (infinite), dělíce skutečně těleso fysické nutně přicházíme k takovým částem, které ve příčině fysické nejsou více dělitelny, které však přece tělesy jsou, k atomům. Avšak theorie atomistická mylí se, majíc za to, že dělením fysickým a chemickým naléztí může metafysické části přírody tělesné, nazývajíce tělíska fysicky nedělitelná, atomy soustavnými základy těles. Aníž rozluštila záhadu přírody tělesné; neboť tážeme-li se, které jsou soustavné základy těles, nepřestáváme na atomech, kterými atomisté na naši otázku odpovídají, poněvadž atomy jsouce tělíska povahu tělesa do sebe mají; proto tázati se nepřestáváme: „Které jsou základy tělísek soustavné? Kterak lze vysvětliti tělíska?“

Klade-li atomistika nového věku nejen hmotu, nýbrž i síly, má pravdu. Avšak kterak lze si představití tyto síly vedle hmoty? Nemohou přece nemíti svého základu; nemůže scházeti podmět bezprostředný, k němuž by lnuly, aby silami byly. Zdali silám stačí v té příčině hmota, pokud jest hmotou? Hmotě, pokud jest hmotou, přísluší rozprostraněnost, ale nikoli základ činnosti. Kterak může hmota atomů býti základem zároveň trpnosti a činnosti, zároveň rozprostraněnosti a jednoty, zároveň toho, co všem prv-

kům jest společno a toho, čím specificky od sebe se různí? Nemůže-li tedy hmota, pokud jest hmotou, býti základem, bezprostředným podmětem sil, musí ke hmotě síly přistupovati. A tu vzniká druhá otázka: „Zdaž ke hmotě přistupují nutně, tak že bez nich přirozenost atomu býti nemůže, či jsou jakýmsi případy, ze kterých nesestává atomu podstata?“ Jsou-li pouhými případy opět tázati se jest: „V čem záleží podstata atomu? Čím bytuje atom?“ Atomy jsou tělíška, na kterých přestati nemůžeme, tážeme se po principech tělesnosti soustavných. Kromě toho mohou-li atomy samy sebou bytovati svou podstatou vlastní bez sil, mají svou přirozenost samy sebou, a proto musí samy sebou býti činny; proč tedy k nim přistupují síly? Vždyť jsou zbytečné. Pakli však přistupují síly k hmotě nutně, tak že hmota i síly základem jsou atomů podstatným, jest mimo hmotu potřebí druhé věci podstatné, která by byla základem metafysickým, z něhož by síly ty vycházely a k němuž by způsobem metafysickým lnuly. To však jest peripatetické mínění o přirozenosti tělesné, o kterém později bude pojednáno.

Učení dynamické zdokonalil Leibnitz ve své theorii o monádách a k takové krajnosti přivedl, že je v pozdějších letech nazývá hříčkou domyslnosti a že jeho nauka o monádách jej skoro ani nepřežila. Učil, že tělesa jsou hromadiny jakýchsi podstat, tečkovitě jednoduchých, kvalitativně rozdílných, ničím zevnějším neurčitelných, živých, duševních, v činné síle záležejících, jež monádami nazval, a že v každém tělese jich jest nekonečný počet. Leibnitzovu nauku o monádách chtěl Boscovich zbaviti těchto patrných omylů a proto mluví o podstatách fysicky jednoduchých, všeliké kvantity prázdných, jejichž počet v každém těle jest konečný, které všechny téhož jsou druhu a opatřeny silou přitažlivou a odpudivou, které od sebe jsou odděleny jakousi mezerou. Ale toto mínění mnohé pochybnosti v nás budí. Neboť podle něho jest rozdíl mezi tělesy rozličnými pouze případný; působení do dálky nutno jest klásti; není žádné rozprostraněnosti, která vyžaduje, aby poslední části tělesa souvisely; konečně jest těleso množstvím jednoduchých bytostí jednoty postrádajíc. 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 podmětě těchto sil, odpovídá nám Kant takto: „Nevíme nic jiného než že dojmy přijímáme od něčeho, co jest mimo nás, než jak podle těchto dojmů věci si představujeme, t. j. jejich zjev závisí na jakosti naší mo-

hutnosti poznávací. Že tedy tělesa nám se zdají rozprostraněnými, děje se proto, že forma, která všem zjevům smyslů zevnějších za základ slouží, jest nazírání prostoru; a že ve věci rozprostraněné mysliti musíme onu dvojí sílu základní, odpudivost a přitažlivost: důvodem jsou opět zákony, kterými rozum náš vázán jest, když chápe a zdělává představy smyslné. Než jakými věci samy sebou jsou, není nám možno vyzkoumati. Pročež nazvati nutno přírodou (ve smysle látkovém) ne věci samy, nýbrž jejich zjevy, t. j. naše představy o nich smyslné, a zákonitostí přírody (přírodou ve smysle formálním) pořádek a spojení všech představ podle zákonů, jež jsou v našem rozumu. Rozum tedy zákony přírodní nečerpá 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 vniternou ve věcech organických na jevo vycházející, k celé přírodě odnáší. Avšak toto uvažování přírody teleologické jest nám podle Kanta potřebou nevyhnutelnou, nejsouc založeno na pravdě objektivné. Neboť jakost naší mohutnosti poznávací nás nutí, abychom soudili, že jisté bytosti přírodní možny jsou toliko příčinou, která podle vidů a účelů působí, ale varovati nám se jest, bychom netvrdili, že v přírodě taková účelnost jest skutečnou. Viděli jsme však, že Kant nemá žádné příčiny, aby přírodu naprosto subjektivnou učinil, aby ji zbavil všeliké objektivnosti; toto jeho mínění o přírodě nikterak se nezamlouvá, poněvadž jest nesrozumitelné, samo sobě odporuje a patrně se protiví obecnému názoru lidskému. Pročež věda, která jedná o předmětech zevnějších, Kantem netoliko ničeho nezískala, nýbrž spíše všeho pozbyla. A přece náhledy Kantovy v novověké filosofii přírodní mají vrch; není málo zpytatelů přírodních, kteří je rozvíjejí a mnohým změnám rozdílným podrobují. O ničem jiném nemluví, leč o silách, zákonech. Těla podle nich jsou prostory, silou odpudivou a přitažlivou vyplněné; a poněvadž můžeme si tyto síly mysliti ve mnohých poměrech, domnívají se, že v rozmanitém spojení těchto poměrů záleží specifická jakost těles. Není hmota podmětem sil, nýbrž síly samy jsou bytostí těles, a hmota jest pouze zjevem sil. Tak tedy jest svět tělesný pokud jest tělesným, světem zdání; nic není rozprostraněného, rozděleného, útvarného, jsou toliko účinky sil, jež našim smyslům zdají se býti rozprostraněností, rozdělením, útvarem. Tento odpor chce filosofie idealistická důsledně si počínajíc a učení dynamické zdokonalujíc odstraniti tvrdíc, že absolutný vid sám ve hmotu pra-

vou a makavou se proměňuje cestou negativnosti. Avšak není lepšího důvodu, který theorii dynamickou vyvrací, než filosofie idealistická sama, která jsouc nejdůslednějším vývojem dynamismu bezděky hrob kopá, do něhož dynamismus padá; k filosofii idealistické dospěti musí dynamismus a v ní svůj konec nalézt.

Z nepraydy těchto dvou náhledů výstředných, z nichž mechanismus výhradně přihlíží ke hmotné stránce těles, dynamismus výhradně k dynamické, soudíme, že pravdu má ona theorie, která mezi oběma krajnostmi střední cestou se bere, obě stránky těles hmotnou i dynamickou souladně spojuje. Toť jest theorie peripatetická nebo morfologická, theorie o hmotě první a formě podstatné. K ní lnou Plato, Aristoteles, filosofové křesťanští, zvláště sv. Augustin, sv. Tomáš Aquinský, jenž ji nejvíce vzdělal; posud nepřestávají hlásiti se k ní přívrženci filosofie právě křesťanské. Sám Leibnitz ji potvrzuje ve svém spise „Systema theologicum“ Nr. 48.: „*Essentia corporis consistit in materia et forma substantiali, hoc est in principiis passionis et actionis; substantiae enim est agere et pati posse. Itaque materia est prima potentia passiva, forma autem substantialis est actus primus sive prima potentia activa, quae ut loco certae magnitudinis definiatur, ordo quidem rerum naturalium postulat.*“ Proti těm, kteří tuto theorii zavrhnou, poněvadž prý pochází z neznámosti věd přírodních a přednost dávají atomismu, týž filosof na témže místě se hájí řka „*Equidem non patitur brevitās nostra, ut in philosophiam longius excurramus. Illud tamen obiter attigisse suffecerit nos quoque non perfunctorie studiis mathematicis mechanicisque et naturae experimentis operam dedisse et initio in illas ipsas sententias (atomistarum), quas paulo ante diximus, inclinasse; tandem progressu meditandi ad veteris philosophiae dogmata nos recipere fuisse coactos. Quarum meditationum serie, si exponere liceret, fortasse agnosceretur ab his, qui nondum imaginationis suae praejudiciis occupati sunt, non usque adeo confusas et ineptas esse eas cognitiones, ac illis vulgo persuasum est, qui receptorum dogmatum fastidio tenentur et Platoni, Aristoteli, divo Thomae aliisque summis viris tamquam pueris insultant.*“ (Nr. 49.)

V čem záleží theorie peripatetická nebo morfologická?

Hmota první a forma podstatná metafysickými jsou základy přírody tělesné nebo hmoty druhé, základy soustavnými. Hmota první jest věc určitelná, forma podstatná jest věc určující; ani ta ani ona není tělesem, jednotou obou těleso vzniká; hmota první k tělesu se má jako jeho zárodek, forma podstatná jako jeho usku-

tečnění. Hmota prvá v tělesech, hmotách druhých, všude jest táže, forma podstatná tělesa specifikuje; rozdílnost těles specifická závisí na rozdílnosti forem podstatných. Forma podstatná principem jest jednoty těles a jejich určitostí kvalitativních, hmota prvá principem jest rozprostraněnosti a určitostí kvantitativních. Forma podstatná jest principem činnosti těles, hmota prvá principem trpnosti. Forma podstatná bytování své má pouze ve hmotě první, a hmota prvá bytování své má pouze ve formě podstatné; přestává-li těleso, hmota druhá, bytovati, přijímá hmota prvá týmže dějem, kterým pozbývá své formy dřívější, zároveň jinou formu podstatnou.

Tato theorie peripatetická v kosmologii se dokazuje a podle ní zaručené výsledky přírodních věd zkušebných se vykládají. Atomistice platnost se nepopírá, pokud jest domněnkou fysikální, jelikož dostatečně vykládá mnohé zjevy přírodní; avšak theorií metafysickou býti nemůže, poněvadž jsou zjevy, pro které atomistika nestačí, a které jasnost nabývají z peripatetické theorie, theorie právě metafysické. Zvláštní pozornost věnuje kosmologie způsobu, kterým forma vychází ze zárodečnosti hmoty působením sil přírodních, jež hmotu tak přispůsobují, že konečně vzniká forma vlivům těm odpovídající.

Theorie o hmotě a formě místo své drží také v těch částech kosmologie, ve kterých se jedná o družích těles. Dokazuje se, že ony přednosti specifické, kterými rostliny vynikají nad bytostmi neorganickými a ve kterých se jeví život pravý ač nejnižší, vyložiti možno jediné tělesem organickým a principem životním, který jest podstatný, formální, jednoduchý, jednotný, ač ne subsistující. O původu rostlin platnost mají tyto věty: Rostliny nevznikají ani pouhým polybováním atomů, ani činem stvořitelským, nýbrž vycházením formy ze zárodečnosti hmoty, pravým plozením skrze semeno, ve kterém bytuje rostlina ne formálně, nýbrž virtuálně; rostliny nejsou ničeny, nýbrž tím zánikají, že jejich forma, princip životní, jiné formě podstatné ustupuje, kterou vzniká těleso neorganické. Kromě činnosti vegetativné pozorujeme u zvířat také činnost sensitivnou; neboť zvířata všechna pocítují, nedokonalá aspoň smyslem hmatu a chuti, zvířata dokonalá mají všechny schopnosti smyslné jako člověk: smysly zevnější, smysl vniterný, domyslnost, paměť, instinkt, snaživost smyslnou, ale nemají rozumu a vůle. Činnost zvířat vegetativná a sensitivná, jedním základem formálním má duši, která životný princip rostlin daleko převyšuje, avšak nemajíc subsistence není nesmrtelná, nýbrž zániku podrobená.

V třetím oddělení jedná kosmologie o pořádku světa. Svět a Bůh netvoří podstatu jednu; svět tělesný sám taktéž netvoří podstatu jednu; ve světě není jednoty, která by byla bez rozdílů specifických; pořádek založen není ani na harmonii předurčené (praestabilita) ani na occasionalismu. Spíše záleží pořádek ve mnohonásobném poměru věcí přírodních příčinném. Odnásíme-li svět k Bohu, záleží pořádek na zákonnitosti. Zákon není pouhou vůlí Boží, nýbrž jakási náklonnost přírody k určitým činnostem a účelům; tyto zákony fysické nejsou absolutné a metafysicky nutné, přísluší jim nutnost fysická a hypotetická, takže člověk z ustavičnosti zákonů přírodních nabytí může jistoty filosofické. Touto nutností zákonů přírodních fysickou a hypotetickou vyloučen není zázrak. Kosmologie zázrak vyměřuje a rozděluje: dále dokazuje, že od Boha jediného zázrak může býti činěn, jakého cíle zázrakem má býti dosaženo, v čem záleží možnost jeho a kterak lze jej poznati. Konečně vykládá se poměr člověka k světu.

9. Psychologie.

Filosofie křesťanská také tu metody užívá analyticko-synthetické; metodu pouze synthetickou starých Platoniků a novověkých filosofů transcendentálních, metodu pouze analitickou empiriků, metodu Herbartovu mathematickou, konečně Wolfovo rozštěpení psychologie na empirickou a metafysickou rozhodně zamítá. Taktéž odporuje Benekeovi, jenž psychologii základem a podmínkou učinil veškeré filosofie, tak že všechny části její jednotlivé jsou toliko užitou psychologií, jakož i Comtovi, jenž psychologii podřídil fysiologii. Psychologie křesťanských filosofů dělí se na tři díly: první díl jedná o bytosti lidské, druhý o činnosti a třetí o původu a cíli.

Bytost lidská. Fysické části člověka jsou tělo a duše. Tělo lidské, podstata neúplná k bytosti lidské náležející, spojuje vlastnosti hmoty neorganické s přednostmi života vegetativního a sensitivního, převyšuje tělesa zvířat i nejdokonalejší a schopno jest, aby bylo orgánem duše rozumné. Duše lidská — první princip v nitru lidském jsoucí, od něhož pochází veškeren život člověka vegetativný, sensitivní a intelektuální — jest; není ani tělem ani případkem těla, jest podstatou duchovou. Tento princip pouze jeden jest. Výsledkem spojení těla a duše jest bytost jedna, přirozenost jedna, podklad (suppositum) jeden, osoba jedna. Toto spojení jest podstatné a bezprostředné a podobá se ke spo-

jení hmoty první s formou. Duše v celém jest těle a celá jest v každé části těla podle své bytosti, ale ne podle své činnosti. Mezi duší a tělem od duše oživeným vliv jest vespolečný, mnohonásobný a ke spojení těla s duší přiměřený.

Činnost lidská mohutnostmi duševními podmíněna jest; že mohutnosti tyto jsou, se dokazuje; rozeznávají se reálně od duše, jakož i jedna od druhé; duše mnohým způsobem jim jest příčinou; rozeznávají se podle činů, kterými se uskutečňují a podle předmětů formálních. Jest patero mohutností duševních: vegetativná, sensitivná, appetitivná, lokomotivná, intelektuální; anebo se dělí na vegetativnou, lokomotivnou, apprehensivnou a appetitivnou, tyto dvě poslední na smyslnou a pomyslnou. Konečně vyšetřují se ve psychologii křesťanské jednotlivé mohutnosti blíže.

Ve třetím oddělení jedná se o původu pokolení lidského, jakož i jednotlivých lidí co do těla i duše; posléze vyšetřuje se poslední cíl člověka, nesmrtelnost a budoucí život.

Něco málo budiž mi dovoleno povědět o spojení duše s tělem a o mohutnostech duševních vůbec.

a) O spojení duše s tělem.

Duše s tělem spojená tvoří bytost jednu, které přísluší bytí specifické, přirozenost jednu, která jest principem činnosti posledním a dokonalým, podklad jeden, t. j. úplnou podstatu o sobě ostávající, osobu jednu, t. j. podklad (suppositum) rozumem obdařený. Proto spojení duše s tělem jest podstatné; případným bytí nemůže ani ve smyslu morálním, jaké bývá spojení přátel aneb účastníků nějakého podniku, ani ve smysle fysickém, jaké bývá u koní, kteří vůz táhnou aneb u kamenů, z nichž vystavena zed aneb u vzduchu, který vyplňuje póry nějakého tělesa aneb je vyhřívá. Za druhé jest bezprostředné, ničím třetím zprostředkované; neboť není, co by bylo mezi hmotou a duchem, co by nebylo ani hmotným ani duchovým, co by bylo zároveň hmotným a duchovým. Bezprostřednost toho spojení odtud vysvítá, že se děje životem vegetativným a sensitivním; tělo skrze duši žije a duše skrze tělo pociťuje. Avšak život takovým není, žeby neměl svůj původ v podstatném bytí těla i duše. A bychom i kladli spojení prostředné, byli by dva členové svým bytím mimo sebe jsoucí; každý z těchto dvou členů své vlastní bytí nezávislé by měl a spojení by nebylo podstatné, nýbrž případné. Toto spojení podstatné a bezprostředné nelze vyložit ani tím, že duše v těle pouze bydlí, nemajíc vlivu fysického, ani tím, že toliko prokazuje vliv

fysický, který založen není na obapolné závislosti podstatné. Neboť 1. tyto dva náhledy podstatné spojení nevysvětlují. Musil by zajisté Bůh, jenž každému tvorů právě jest přítomen, jej proniká a jemu přispívá k činnosti, bytí téže přirozenosti jako tvorové. Musili by koně, kteří spolu táhnou vůz, kameny, ze kterých dům jest vystaven, voda a houba vodou prosáklá bytí téže bytosti a téže přirozenosti. 2. Vyvracejí spojení podstatné, poněvadž jim předjímati dlužno, že i duše i tělo má své vlastní bytí podstatné; tu však není spojení podstatné, nýbrž případné. Dále duše s tělem sdílí život; avšak život jest bytím bytostí živých. Proto duše s tělem sdílí bytí. Bytí však jest v bytci věcí první a základem všech přívlastků. Pročež bydlení a vliv není základem toho spojení, nýbrž následkem. 3. Vyvracejí obcování duše s tělem. Neboť co si vespolek sdílejí duše a tělo, je-li pravdiva domněnka o pouhé assistenci aneb harmonii předurčené? Někteří obcování toto předjímají, avšak důvodů nemají. Neboť bychom i připustili, že duch na tělo působí, nemohou těla způsobem přirozeným působiti na duchy, poněvadž tělo dotykem působí, duch však dotýkán bytí nemůže. Jestliže tedy odpůrcové tvrdí, že tělo nezávislé na duši má bytí úplné a taktéž i duše, jest všeliký vliv nemožný. Tu však spojení jest nepřirozené a násilné. Spojení podstatné vysvětleno bytí může pouze poměrem, jakým se má forma podstatná ke hmotě. Neboť forma podstatná hmotu určuje, aby měla své bytí vlastní a specifické, ne činností, jaká přísluší příčině účinné, nýbrž bezprostředně sama sebou, svým spojením s hmotou. Takovým však způsobem spojuje se duše rozumná s tělem. Neboť bytí těla lidského specifické záleží v životě vegetativním a sensitivním, tento však život má tělo od duše, ne že by tato zevně působila, nýbrž proto, že s tělem jest spojena. Proto jest duše podstatnou formou těla.

b) Mohutnost duševní.

Psychologie křesťanských filosofů, kteří lnou k realismu mírnému, mínění zastávají, jež místo drží mezi dvěma výstřednostmi. Nominalista Vilém z Okkamu tvrdí: „Síly duševní neliší se ani od podstaty duševní, ani mezi sebou; duše nepůsobí silami, jež rozdílny jsou od její bytosti, nýbrž sama sebou bezprostředně.“ Jak se domnívá Duns Scotus, rozdíl mezi duší a silami duševními, jakož i mezi jednotlivými silami jest formální; duše více mohutností v sobě spojuje, jež ne reálně, jako případy, nýbrž formálně se liší od duše a od sebe vespolek, jako bytec a jednota, pravda,

dobro; z toho jde na jevo, že mohutnosti duševní jsou duší samou. Podobně proti sobě stojí Herbart a Beneke. Podle Herbarta nemá duše žádných vloh nebo mohutností, aby něco přijala nebo něco utvořila; mohutnosti jsou toliko logická jména rodů, jež slouží k předběžnému rozřídění zjevů psychických. Podle Beneke mohutnosti jsou součástmi duše, z nich se skládá duše, duše jest toliko souborem mohutností vespolek spojených, tak že tyto tvoří podstatu duše. Beneke od Herbarta vyšel a k výsledku zcela opačnému dospěl. Zdaž se nedruží jedna výstřednost ke druhé? Les extrêmes se touchent. Tento výjev prazvláštní tím vysvětliti lze, že Herbart klade tolik sil, co představ, kdežto Beneke mluví o nepřehledném množství prasil ustavičně znova se vyřinujících.

Proti Herbartovi tvrdí filosofie křesťanská, že jsou mohutnosti duševní, a svou theorii tak vykládá, že všechny námitky platnosti pozbývají. Zvláště však přihlížeti sluší k těmto námitkám, jež činí Herbartovec Volkman: 1. Kdo mluví o mohutnosti, míní něco více než pouhou možnost, poněvadž klade něco bytného do věci, která jest jeho podmětem; neboť mohutnost podle mínění jeho základem jest činnosti, v té věci jsoucím. Pouhou možností mohutnost není, neboť pouhá možnost nic nespůsobí. Ani změnou skutečnou není, neboť tato z mohutnosti vychází. Ani bytostí mohutnost není, neboť bytostí je duše. Ani skutečným dějem není. Tedy co jest mohutnost? 2. Množství mohutností jest nepřehledné. 3. Nelze pochopiti, kterak mohutnost ze svého klidu přechází do činnosti. Tento přechod podmíněn jest mohutností druhou, a tak vznikne druhá řada mohutností nekonečná. 4. Nelze mysliti, jak mohutnosti vespolek na sebe působí. Neboť působí-li jedna mohutnost na druhou, není více mohutnost vnitřním základem, na kterém spočívá možnost její činnosti vnitřní, nýbrž zároveň také zevnější příčinou, na které záleží působení na jinou mohutnost. Působí-li však teprv činnost mohutnosti jedné na činnost mohutnosti jiné, působí činnosti duševní na sebe vespolek a mohutnosti přídatkem jsou zbytečným. 5. Theorie o mohutnostech odporuje jednoduchosti duše. — Jak uvidíme, lze všechny námitky tyto vyvrátiti scholastickou theorií o mohutnostech. Herbart takovými námitkami veden byl k theorii, jejíž nepravdu jsme dokázali soudíce o jeho filosofii. Kromě toho považuje Herbart představy za síly; klade tedy místo několika mohutností nekonečný počet sil. Zdaž síly tyto jsou něco naprosto domyslného či něco skutečného? Zkušenost vnitřní (budiž mi dovoleno o ní se

zmíniti, jakkoli Herbart ji shledává býti plnou odporů) svědectví nám dává, že představy, ačkoli nejsou podstatami, přece nějaké bytí mají, a sice bytí případné. Kterak máme si mysliti tyto věci případné, jež Herbart silami považuje? Zdaž jsou mimo duši? Zajisté ne. Jsou-li tedy v duši, co pak jsou síly Herbartovy? Bytostí duše samé nejsou; teprv Beneke po Herbartovi prohlásil duši souborem její sil spojených. Musí tedy býti případy duševními. Avšak Herbart bytí případkové zamítá. Tedy klade nekonečné množství sil, o kterých nevíme co jsou, které podobají se k přízraku vzdušnému; theorie Herbartova nic nám nevysvětlí, poněvadž sama jest nepravdiva, jak jsme slyšeli.

Proti Benekeovi tvrdí filosofie křesťanská, že jest duše, které přísluší bytí podstatné. O tom jedná v prvním oddělení psychologie křesťanská.

V čem záleží theorie filosofů křesťanských o mohutnostech?

1. Co jest mohutnost duševní? Jest nejbližším principem činnosti lidské. Podstatně odnáší se netoliko k činnosti, jejíž principem jest, nýbrž také k předmětu, kterým se obírá; předmět jest mohutnosti cílem zevnějším, činnost vnitřním. Posledním principem činnosti však jest duše sama, pokud svou přirozeností jest schopna, aby činy určitého druhu prokazovala.

2. V duši lidské nutno jest předjímati více mohutností. Neboť duše činnosti specificky rozdílné prokazuje: myslí, činí úmysly, tělo oživuje, zrakem barvy znamená a sluchem zvuk; to vše nečiní rázem v téže době, nečiní vždy, nečiní ustavičně. Kde však jest činnost, tam předjímati musíme schopnost k činnosti; taktéž z činností specificky rozdílných souditi musíme na schopnosti specificky rozdílné. Předjímáme-li ve světě fysickém síly, proč bychom neměli je předjímati v duši? Ovšem činí-li Herbart a priori takový pojem o duši a její činnostech, který všelikou mohutnost vylučuje, mohutnost duši odporuje; tu však přetváří Herbart věci podle své libovůle, kdežto člověk poznáváje řídit se má podle věcí. Klademe-li více mohutností, přiblížíme 1. k poměru člověka k Bohu. Neboť kdežto Bůh jediný jsa bytostí absolutnou v sobě samém a skrze sebe sama věčně požívá všeho dobra, poněvadž v něm není činnosti ani mohutnosti, která by od jeho bytosti se různila, záleží podmíněnost lidské bytosti v tom, že člověk k blaženosti dospěti může jedině přerozmanitým rozvíjením mnohých sil a schopností volným krokem. 2. Duše lidská takorba ve středu jest mezi bytostmi duchovými a tělovými. Přináležejíc k světu

duchovému, k tomu jest určena, aby byla formou těla životní; tedy kromě mohutnosti poznání rozumového, má také síly vegetativné a smyslné.

3. Mohutnosti mezi sebou, jakož i od duše se různí reálně. Neboť mohutnosti k duši mají se podobně jako nástroje k umělci, jako ústrojí k tělu. Nástroje však a ústrojí nejen mezi sebou reálně se různí, nýbrž také od podmětu, který jich užívá aneb jimi opatřen jest. Dále mohutnost jedna bez druhé může se rozvinouti a uskutečniti; jedna se zdokonaluje, kdežto druhá slábne anebo zcela mizí; jedny nám společny jsou se zvířaty, druhé nás nad ně povyšují. Jsou-li však mohutnosti mezi sebou rozdílny reálně, musí od duše se různiti taktéž reálně, poněvadž věci, které mezi sebou jsou reálně různé, jsou-li shrnuty, nemohou býti ztožněny s věcí jinou. Co v mathematice platí, ku př. $5 + 2 + 6 = 13$, ve příčině duše a její mohutnosti platnosti nemá žádné. Avšak, jakkoli mohutnosti mezi sebou různé jsou, vládne jimi pořádek času, závislosti, uskutečňování, neboť mohutnosti méně dokonalé dříve se rozvíjejí, než dokonalejší, mohutnosti nižší vyššími jsou řízeny, samy sloužíce vyšším, jedna mohutnost uskutečněná druhou pobádá, aby také se uskutečnila.

4. Duše příčinou jest mohutností účelnou, jaksi účinnou a látkovou. Neboť všechny mohutnosti jsou pro duši, aby jimi mohla působiti; majíce v duši vniterný základ, ze kterého a skrze který jsou, vyplývají takořka přirozeně z duše, která takovou má bytost, že jí přísluší jako přívlastky; duše do sebe je přijímá a jest jejich podmětem. Avšak stejným způsobem není jejich podmětem, poněvadž mohutnosti organické, jak vysvítá z nauky o jednotlivých mohutnostech, sídlo své mají v ústrojích duší oživovaných a informovaných.

Dále psychologie křesťanská určuje mohutnosti podle jejich činností a formálních předmětů dokazujíc, že city žádné mohutnosti vlastní nemají, jsouce živějšími a silnějšími hnutími mohutnosti snaživé.

Vědouce tedy, v čem záleží mohutnosti duševní, odpověděti můžeme na ony námitky z hlediště Herbartova činěné.

1. Duše jest bytost ve svém způsobě úplná, mohutností však potřebuje, aby svou bytost vlastní působením prokazovala, aby se vzdělávala a zdokonalovala. K úplnosti přistoupiti má teprv dokonalost, poněvadž duše jest bytost podmíněná; k čemuž slouží mohutnosti. Duši přísluší bytí podstatné, mohutnostem však, klidným jakostem duše, bytí případné; duše jest dříve než mohut-

nosti podle přirozenosti, ne podle času. Není tedy pojem mohutnosti lichý a ničemný.

2. Počet mohutností do nekonečna neroste. Neboť mohutnosti má duše tyto: vegetativnou, lokomotivnou, smyslně poznávací, pomyslně poznávací, smyslně snaživou, pomyslně snaživou. Patero smyslů zevnějších, smysl vniterný, fantasie, paměť, smyslná soudnost, zvláštními jsou funkcemi jedné smyslnosti poznávací; um, rozum, vkus kalleologický, svědomí taktéž zvláštními funkcemi téže pomyslnosti poznávací; paměť pomyslná dokonalostí jest její jsouc závislá na paměti nižší jako pomyslnost na smyslnosti; toliko jest rozeznávati v rozumu mohutnost působivou, jížto duše bytí pomyslné od smyslného abstrahuje a sobě věci činí pomyslně poznatelnými, od mohutnosti trpné, kterou bytí věci pomyslné do sebe přijímá a poznání jejich ukončuje. Počet tento zajisté není nekonečný; jest plný, aniž více přibírá. Poněvadž není člověk absolutně dokonalý, jako Bůh, u něhož není rozdílu mezi bytostí, mohutností a činností, proto má mohutnosti; a poněvadž mezi tvory není člověk nejdokonalejší, jelikož aspoň mysliti si můžeme tvory dokonalejší, a poněvadž ve své bytosti život pomyslný spojuje se životem vegetativným a sensitivným, proto má více mohutností. Zdaž tu jest odpor? — Praví-li Herbartovec, že klade-li mohutnosti, klásti musíme ku př. nekonečný počet pamětí: pro slova, čísla, osoby, názvy, módy, chuti vína atd., odpovídáme, že jest jenom jedna paměť, jako jest jeden zrak pro všechny barvy, jeden sluch pro všechny zvuky.

3. Aby mohutnost k činnosti přešla, působí duše sama a předmět příslušný; k tomu tedy není potřebí žádné mohutnosti nové.

4. Mohutnosti vespolek na sebe působí proto, že spojeny jsou v jedné podstatě, duši.

5. Duše jednoducha není metafysicky jako bytost nejvyšší, Bůh, nýbrž fysicky jednoducha, kdežto tělesa jsou fysicky složena; fysická jednoduchosť nevylučuje případků.

10. Theologie přirozená.

Theologie přirozená, věda o Bohu přirozeným světlem rozumu lidského nabytá, cílem jest nejvyšším, ku kterému filosof mířiti má; neboť duch lidský dříve klidu nedochází, než pozná příčinu první. Též jsme slyšeli, že úlohou jest filosofie, pokud jest filosofii, hledati první příčinu. Proto mýlí se velice ti učenci, kteří

mluviti o Bohu považují znamením něvědeckosti. Ale z jiné příčiny nelze je chváliti, poněvadž zahazují prostředek, který k tomu velice přispívá, bychom důkladně ostatním vědám rozuměli a je vzdělávali. Neboť dospěvše a posteriori k první příčině, vracíme se a priori k příčinám podřízeným, jimž nyní lépe rozumíme než dříve. Proto není netoliko nevědeckým o Bohu mluvit, nýbrž právě vědeckým.

Theologie přirozená jedná 1. o bytování, 2. o bytosti, 3. o přívlastcích, 4. o dílech Božích.

Abych ukázal, že filosofie křesťanská v přirozené theologii zkoumá zcela vědecky a správně, promluvíme o bytování Božím.

II. O bytování Božím.

Zdaž možno přirozeně poznati, že Bůh jest? Vycházejíce od slovné definice obecně uznané, podle které jest Bůh bytostí nejvyšší, původem tohoto světa, tvrdíme, že s jistotou bytování Boží poznati můžeme, přirozeným světlem rozumu lidského z přirozených důvodů.

Neboť člověk opatřen jest rozumem a svobodnou vůlí. Předmětem rozumu přirozeným jest vše, co jest, pokud nám dostatečně se jeví bytec buď bezprostředně sám sebou anebo prostředně svými účinky. Avšak rozumu lidskému jeví se Bůh skrze své účinky. Proto může poznán býti přirozeně a jistě. K témuž závěru přijdeme, uvažujeme-li svobodnou vůli. Přirozeným předmětem vůle svobodné jest dobro nekonečné, poněvadž cestou přirozenou k té jistotě dospěti můžeme, že nás neuspokojují dobra konečná, a že člověk šťasten není, jak býti má a sám si přeje, nepřestává-li na Bohu. Avšak přirozený cíl přirozeně a jistě poznán býti může a musí, poněvadž svobodně k cíli mířiti nemůžeme, který jsme dříve rozumem svým nepoznali. K těmto dvěma důkazům z přirozenosti lidské vzatým druží se důkaz třetí ze zkušenosti, která nás učí, že národové všeci všude po všechny časy ustavičně Boha znají. Z čehož nutně následuje, že poznati Boha člověku jest přirozeno; neboť přirozenost věcí z toho se poznává, co všude ve všech dobách ustavičně na věcech se vyskytuje. Proti tomuto důkazu ze zkušenosti vzatému namítá se, že jsou přece kmenové lidští, kteří o Bohu nic nevědí. To však není pravda. Neboť tvrdí-li tak cestovatel jeden, jest zpráva jeho vyvracována zprávou cestovatele druhého; mnohý cestovatel nezná řeči obyvatelů dokonale, tak aby mohl s nimi o Bohu mluvit, čímž se

stává, že obyvatelé jemu nerozumějí, když na Boha se táže, a záporně odpovídají; kmenové divocí neradi s cizincem o náboženství mluví majíce úctu k Bohu; jejich náhledy náboženské tak čisty nejsou, jako u národů vzdělaných, proto jest potřebí jejich náhledy náboženské zbaviti škořepin, ve kterých se skrývá jádro pravdy, zbaviti příměsků, jimiž jsou znečištěny. Všeci missionáři, kteří jsou nejspůsobilejší, aby s divokými národy o Bohu se shodly, zvěstují, že u všech národů shledali přesvědčení o Bohu. A dejme tomu, že jest národ, který o Bohu neví nic; pak jest to výminka, která původ svůj má ve zkaženosti přirozenosti lidské, kterážto zkaženost není stavem přirozeným; pak národ ten přestává býti národem lidským, a dalek toho není, aby vymřel; neboť znáti Boha člověku přísluší, pokud jest člověkem. Pročež by výminka pravidlo spíše potvrdila. Ale posud národ není na-lezen, aby tak byl divokým, že by o Bohu nevěděl nic.

Zdaž může přímo býti poznáno, že Bůh jest?

Podle Cartesia vzniká poznání Boží z vrozeného vidu o Bohu. Podle Reida klásti nutno přirozený instinkt, obecný rozum lidský, který nás nutí míti za to, že Bůh jest, tak že o Bohu s jistotou víme, dříve než počínáme dokazovati. Podle Jacobiho o bytování Božím poskytuje nám cit onu jistotu bezprostřednou, která netoliko důkazů nepotřebuje, nýbrž také všeliký důkaz vylučuje. Konečně domnívají se Fichte, Schelling, Hegel, že bytost absolutnou přímo nazíráme.

Proti těmto náhledům tvrdí filosofie křesťanská, že člověk způsobem přirozeným přímo poznati nemůže, že Bůh jest, z těchto příčin:

1. Nikdo není toho vědom, že Boha poznáváme bezprostředně, byť i sebe pozoroval co nejbedlivěji. Avšak nijak není možno, aby tento čin poznání bezprostředného unikl našemu vědomí jsa podle mínění oněch filosofů základem ostatních poznatků.

2. K nazírání jest potřebí jakési srovnalosti mezi mohutností nazíravou a předmětem nazíraným. Avšak mezi konečným rozumem a nekonečným duchem není poměru, jaký jest mezi tělesem zevnějším, který nazíráme, a mohutností vjímanou, kterou nazíráme.

3. Naše poznání počíná činností smyslnou, a proto přímo a bezprostředně poznáváme, co ze smyslných představ abstrahujeme, všeobecniny; avšak podstaty, hmoty prázdné chápeme prostředně, pojmy nevlastními, skrze věci k oboru našeho poznání vlastního a bezprostředného náležející, jež s věcí prostě duchovou spojeny

jsou buď poměrem příčinným, aneb poměrem analogickým anebo poměrem protivy.

4. Ačkoli všeci národové shodující se o Bohu vědí, že jest, přece se nesrovnávají mezi sebou o věcném pojmu Boha; mnozí národové způsobem rozmanitým pojem Boha zpotvořili. Co však přímo chápeme buď smyslně aneb nadsmyslně, to chápáno jest ode všech, kteří mají zdravý smysl a nepředjatý rozum, týmž způsobem.

Že vědomost o bytování Božím jest všeobecná, neaí důvodem dostatečným, abychom soudili na vrozený vid o Bohu, na bezprostředné nazírání Boha. Obecnost ona odtud vyplývá, že jest každému člověku zdravý rozum majícímu velmi snadno tázati se, odkud tento svět, a souditi na jejího původce.

Můžeme-li bytování Boží dokázati a priori, t. j. z pojmu Boha?

Kdo žádá, abychom dokázali bytování Boží a priori, t. j. z pojmu Boha, žádá, bychom sami sobě odporovali. Neboť důkaz a priori v tom záleží, že z příčiny soudíme na účinek. Avšak bytost nejvyšší příčiny nemá žádné; kdyby příčiny měla, přestala by býti bytostí nejvyšší. Aniž jest pojem věci příčinou věci. Proto otázka s vrchu položená míti může pouze tento smysl: Zdaž jest věta: Bůh jest, pro nás přirozeně soudem analytickým, přímo samozřejmým, který žádného důkazu nepotřebuje? Na otázku tuto určitě odpovídáme: Neaí. Neboť přímo samozřejmé jest bytování pouze těch věcí, jež přímo znamenáme; Boha však, jak bylo dokázáno, neznamenáme přímo. Kromě toho soudy přímo samozřejmé, jež ze zkušenosti čerpáme a jež k bytování věcí se odnášejí, nejsou analytickými, a priori, nýbrž synthetickými, a posteriori. Jest tedy otázka plná odporů.

Avšak dejme tomu, že takový důkaz vésti se může. Zkoumejme, kterak se vede.

Sv. Anselm takto soudí: Bůh jest bytost nejvyšší, o které mysliti nemůžeme, že by jinou bytostí byla převyšována. Avšak věcně bytuje ona bytost, o které mysliti nemůžeme, že jest bytostí jinou převyšována; neboť kdyby tomu tak nebylo, musili bychom mysliti bytost vyšší než ona jest, bytost věcně bytující. Tedy Bůh věcně bytuje.

Proti tomu právem namítati možno: 1. člověk nemá pojmy toliko pravdivé, nýbrž i nepravdivé; má-li však ze svého pojmu čerpati nějaký poznatek, musí dříve věděti, zdaž jeho pojem jest pravdiv, t. j. zdaž předmět bytuje, který pojmem jest představo-

ván. Proto se předjímá v onom důkaze bytování Boha; kterážto chyba nazývá se *circulus vitiosus*. 2. Z oboru věcí prostě ideálních není dovoleno bez důvodu přeskočiti do oboru věcí skutečných; chybný tento skok se nazývá *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Jenom tehdy, je-li již jinými důkazy a posteriori vědecky potvrzeno a zjištěno, že Bůh jest, můžeme úsudkem docílit, že poznáme: bytování Boží v bytosti Boží jest obsaženo, Bůh nevyhnutelně bytuje. 3. Všecky znaky, ze kterých pojem Boha se skládá, obecný jsou. Co však jest obecné, nechová v sobě bytování, nýbrž je vylučuje, poněvadž cokoli skutečně existuje, nemůže nebýti individuálním.

Cartesius dvojí důkaz nám podává: 1. Vid bytosti nekonečné jest nám vrozen. Nemůžeme k němu dospěti a posteriori, musí nám býti spíše vštěpen od Boha, bytosti nekonečné. Proto bytuje Bůh skutečně.

Tento důkaz a) není a priori, poněvadž soudí z účinku na příčinu. b) Jest klamný, poněvadž důvod není pravdiv; neboť vid bytosti nekonečné nám vrozen není, nabýváme toho vidu zapíráním onoho momentu záporného, který kromě momentu pozitivního přísluší pojmu bytosti konečné, přímým vylučováním všeliké meze; pročež vzniká pojem o bytosti ze všech nejskutečnější a ze všech nejdokonalejší a posteriori.

2. O čem jasně a zřetelně poznáváme, že náleží k pravé a nezměnitelné přirozenosti věci, nebo k bytosti její, musí o té věci býti vypověděno. Poznáváme-li však jasně a zřetelně, co Bůh jest, shledáváme, že k jeho pravé a nezměnitelné přirozenosti náleží bytování. Pročež o Bohu vypověděti nutno bytování.

Proti tomuto důkazu namítati lze, co bylo řečeno proti důkazu sv. Anselma. Kromě toho v něm se vyskytuje jiný kruh chybný (*circulus vitiosus*), jelikož Cartesius ze zásady (o čem jasně a zřetelně poznáváme atd.), vyvozuje bytování Boha, zároveň však jistotu zásady té odvozuje z bytování Boha.

Leibnitz důkazu tohoto užívá: Bytost, z jejíhož bytu následuje bytování, je-li možná, bytuje. Avšak Bůh jest bytost, z jejíhož bytu následuje bytování. Tedy je-li Bůh možný, bytuje.

Avšak návěst hořejší zásadou není, jak Leibnitz sám tvrdí, pro všecky, nýbrž pro ty, kteří připouštějí skutečnost bytosti, z jejíhož bytu skutečného bytování následuje. Je-li tedy v hořejší návěsti řeč o skutečné bytosti, z jejíhož bytu skutečného bytování skutečně následuje, předjímá Leibnitz bytování Boha dopouštěje se chyby *petitio principii*. Pak-li v hořejší návěsti řeč jest o by-

tosti ideální, jejíž byt ideální se totožní s bytováním skutečným, jest na jev, že takový důkaz logice odporuje. Pak-li konečně v hořejší návěsti řeč jest o bytosti ideální, o bytu ideálním, o bytování ideálním, Leibnitz soudě na bytování skutečné, jiné chyby se dopouští *μετάβασις εἰς ἕλλο γένος*. Možnost budiž vniterná nebo zevnější aneb obojí, důvodem věcným bytí nemůže, ze kterého soudíce a priori, bychom přišli k Bohu; neboť první čin na možnosti záviseti nemůže. Kdežto pravíme o bytostech podmíněných, že nebytují-li, přece bytí mohou, nelze pochybovati, že nebytuje-li bytost nepodmíněná, jest také nemožnou.

Proto soudí filosofie křesťanská, že bytování Boha a priori dokázati nemůžeme. Ne jinak smýšlel sv. Augustin; sv. Tomáš přímo tento důkaz vyvracel a s ním jej zavrhuji skoro všickni filosofové křesťanští. Nebyl tedy Kant první, jenž dokázal neplatnost důkazu toho; před ním tak jiní učinili a to důkladněji.

Které jsou tedy důkazy a posteriori, ze kterých vysvítá, že Bůh jest? Čerpáme je z účinků, jež předmětem jsou zkušeností. Avšak zkušenost jest zevnější a vniterná. Zevnější zkušenost nám svědectví dává o věcech měnitelných, sekundárně působících, podmíněných, dokonalých a spořádaných; poněvadž takové věci bytují, soudíme, že bytuje též bytost nezměnitelná, primárně působící, nutná, nejdokonalejší, nejmoudřejší a nejmocnější. Počet důkazů těchto jest plný, tak že šestý přidati nelze; má-li dokazování bytí úplné, vynechán bytí nesmí z pěti žádný; má-li bytí dokazování vědecké, pořádku svrchu naznačeného šetřeno bytí musí, poněvadž zkušenost v témže pořádku nám dává na rozum nejprvé změnu, pak působení, pak bytí k úplnosti potřebné, pak dokonalost, posléze spořádanost věcí. Vykládající těchto důkazů patero, následujeme sv. Tomáše, který je srozumitelně a bystře podává, takže až posud své důkaznosti nepozbyly a od kritiků nestranných jsou uznávány, ku př. od Kleutgena, jenž ve svém díle „Die Philosophie der Vorzeit“ 1878. platnost jejich dokazuje i při nynějších výzkumech věd přírodních.

Důkaz první: „Jisto jest a ze zkušenosti známo, že jsou ve světě změny. Avšak vše co jest měněno, od něčeho jiného jest měněno; neboť nic měněno není, leč pokud schopno jest, aby k tomu bylo určeno, co měněno jsouc přijímá. Mění však něco, pokud jest uskutečněno; neboť měniti nic jiného neznamená, než něco převésti ze schopnosti nebo zárodečnosti ve skutečnost. Ze zárodečnosti však něco převedeno bytí nemůže ve skutečnost, leč

bytceť již uskutečněným. Není však možno, aby táže věc v téže příčině zároveň byla uskutečněna a zárodečna; pročez není možno, aby něco v téže příčině a týmže způsobem bylo měnící a měněno. Musí tedy vše, co jest měněno, býti měněno od něčeho jiného. Jestliže však to, čím něco jest měněno, opět jest měněno, musí také toto od něčeho jiného býti měněno, a tato třetí věc opět od nějaké věci čtvrté. Tu však není možno pokračovati do nekonečna, poněvadž by nic nebylo, co by nejprvé měnilo, a tedy by nebylo nic druhého, co by měnilo; neboť věci, jež sekundárně mění, nemění, leč skrze to, co mění primárně. Proto dospěti musíme k té věci, která nejprvé mění, sama nejsou měněna. A tuto bytost nazývají všeci Bohem.“

Důkaz druhý: „Znamenáme u věcí smyslných, že příčiny účinkující tvoří řadu; nepozorujeme však, že by nějaká věc účinkující příčinou sebe samé byla; což ani možno není, poněvadž by ta věc musila dříve býti než v pravdě jest. Jest však nemožno, abychom příčiny účinkující stopovali do nekonečna, poněvadž, jsou-li příčiny účinkující spořádány, první věc jest příčinou věci prostřední a prostřední příčinou poslední, buďže prostředních věcí jest mnoho aneb toliko jedna. Odstraní-li se však příčina, mizí též účinek. Není-li tedy mezi příčinami účinkujícími nic prvního, není ani nic posledního, nic prostředního. Pak-li však příčiny účinkující stopujeme do nekonečna, není první příčiny účinkující; tedy není ani účinku posledního, není prostředních příčin účinkujících, což zkušenosti samozřejmě odporuje. Proto musíme klásti první příčinu účinkující, která sama účinkem není žádné příčiny; tou však jest Bůh.“

Třetí důkaz: „Jest patřno, že ve světě smyslném jsou věci, jež mohou býti a nebýti; neboť vznikají a zanikají. Jest však nemožno, aby takové věci neustále byly, poněvadž co může nebýti, kdysi není. Jestliže tedy všechno může nebýti, nebylo kdysi nic ve světě. Avšak kdyby tomu tak bylo, nebylo by nyní nic; neboť co není, nepočíná býti, leč skrze věc, která jest. Jestliže tedy nebylo žádné věci, bylo nemožno, aby něco počalo býti, a tudíž by nyní nebylo nic, což patřné zkušenosti odporuje. Nejsou tedy všechny věci takové, aby mohly býti a nebýti, nýbrž musí býti mezi věcmi něco nutného. Avšak věc nutná důvod své nutnosti buď má mimo sebe, anebo nemá. Než nemožno jest, abychom věci nutné, jež mají příčinu své nutnosti, stopovali do nekonečna, jako nemožno bylo, stopovati do nekonečna příčiny účinkující. Pročez musíme klásti věc, která sama sebou jest nutná

kteřá nemá žádné příčiny své nutnosti, kteřá však příčinou jest nutnosti jiných věcí; a tuto bytost všeci nazývají Bohem.“

Důkaz čtvrtý: „Patřno jest, že věci světa smyslného více nebo méně jsou dobré, pravdivé, krásné. Avšak stupeň dokonalosti vyšší a nižší přivlastňujeme věcem různým, pokud způsobem různým přibližují se k oné bytosti, kteřá na stupni stojí nejvyšším. Jest tedy věc, kteřá měrou největší jest pravdivá, dobrá, krásná, kteřá tedy měrou nejvyšší jest bytcem. Neboť dokázáno jest (Metaph. lib II. text. 4.), že co jest měrou největší pravdivo, jest také měrou největší bytcem. Co však takovým jest v nějakém rodě, to příčinou jest všech věcí, které k tomuto rodu náležejí, jak v téže knize dokázáno jest. Pročež jest věc, kteřá všem věcem ostatním příčinou jest bytu, dobra a všeliké dokonalosti; a tuto bytost nazýváme Bohem.“

Důkaz pátý: „Vidíme, že ony věci, jež účastny nejsou poznání, svým bytováním veškerým a působením slouží jistým účelům. Tak soudíme z toho, co ty věci vždycky aneb častěji týmž způsobem činí, aby dosáhly toho, co jest nejlepšího. Odtud na jevo jde, že ne nahodile, nýbrž podle účele dříve ustanoveného k cíli docházejí. Avšak ony věci, jež poznání účastni nejsou, k cíli nemíří, nejsou-li řízeny bytostí myslící, jako šíp střelcem. Jest tedy bytost myslící, kteřá všecky věci přirozené k cíli vede; a tuto bytost nazýváme Bohem.“

Důkazy ze zkušenosti vniterné vzaté. Život lidský vniterný třem řádům náleží; ideálnímu, morálnímu a eudaimonologickému.

1. Řád ideální mnohé pravdy v sobě drží, jež jsou věčny, nutny a nezměnitelny. Každá však pravda podmíněna jest intelektem. Vyžaduje tedy pravda věčná, nutná, nezměnitelná intelekt věčný, nutný, nezměnitelný; tu však bytost, kteřá má intelekt takový, všeci nazývají Bohem. Kromě toho podmíněna jest pravda předmětem; neboť pravda jest srovnalost věcí a intelektu. Pročež vyžaduje pravda věčná, nutná, nezměnitelná předmět věčný, nutný, nezměnitelný. Tímto předmětem jsou sice nejbliže a formálně bytosti věcí ideální nebo možné; ale poněvadž věc možná nutně předjímá věc skutečnou, ve které možnost její založena jest, musí bytovat skutečná bytost věčná, nutná, nezměnitelná. Mezi těmito pravdami zvláště vyniká idea o Bohu a přesvědčenost o jeho bytování, kteřá se vyskytuje, jak bylo již dokázáno, u všech národů lidských po všecky časy a neustále. Tato idea nemůže nebýti pravdivou. Neboť cokoli jest vymyšleno, základu pravdivého nemajíc všeobecným býti nemůže aniž ustavičným aniž

neustálým. A dejme tomu, že tato přesvědčenost co do času, místa a způsobu obecná jest klamná; pak musíme jmenovati dostatečný důvod takového klamu. Bezbožci sice důvodů několik udávají, ale marně. Neboť smyslové nás klamati nemohou v této příčině, poněvadž Bůh předmětem není smyslného poznání; nárůživosti nás k onomu klamu vésti nemohou, poněvadž nikterak se nesrovnávají s přesvědčeností o bytování Božím; nevědomost nebo slabost duševní důvodem býti nemůže, poněvadž bytování Boha ze skutečnosti se dokazuje podle zásad rozumových bezprostředně samozřejmých a poněvadž výzkumy vědecké přesvědčení toto netoliko nevyracejí, nýbrž spíše potvrzují; předsudky vychováním nabyté důvodem býti nemohou, poněvadž u rozličných národů vychování jest rozličné a mužové moudří předsudků se vzdávají; strach fysický důvodem býti nemůže, poněvadž se rozeznává podstatně od bázně náboženské, poněvadž cit náboženský není toliko citem bázně, poněvadž strach fysický nevysvětluje, kterak člověk od věcí smyslných povznést se mohl k věcem nadsmyslným, od bytostí konečných k bytosti nekonečné, poněvadž strach fysický vésti mohl k polytheismu, kdežto víme, že prvotní náboženství bylo monotheistické, poněvadž strach fysický předpokládá, že člověk původně žil bez náboženství, kdežto víme z tradicí všech národů, že počátek pokolení lidského byl zároveň počátkem náboženství, poněvadž také lidé bázně neznající o Bohu jsou přesvědčeni a poněvadž všeci lidé nemohou býti strachem jati bezdůvodným; podvod zákonodárců, knížat a kněží není důvodem, poněvadž auktorita zákonodárců, knížat a kněží podmíněna jest úctou k Bohu a poněvadž přesvědčení obecného nelze docílití lichými strašáky. Pročež toliko přirozenost lidská a pravda objektivná důvodem býti může obecného přesvědčení dostatečným.

2. Ve příčině morální zní důkaz takto: Jest zákon přirozený; proto jest Bůh. Jest zákon přirozený, neboť kdyby ho nebylo, nemělo by dobro a zlo, cnost a nepravost žádné ceny, žádné platnosti, zákon pozitivní žádné podpory, žádné auktority by neměl. Avšak zákon přirozený původ svůj má v zákonodárce; dále zákon ten těší se z absolutné důstojnosti, z absolutné auktority, z absolutného potvrzení. Pročež musí býti také zákonodárce absolutní, kterého všeci nazývají Bohem.

3. Důkaz eudaimonologický spočívá na žádosti po blaženosti, která každému člověku jest přirozeně vštěpena, aniž jakým dobrem konečným ukojena býti může. Nechceme-li člověka ze všech tvorů viditelných nejdokonalejšího, pána přírody smyslné, pova-

žovati za příšeru, která vedena jest nutnou a nezvratnou žádostí po cíli, kterého nelze nikterak dosíci, aneb kterého ani není, musíme uznati, že v pravdě jest dobro nekonečné, které všeci Bohem nazývají.

Posléze rozličné námitky, jež odpůrcové proti těmto důkazům činí, filosofie křesťanská uvažuje a vyvrací. Zvláště si všímá námitek, jimiž Kant dokázati chce, že člověk o Bohu nemůže nic věděti z rozumu theoretického, ani že jest, tím méně, jaký jest.

12. Filosofie morální.

Na filosofickém poznání těch věcí, které se odnášejí k řádu logickému a reálnému, spočívá ve filosofii křesťanské morálka, která jedná o řádu, jenž od člověka v životě mravném uskutečněn býti má podle poznání theoretického. Logika baví se pravdou logickou, metafysika pravdou metafysickou, morálka pravdou morální; a poněvadž pravda jest jedna, tvoří všechny části filosofie křesťanské jeden celek. Důkazem vniterné jednoty, která jednotlivé části tyto spojuje, jest také člověk sám, bytost ke skutečným věcem náležející, ku poznání a svobodnému jednání určená, sama v sobě jednotná. Pročež vzpěčuje se filosofie křesťanská odtrhnouti morálku od ostatních částí a kárá Herbarta, který proto filosofii svou býti praví pravdivou a znamenitou, že morálku odloučil od ostatních nauk filosofických. Avšak filosofie křesťanská vykládajíc morálku druhé výstřednosti se varuje aniž dopouští aby celá filosofie morálkou byla pohlcena, což shledáváme u Fichtea. Přichází zajisté Fichte k základnímu názoru, kterým chce vysvětliti všechny zjevy života duchového a přírodního, poznáním mravního povolání, povolání od nás žádajícího, abychom dospěli ku vědění a chtěni na slepých pudech přírodních nezávislému; kdo k tomuto poznání přichází, intelektuálním nazíráním nahlíží, že mravní účel světa poslední jest pravým, absolutním, nekonečným základem všeliké konečnosti, a jím chápe své úsobí (das Ich) a neúsobí, přírodu (das Nicht-Ich). Dále zavrhuje filosofie křesťanská dvě výstřednosti jiné učíc, že život člověka mravní nemá býti od Boha odloučen aniž stotožňován se životem Božským. Aniž souhlasí s těmi, kteří přílišnou platnost udílejí buď původnímu zjevení Božímu anebo vlivům fysickým, kteří tím způsobem porušují svobodu lidskou poznáním pomyslným řízenou. Tak tedy filosofie křesťanská všechny okolnosti, všechny momenty života mravního rozumně uvažuje a náležitě spojuje. Pročež nemůže ani tu míti jiné metody než analytické a synthetické.

Morálka dělí se na morálku ve smyslu užším, která činy lidské uvažuje ve příčině formální nebo abstraktné stanovíc podmínky, za kterých činy lidské jsou mravně dobré, a na právo přirozené, jež stojíc na hledišti látkovém nebo konkrétném podle zásad morálky v užším smysle vzaté zkoumá, které povinnosti člověk plniti má podle své přirozenosti a svého rozumu a z jakých práv se těší. Část první vědecky a důkladně vyšetřuje, 1. v čem záleží poslední účel činů lidských, 2. na čem závisí jejich mravnost, kterak se poznává, kterak činy mravní vznikají, které zásady jim poskytují povahu mravní, kdy člověk jest přičetným, jakých zásluh nabývá činy mravnými, jaké účastenství mají náruživosti na činech lidských, v čem záleží cnost a nepravost, 3. v čem záleží pravitko činu lidského, zákon přirozený, a zdali jest právo přirozené, co jemu uděluje potřebné potvrzení, na čem se zakládá a jaký jest, který jest příkaz první zákona přirozeného, kterak zákona přirozeného se užívá v jednotlivých případech. Právo přirozené opět se dělí na právo jedinečné, společenské a mezinárodní. Právo jedinečné povinnosti člověka rozebírá k Bohu, sobě samému a bližnímu. Právo společenské 1. řídí poměry života rodinného, 2. jedná o společnosti občanské, zdali jest přirozená, kterak vzniká, co jest jejím cílem posledním, kterak jest zařízena, 3. vyšetřuje původ, podmět a formu moci státní, moc zákonodárnou, výkonnou a soudní, 5. vymezuje vespolečná práva a povinnosti představených a podaných, 6. zkoumá povahu a práva církve jakož i vespolečné poměry církve a státu. Právo mezinárodní určuje poměry politicky nezávislých národů vespolečné, jak pokojné tak i nepřátelské a jedná o jednotě, kterou mají mezi sebou býti spojeny.

Příkladem důkladnosti a vědeckosti, kterou křesťanská filosofie morální úlohu svou plní, ať slouží 1. učení o posledním cíli činů lidských, 2. o pojmu a bytování zákona přirozeného, 3. o přirozenosti společnosti občanské.

a) O posledním cíli člověka.

Filosofie křesťanská vymezivši pojem činu účelného a na tomto základě dokázavši vědecky, že člověk své činy odnáší k cíli určitému a věčnému, k cíli poslednímu, jehož dospěti chce, aby pravé blaženosti došel, tyto dvě otázky si klade: Jaké musí býti dobro, jehož požívaje člověk v pravdě a měrou nejvyšší by blažen byl? Které to dobro jest?

Dobro, jehož člověk dojíti chce, aby v pravdě byl blažen, nejvyšší býti musí, které neslouží k tomu, aby dosaženo bylo cíle vyššího; neboť kdyby tomu tak nebylo, cílem nebylo by posledním, k němu dospěti. Dále nesmí v sobě chovati žádného zla; neboť kdyby tomu tak bylo, nebylo by dobrem nejvyšším. Kromě toho musí člověka tak uspokojiti, aby mu více nezbývalo, čeho by si přál; neboť kdyby tomu tak nebylo, nebyl by dosažen cíl poslední. Posléze nesmí člověku dostávati se žádného zla, z blaženosti tak nabyté. Těmito znaky určíme předmět, který naši snahu ukáží dokonale.

Pravou blaženost nám nepřipravuje bohatství, poněvadž za pouhý prostředek slouží, abychom dosáhli vyššího cíle, poněvadž nás nechrání před každým zlem, poněvadž naši touhu neukájí.

Rozkoš a ta smyslná nejvyšším dobrem býti nemůže. Neboť dobro, jehož dosažením rozkoš vzniká, pouze ke smyslné části člověka se odnáší, aniž s těmi dobry porovnáno býti může, která část člověka nadmyslnou zdokonalují. Kromě toho rozkoš smyslná nestrídmostí může býti pokažena a z ní dostává se tělu a duši mnohých zel často velkých. Ale ani rozkoš duchová nejvyšším dobrem není, poněvadž podmíněna jest dosažením dobra; my však se tážeme po dobru samém. Dále tato rozkoš, byť i se přýštila z dosažení dobra nejvyššího, nesmí býti hlavním a výhradním cílem našich činů; neboť bychom byli sobci nemravnými. Přijímáme sice rozkoš duchovou, poněvadž jest přirozeným následkem duchového dobra dosaženého, těšíme se z něho, pokud nám nepřekáží nesobecky bažiti po dobru, nepřímou, prostředně bažíme po ní, avšak přímá snaha k ní se nevztahuje.

Tělo a co k tělu se odnáší, nejvyšším dobrem býti nemůže. Neboť kdežto závisí tělo na duši, která jest jeho formou podstatnou, jest duše nesmrtelná a proto ne tak na těle závislá, jako tělo na duši, a proto vyšším jest dobrem nežli tělo; kromě toho tělo jest pro duši, proto dobra tělesná za prostředky jí slouží.

Dobra duševní: čest, sláva, moc, moudrost a cnost, ku kterým dospíváme v životě pozemském, nejvyššími dobry nejsou. Neboť čest není vlastně ve ctěném, nýbrž spíše ve ctícím; dále jest podmíněna výtečností ctěného, dosažením dobra aniž zřídka se vzdává nehodným. Totéž říci lze o slávě. Moc člověka neuspokojuje; jí může býti zle užíváno. Moudrost a cnost, kterých nabýváme v životě pozemském, velkými jsou sice dobry, kterých člověk nemá si vážiti málo, ale přece nejsou s to, aby člověka postavily na stupeň dokonalosti, pokud možno nejvyšší, kterého do-

síci má a může, aniž úplně ukájejí tužbu lidskou; kromě toho moudrosti a ctnosti přednost se dává před ostatními dobry menšími pro dobro ještě větší. Ale ani všechna dobra posud jmenovaná, chceme-li je, nemohou býti dobrem nejvyšším. Neboť zdaž možno, aby spojena byla v životě pozemském? Mnohá dobra na vůli naší závislá nejsou úplně; dobra tělesná mnohdy dobrům duševním odporují, rozkoš s cností nelze vždy spojit. A byť by všechna pospolu byla, dosti by člověk přece neměl.

Nestačí-li tedy nám dobra konečná, časná, stvořená, a nemá-li snaha naše býti zpozdlá a zbytečná, musí naše dobro nejvyšší býti nekonečné, věčné, nestvořené, t. j. Buh. K tomuto důkazu nepřímému druží se důkaz přímý. Nejvyšším předmětem poznání lidského jest Bůh; avšak vůle řídí se poznáním. Pročež nejvyšším předmětem vůle jest Bůh.

b) O pojmu a bytování zákona přirozeného.

Zákon ve smysle mravním jest ustanovení rozumné, k obecnému blahu směřující, oznámené a od toho učiněné, jemuž starati se jest o blaho veřejné. Zákon jest buď věčný aneb časný; časný jest buď Božský aneb lidský; Božský dělí se na přirozený a pozitivní, lidský na občanský a církevní. Filosofie křesťanská dokázavši, že jest zákon věčný, ve kterém každý zákon jiný má svůj původ, a že nic jiného není než rozum Božský, pokud všechny činnosti řídí, obrací se k zákonu přirozenému, který na zákoně věčném spočívá a přímo pochází od Boha, původce přírody, který určen jest k mravnímu životu lidskému a od člověka způsobem přirozeným poznán býti může.

Že jest zákon přirozený, vysvítá a) a posteriori ze sebevědomí. Zkušenost vniterná svědectví nám dává patrné, že některé činy samy sebou dobré jsou, některé však zlé; tak soudíme nutně a toho jme si vědomí, že povinnost nám káže činiti dobře, býti i naší choutce se protivilo, a varovati se činů zlých; schvalujeme dobré činy nutně, zlé však zavrhuje, bñ že původci jejich jsme my anebo jiní. Jest tedy v nás příkaz a zákaz, který, poněvadž nikdo sám sobě povinnost nemůže ukládati, zevně nám jest ukládán od zákonodárce, který nad námi stojí. Tento zákonodárce jest Bůh, původce naší přirozenosti. Neboť ony soudy, jimiž ten zákon se projevuje, v přirozenosti lidské jsou založeny, místem a časem jsou všeobecný, nelze je odmítnouti, byť i sebe více člověk jim odpíral. Proto základem zákona jest přirozenost, a poněvadž Bůh původce jest naší přirozenosti, pochází přímo zákon od Boha

Alc také proto jest zákon přirozený, poněvadž, jak obecně známo, od člověka přirozeně jest poznáván oněmi soudy, které přirozeně v člověku povstávají. Tedy jest zákon přirozený.

b) A priori z přirozenosti vůle lidské. Každá síla má-li býti určena k činnosti jí příslušné, musí doznati zevně dojmu patřičného; síla fysická, prokazuje-li se skutkem, podřízena jest vlivům nutícím, síla však morální vlivům, jež ji k činnosti určují nebráníce svobodě, příkazu nebo zákazu. Vůle však silou jest způsobu druhého, proto vyžaduje vlivu, kterým zákon na ni působí příkazem nebo zákazem. Tyto příkazy nebo zákazy k oné mohutnosti odnáseti se musí, kterou vůle, má-li činnost prokázati, následuje a jejíž řízení jest podřízena. Tato mohutnost jest rozum. Proto v rozumu, pokud vůli řídí, býti musí příkazy nebo zákazy, jakmile vůle činnou býti počíná. Kdo tyto pravdy připouští, připouští zároveň zákon přirozený. Jest tedy jisto, že jest ve člověku zákon přirozený. Avšak nepřihlížejme toliko k bytosti, které zákon přirozený jest uložen, nýbrž také k původci jeho, Bohu. Jeho svatost vyžaduje, aby netoliko miloval v sobě dobrotu svou Božskou nekonečně a nutně, nýbrž také aby k tomu přihlížel, aby řádu Božskou jeho moudrostí ustanoveného šetřeno bylo od tvorů, jak přísluší přirozeně každému jednotlivému. To však u bytosti rozumné a svobodné státi se nemůže než zákonem, který předpisuje, jak onoho řádu by šetřeno bylo. Dále řiditel dobrotivý a moudrý vésti musí způsobem patřičným k cíli vytčenému ty, kteří jeho bedlivosti svěřeni jsou. Tak i Bůh lidi vede, kteří mezi tvory viditelnými jsou nedokonalejší. Avšak jelikož člověk jest svobodný, nemůže jinak býti veden než zákonem, který příkazem nebo zákazem člověku mravní povinnost ukládá. Tedy ze svatosti a moudrosti Boží nutně soudíme, že jest zákon přirozený.

c) Všude a vždycky měli lidé za to, že Bůh nám dal zákon přirozený; proto jej usmírují, kdykoli zákonu nešetří. Jak pravdivě a krásně pohané, dříve než křesťanství bylo zavedeno, o zákonu přirozeném smýšleli, víme netoliko z Platona, Aristotela, Seneky, nýbrž také z Cicerona (de Rep. I. III.): „Est quidem vera lex, recta ratio natura congruens diffusa in omnes, constans, sempiterna; quae vocet ad officium, jubendo, vetando, a fraude deterreat: quae tamen neque probos frustra jubet aut vetat neque improbos jubendo aut vetando movet. Huic legi nec abrogari neque derogari ex hac aliquid licet, neque tota abrogari potest: nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus; neque est quaerendus explanator aut interpret eius alius;

nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac : sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit; unusque erit comunis quasi magister et imperator omnium deus; ille legis hujus inventor,, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit. — (pro Mil.): Est igitur haec, iudices, non scripta sed nata lex, quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa arripuimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus.“ Tato slova filosofa pohanského zahanbiti by měla naše filosofy novověké, kteří upírajíce právo přirozené člověka činí svézákonným, jej pobuřují proti svrchovanosti Boží a na místě Boha kladou. Snadno jest upíratí právo přirozené a bořití; ale nesnadno pak, ba i nemožno člověka vésti k dobrému. Mocně působí idea mravní na ducha osobního jenom tehdy, když jest výrazem vůle Boha osobního. Lépe jest lnouti k morálce filosofie křesťanské, která záhubné náhledy a námitky svých odpůrců vyvrací a pravou mravnost jakož i spokojenost člověku udílí.

c) O přirozenosti společnosti lidské.

Společnost lidská jest trvalé spojení více lidí, kterým by společně dosaženo bylo cíle společného za vedení jisté auktority. Společnost občanská vyžaduje spojení více rodin.

Tázeme-li se, odkud pochází společnost občanská, odpovídají přívrženci theorie naturalistické, že společnost občanská nic není přirozeného a původního, nýbrž že vznikla bezděčným spojením lidí a smlouvou; původní stav nespolečenský nazývají stavem člověka přirozeným; z této příčiny nazvati lze jejich theorii naturalistickou. Tuto theorii nalézáme u Hobbesa, Rousseau-a a Kanta. Podle Hobbesa má každý člověk jsa v původním stavu přirozeném právo ke všemu; právo jeho sáhá tak daleko, kam jeho moc; platnost tedy má jediné právo silnějšího. Ale tím vzniká válka všech proti všem. Stavů tomu jinak nelze ubrániti se, leč spojí-li se lidé ve společnosti, vzdají-li se jsouce spojení svého neobmezeného práva a odevzdají-li je společnosti, aby společnou silou společnosti se uhájili násilných útoků; přinuceni jsouce potřebou touto spojili se skutečně lidé ve společnosti smlouvou, již vespolek uzavřeli, podle které každý by se vzdal svého práva neomezeného a je společnosti přenechal. Podle Rousseau-a byli původně lidé ve zvířecím stavu bezrozumném, ve stavu

přirozeném, ve stavu pravé nevinnosti, blaženosti a požívali plnou měrou individuální svobody přirozené, která u jednotlivců omezena byla toliko nedostatkem síly, kterou by vůle úmysly své vykonávala. Avšak ve stavě tomto překážky byly přílišné, než aby každý jednatel sebe zachoval, zvláště když lidé zvolna přicházeli k rozumu a tak cítili v sobě potřeb nových. I byli nuceni uzavřít spolu smlouvu a utvořit společnost. Podle Kanta mysliti nám jest, že stav lidí nespolečenský nepředcházal sice časem, ale přirozeností; proto smlouva společenská historickou sice není, ale přece právním základem společnosti lidské, z něhož celá bytost její a všechny vlastnosti bytné vysvětliti nutno.

Proti těmto náhledům namítati můžeme toto: 1. není pravda, že válka všech proti všem zakládá se v povaze lidské. Spíše vespolečná láska přirozenou jest. Neboť člověk sama sebe miluje, pročť miluje též to, co jemu jest podobno; avšak lidé svou bytostí specifickou vespolek jsou si podobni. Obecné však pravidlo platí, jež i od pohanských Řeků a Římanů bylo uznáváno, že poměr podobnosti, který duch rozumný znamená mezi sebou a jiným, jest podmínkou a důvodem dokonalé lásky. Podle Aristotela raduje se každý tvor z toho, co jemu se podobá, zvláště člověk z člověka. (*εὐθὺς τὰ ὅμοια ὁμοίοις χαίρει, καὶ ἀνθρώπων ἡδιστον ἄνθρωπος.*) U Platona čteme, že každý tvor přirozeně milovati musí to, co jemu jest podobno. (*τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι.*) Cicero praví: „Nihil est amabilius nec copulativius quam morum similitudo bonorum. In quibus enim eadem studia sunt eademque voluntates, in his fit, ut aequae quisque altero delectetur ac se ipso; efficiturque id, quod Pythagoras ultimum in amicitia putavit, ut unus fiat ex pluribus.“ Pročť přirozena jest láska, nenávisť a válka nepřirozena. 2. Není pravda, že původně lidé žili ve zvířecím stavě nerozumném, jak dějiny dokazují. Není pravda, že člověk svobody požívati může nemaje rozumu, poněvadž rozum přirozeným jest základem svobody; dále odporuje psychologii, kdo za to má, že z bytosti naprosto smyslné, za kterou člověka považuje Rousseau, nenáhlým postupem vznikl člověk. 3. Nelze pochopiti, kterak ve člověku podle Hobbesa a Rousseau-a myšlenka povstala, že společnost jest prostředkem, aby válce byl učiněn konec aneb aby odklízeno bylo vše, co překáželo sebe zachovati. Kterak se stalo, že lidé si umínili opustiti stav přirozený? Zdá se, že oba filosofové, co nazývají stavem přirozeným, mlčky považují za nepřirozené a utvoření společnosti za přirozené. 4. Nelze pochopiti, že lidé sotva opustivše

stav divoký ihned schopni jsou, aby uzavřeli smlouvu, nesmírně důležitou. Smlouva ta nemohla býti mlčky uzavřena; shodnouti se musili lidé zřejmě a rozhodně. Byla-li válka a život zvířecí stavem přirozeným, musíme společnost považovati za nepřirozenou; pak bychom neměli toliko právo, ale byli bychom též povinni opustiti tento stav nepřirozený, zničiti společnost a opět zavésti válku všeobecnou aneb život zvířecí. 5. Kant staví společnost na smýšlence. Avšak řád společenský jest něco skutečného, nic smýšleného; proto musí býti postaven také na základě skutečném, ne však na smýšlence. 6. Mluvíme-li obecně, stojí všechny tři domněnky i Hobbesova i Rousseau-ova i Kantova na hledišti atheisticském a materialistickém.

Filosofie křesťanská vyvrátivši náhledy nepravdivé přímo dokazuje, že společnost občanská nutna jest a původní, že základ svůj má v přirozenosti lidské, že povahou svou člověk jest bytost společenská, *ζῷον πολιτικόν*, jak Aristoteles praví, a sice: 1. z prostorové a časové obecnosti, 2. z přirozené potřeby lidské, 3. ze schopnosti k řeči, 4. z dobrotivé lásky člověku přirozené, 5. z přirozené snahy po dokonalosti, 6. z přirozené snahy po pořádku. Zde stačí toliko se zmíniti o důkazech; neboť chci pouze pozornost obrátiti k pravdě, výbornosti a užitku filosofie křesťanské. Marně se snaží filosofie nekřesťanská vyhojiti neduhy, kterými strádá společnost lidská za našich časů měrou úžasnou; tyto neduhy způsobila filosofie nekřesťanská aniž je vyhojí. Jediná spása kyne nám z filosofie křesťanské.

13. Kalléologie.

Aristoteles kdysi byl otázan, proč rádi dlouho obcujeme s lidmi krásnými. „Tak se táže slepý,“ zněla odpověď jeho. Ačkoli tedy se zdá, jako bychom kráse ani nemohli nerozuměti; ačkoli krása do srdce lidského se loudí snadno a neodolatelně, tak že člověk, jenž by kráse byl nepřístupen, by odporoval své přirozenosti samé a nešťasten byl: přece mnozí filosofové se neshodují o kráse, v čem by záležela, a takové odpovědi nám dávají, že soudíce podle zdravého rozumu s nimi nikterak souhlasiti nemůžeme. Z hlediště idealistického nazývá filosof to krásným, v čem na jevo vychází jednota ducha i přírody, jednota nekonečnosti a konečnosti, totožnost vědomí a nevědomí a vědomí této totožnosti. Naturalista, co jest smyslně přirozeno, krásným nazývá; jemu jest nahá postava lidská anebo spíše ženská nejvyšším ideálem krásy.

Sensualista krásu shledává v oné vlastnosti tělesné, kterou těleso probouzí smyslnou žádost, aneb kterou naše nervy přicházejí do činnosti lehké a hravé. Podle Kanta jest pouze podmět v pravdě krásný, předmět krásným teprv se stává zpětnou činností, kterou podmět k němu se obrací. Jako Kant tak i Herbart vypudil krásu z oboru pravdy, skutečnosti maje za to, že všeliká krása spočívá na formách, t. j. na našem spojení více bytců theoreticky lhostejných. Konečně vypuzuje se krása též z oboru dobra, poněvadž někteří, ku př. Krug, mají za to, že zalíbení na věcech, jež přináležejí pořádku mravnímu, není podmíněno přesvědčením o mravní platnosti a že shoda těch věcí se zákonem mravním jest nahodilá, zbytečná.

Zanechme těchto bludů ducha lidského, kterým zdravý rozum lidský přisvědčiti nemůže a které srdce naše nikterak neuspokojují; obraťme se raději k filosofii křesťanské tážajíce se: co jest krásno? Odpověď, kterou od ní slyšíme, obsažena jest ve výsledcích metafysiky obecné, ve třech částech metafysiky zvláštní, kosmologii, psychologii a přirozené theologii, a ve filosofii morální. Tyto výsledky spojíme a z nich dále souditi budeme o kráse; tak učiníce přesvědčení nabudeme, že filosofie křesťanská jako všude, tak i zde se srovnává s obecným rozumem lidským.

Ze dvou mohutností nadsmyslných, jež duši lidské přísluší, svým předmětem má mohutnost poznávací pravdu, kdežto pojem dobra ze vztahu vzniká, kterým se má věc k síle snaživé. Totožnost duše lidské, které obě mohutnosti přísluší, nás učí, že duše bavit se nemůže nějakou věcí jednou z těchto dvou mohutností, nemůže-li věc ta odnáseti se k oběma mohutnostem. Z čehož jde na jevo, že co jest pravda, také jest dobrem, a co jest dobro, také jest pravdou, a že kromě pravdy a dobra jest krása, která s pravdou a dobrem totožna jest, která stejně rozumu jest předmětem a vůle. Připojíme-li k těmto pojům pojem věci, věcnou totožnost vypovídati můžeme o pojmech bytce, pravdy, dobra, krásy. Tato totožnost věcná spojena není s rozdílem pouze logickým, který činíme toliko v mysli své ku př. mezi pojmem člověka a pojmem živočicha rozumného; rozdíl jest virtuální, jenž svůj základ má ve věcech samých. Přísluší tedy věcem krása, pokud pocházejí od původce, který na ně zíraje vůli svou uspokojuje a pokud tak jsou upraveny, aby od nás jsouce poznány, naši sílu snaživou uspokojovali.

Avšak poněvadž o věcech mluvíme, které podle svého způsobu dokonalosti nabyvše přednostmi sobě příslušícími mohutnosti

poznávací hojnější látky poskytují a mohutnost snaživou měrou plnější uspokojují, nemůžeme rozeznávající bytost věcí od jejich dokonalosti přestat v kalleologii na onom výkladu krásy; musíme spíše ohlížeti se po výměru, který by odpovídal pojmu věci podle svého způsobu dokonalé.

Bedlivě zkoumajíce zkušenost zevnější shledáváme, že nutné znaky krásy tělesné, souměrnost, srovnalost, pořádek chápány jsou mohutností, která může porovnávat i souditi rozumem. Dále nalézá se krása též ve věcech prostě duchových, v theorii, soustavě, důkaze, přátelství, věrnosti, spravedlnosti; z čehož vysvítá, že musí býti vlastností, které účasten býti může také duch, ne však jediné tělo, t. j. vlastností, kterou rozum jediný chápati může. Jakkoli však krása společnou jest předností i věcí hmotných i nehmotných, nelze pochybovati, že v duchu dostoupiti může jako každá jiná přednost pomyslná stupně tak vysokého, že hmotu daleko převyšuje; neboť podstata jednoduchá přirozeností svou mnohem jest dokonalejší než podstata složená. Duch však má dvě mohutnosti, rozum a svou vůli. Zdaž se objeví tvor rozumný právě tak krásným, když prokazuje činnost poznávací jako když jest činným ve příčině ethické? Snadno jest odpověděti. Jako se má květ a ovoce k semenu, tak se má svobodné spojení vůle lidské s vůlí bytosti nekonečně dokonalé k onomu bytu, jehož se dostalo tvorů rozumnému skrze nutné zákony přírodní, skrze vidy moudrosti tvořící. Tedy nemýlíme se, řkouce, že svět nadsmyslný zvláště však pořádek ethický nejvýbornějším jest oborem krásy.

Ale netoliko z povahy věcí, kterým krása přísluší, poznáváme bytost krásy, nýbrž také z účinku, který od věcí pochází, pokud jsou krásnými; úvaha o tomto účinku doplní úvahu o povaze věcí. Tento účinek jest, jak všeci vědí, radost, rozkoš duchová. Než proč pozorující předměty krásné v sobě radost cítíme, rozkoše duchové požíváme? Poněvadž ty předměty v našem srdci probouzejí lásku absolutně nebo relativně dokonalou. Láska znamená zalíbení na dobro. Zakládá-li se toto zalíbení na prospěchu, po kterém přímo bažíme, anebo na rozkoši, kterou především na zřeteli máme, jest láska naše nedokonalá; pak-li však zalíbení majíce na předmětu především k němu, k dokonalostem jeho přiblížíme, milujeme dokonale. Kdežto láska absolutně dokonalá může býti toliko mezi bytostmi rozumnými, osobními, jsou věci nerozumné, neosobné bezprostředným a nejbližším předmětem lásky relativně dokonalé; avšak posledním předmětem a prostředním jest bytost osobná, ku které ony věci neosobné mají se po-

měrem vniterným, morálním. Kterážto láska absolutně nebo relativně dokonalá přirozeně sama sebou působí rozkoš, kdežto láska nedokonalá rozkoš hledá. Poněvadž úzce souvisí vůle, podmět lásky, s rozumem, jest nutně a přirozeně dokonalá láska podmíněna dokonalým jasným a zřetelným poznáním dokonalostí předmětu milovanému příslušících. Abych dokázal, že uvažováním předmětů krásných budí se v nás láska dokonalá, ukazují na tyto věty samozřejmé: poměr podoby, který duch rozumný znamená mezi sebou a věcí jinou, podmínkou jest a pravým důvodem lásky dokonalé. Jest však mezi duchem naším a věcmi krásnými zajiště poměr podoby. Proto uvažováním předmětů krásných budí se v nás láska dokonalá.

K tomuto důkazu druží se jiný. Poněvadž duch rozumný obrazem jest Božím, tak že zákony, kterými poznává, jsou zákony moudrosti Božské a zákony, kterými baží, jsou zákony vůle Boží, a poněvadž Bůh sebe sama, pokud jest dobrem absolutním, nutně miluje, jakož i k vůli sobě vše, co jemu jest podobno: má tvor rozumný netoliko milovati bytost absolutně dobrou, nekonečně dokonalou, jí k vůli, tedy absolutně, nýbrž také láskou dokonalou se přivínouti ke všem věcem, ve kterých se jeví obraz bytosti neskonalé dokonalé aneb aspoň stopa, stín její dokonalosti. Ale krása všeliká, je-li uvažována objektivně sama o sobě, jest bytně podobna k Bohu; všecky věci krásné, pokud jsou krásnými, do sebe mají rysy, kterými lze je porovnat k Bohu, aneb aspoň stopy jeho dokonalostí svrchovaných. Jest nám tedy krása zcela přirozeně předmětem a důvodem lásky pravé dokonalé.

Shrňme vše co posud řečeno bylo, abychom se dostali k výměru krásy. Znamenáme-li věci krásné, máme radost, máme požitky duchovní; hlavním důvodem této radosti, této rozkoše duchové jest láska absolutně nebo relativně dokonalá, která nám sama sebou přirozeně a nutně přináší rozkoš; tato láska podmíněna jest jasným a živým poznáním dokonalostí předmětu milovanému příslušících; lásky naší věci zasluhují svými dokonalostmi, které ty věci samy v sobě mají, přednostmi objektivními, poněvadž sami o sobě dobrými jsou, poněvadž mají dobrotu vniternou. Z čehož následuje výměr krásy tento: Krása věcí jest jejich dobrota vniterná, skrze kterou dokonalou lásku probouzejí v bytosti rozumné ji jasně a živě poznávají a tak té bytosti rozkoš duchovou připravují.

K obsahu pojmu druží se nutně jeho rozsah. Proto ťažme se, jaký rozsah má krása.

Poněvadž věci lásky hodny jsou pro svou krásu a poněvadž láska podmíněna jest podobností mezi bytcem milujícím a milovaným, určuje se rozsah věcí krásných stupněm podobnosti, kterou duch rozumný znamená mezi sebou a věcí jinou. Avšak sebe sama nemůže člověk duchem rozumným obdařený považovati absolutním měřítkem, poněvadž jest bytostí podmíněnou; rozumně-li myslí, musí dospěti k Bohu, stvořiteli všech věcí, prazřídlu krásy a bytosti nekonečně krásné a poznati, že krása Boží, moc a moudrost jeho, spravedlnost a dobrota jeho ve tvorech se objevuje způsobem přirozeným, nepřiblížíme-li k nadpřirozenému projevo-
vání jeho krásy. Z toho následuje, že čím větší jest podobnost tvora ke stvořiteli, tím větší jest vnitřná dobrota, již tvor do sebe má, tím větší jeho krása. Na této pravdě spočívá pořádek věcí krásných. Bytosti osobné výše stojí, pokud mají všechny dokonalosti řádu ethického a intelektuálního; na stupni nižším stojí věci neosobné, pokud v nich na jevo vychází pevnost a stálost, světlo a jasno, život a pohyb, pravidelnost, účelnost, pořádek, úměrnost, harmonie, dokonalost, jednota a množství dílů rozmanitých, konečně analogie ethického života. Tato krása dvojí, krása bytosti osobné a krása věci neosobné spojena jest ve kráse člověka, která nazvána býti může zjevem duchového krásna v krásné tělesnosti. Krása člověka z té příčiny ze tří momentů sestává, poněvadž každá z obou podstat, které bytost lidskou tvoří, má krásu sobě vlastní a poněvadž obě podstaty v souladný celek krásné spojeny jsou.

Toť jsou základné rysy krátce podotknuté o kráse podle učení filosofie křesťanské. Zdá se mi, že tímto způsobem lze se uvarovati bludů svrchu vyložených, pantheismu a materialismu jakož i nihilismu, kterým poměr krásy k pravdě a dobru se ničí a že ono bádání o kráse se srovnává s obecným míněním lidí. Od-půrcové filosofie křesťanské nazývají její učení o kráse spiritualistickým, asketickým, theosofickým, theologisujícím a mají za to, že je tak vyvrátili. Jiným způsobem než tímto nelze laciněji a pošetileji vyvracet pravdy, jež se nelíbí a proto se i zavrhuji. To však sloužití může za pohnutku, abychom tím více přilnuli k pravdě, kterou nám vykládá filosofie křesťanská.

14. Paedagogika.

Užitečně a nutně upotřebiti můžeme filosofie v paedagogice; avšak nesmíme filosofii zbaviti rázu svrchu určeného, z poměru

k náboženství křesťanskému vyplývajícího, poněvadž člověk bez Boha nemůže žít, poněvadž jak dějiny učí, není náboženství pouze přirozeného a poněvadž náboženství křesťanské samojediné jest pravdivo a morálně nutno. Pročež spočívá paedagogika pravá na filosofii a náboženství křesťanském. Z těch, kteří o paedagogice psali z hlediště filosofického a právě křesťanského, jmenuji F. Dupanloup-a, z jehož spisů „de l' éducation“ uvádím některé myšlenky hlavní:

Všecky schopnosti fysické, intelektuální, morální a náboženské, na kterých se zakládá přirozenost a důstojnost dítěte, opatrovati, cvičiti, vyvíjeti, síliti a zjemňovati, k tomu přihlížeti, aby dospěly ku své dokonalosti, aby činnost prokazovaly patřičnou a dobré ovoce přinášely, — tím způsobem zdělávati člověka a schopným činiti, aby v životě pozemském nejen sobě prospíval, nýbrž i své vlasti užitek přinášel služby konaje ve společnosti lidské vykázané, — konečně jej připravovati křesťanským ušlechťováním života pozemského k životu věčnému — toť cílem vychování. Vychování jest tedy především dílo auktority lidské, která v Bohu má svůj pramen, dílo vývoje a pokroku, dílo posily, konečně dílo zjemnění a ušlechťení. Poněvadž vychování je čtvrtého druhu, fysické, které vyvíjí a posiluje schopnosti tělesné, intelektuální, jež dbá o veškeré nadání pomyslné, disciplinární, jež pořádek a poslušnost řídí, konečně náboženské, jež vychovance zdobí cnostmi křesťanskými: jest i čtvero nutných prostředků vychovávacích: náboženství, vyučování, kázeň a ošetřování tělesné, ze kterých krátce pojednám pouze o prvním, poněvadž má nejvíce odpůrců. Kdo jemu odporuje, ať povází, jaký prostředek vychovávací zavrhuje. Náboženství jest prvním a nejmocnějším prostředkem vychovávacím, poněvadž k životu netoliko čistě přirozenému bezpečně vede, nýbrž i povznáší k životu nadpřirozenému, jaký člověk trávití má podle vůle svého Pána nejvyššího. Náboženství, jež jako vyučování světlem jest, vírou člověku oznamuje, k čemu jest povolán, který jest poslední cíl života. Náboženství, jež jako kázeň jest zákonem, pravidlem, auktoritou člověku ukládá, co by činiti měl, aby k tomu cíli vznešenému a věčnému dospěl; vzdělává tedy jeho svědomí oznamujíc mu s jistotou, co jest dobrého a co zlého a naplňujíc jej láskou k dobrému a nenávisť k zlému. Náboženství vzdělává srdce lidské budíc v něm cit šlechetný a čistý, pramen nákloností cnostných; vzdělává jeho charakter, cvičíc jej plněním všech povinností odhodlaným a vytrvalým. Konečně udílí náboženství, jež jest láskou a milostí, všeliké pomoci,

abychom přišli k onomu cíli života lidského poslednímu a vznešenému. Jest tedy v pravdě náboženství nejmocnějším prostředkem vychovávacím; ale jest i prostředkem, který všechny ostatní prostředky vychovávací proniká, podporuje, oživuje. Bez něho vše na cesty bludné přichází a své síly pozbývá. Bez něho vše jest slabo, vše ješitno, vše klamno, vše převráceno, vše pohrdání hodno. Ovšem náboženství takové jest křesťanské. Než užívající oněch prostředků čtyř svobodu vychovancovu nesmíme potlačovati; neboť jakkoli vychovatel od vychovance žádati musí pilnost, pozornost a poslušnost, přece s úctou náležitou šetřiti jemu jest svobodné intelligence a svobodné vůle, která jest majetkem vychovanci vlastním. Konečně závisí výsledek vychování na úctě, kterou vychovatel má k vychovancově důstojnosti v duchu křesťanském uvažované a na úctě vychovance k vychovateli taktéž křesťansky pojaté.

Uvedl jsem něco málo myšlenek duchaplného paedagoga F. Dupanloup-a, abych ukázal, jak pravdivé jest a dobré vychování z hlediště filosofického a křesťanského.

Nezbytná a důležitá jest otázka, zdali a kterak může církev katolická působiti na vychování.

„Vychovávej člověka pro království Boží, aby následoval Ježíše Krista a jemu podoben byl.“ Tak káže církev katolická vychovateli po všechny časy svého trvání a kázati nepřestane, pokud svět světem státi bude, opírajíc se philanthropické paedagogice, která o křesťanství ničeho věděti nechce a toliko humanitu pěstuje. Zásada církve katolické plné má právo, plnou má pravdu; neboť veškeré dějiny lidské jsou z části přípravou ku křesťanství přímou nebo nepřímou, z části zavedením náboženství křesťanského a uskutečňováním nadpřirozených záměrů Božích. Odpůrcové namítají, že ona zásada jest jednostranná a že činí člověka méně schopným, aby žil ve světě, aby pěstoval vědy a umění. My však pravíme, že jest všestranná, poněvadž k bytosti člověka nejvniternější se odnáší, poněvadž člověka činí pravým člověkem a jej tak vzdělává, aby dokonale odpovídal ideí Boží, poněvadž přirozenost lidskou neničí, nýbrž ušlechťuje a povznáší povoláním nadpřirozeným. Člověk má ovšem býti vzdělán pro svět, má pěstovati vědy a umění; toto povolání přirozené není vyloučeno onou zásadou, nýbrž nabývá rázu vyššího a velebnějšího sloužíc povolání nadpřirozenému za podklad. S jakým prospěchem církev katolická této zásady se držela a ji prokazovala ve skutečnosti, dokazuje dějepis církevní a občanský nestranně psaný.

Zdaž přísluší církvi katolické právo dozoru školního? Máme-li přisvědčiti odpůrcům církve katolické, kteří jedinému státu toto právo přivlastňují?

Jsou dvě mocnosti, jež podle vůle Boží osudy lidské řídí: církev a stát; obě jsou mezi sebou nezávislé co do cíle a prostředků. Avšak potřebí jest, svornosti a obapolné pomoci, poněvadž obě mocnosti jednoho cíle společného dojíti mají, jedna bezprostředně, druhá prostředně, poněvadž tak žádá blaho lidstva a poněvadž kdyby tak nebylo, obě mocnosti by ocitily se ve velicím nebezpečí. A jest věru mnoho výhod znamenitých, které vyplývají z oné svornosti. Ký tedy div, že každá mocnost obor působení má sobě zvláštní, ve kterém jest samostatná, že však jsou příčiny, ve kterých církev a stát společně působí. K těmto příčinám společným náleží dozor škol. Školám tehdy dařiti se může, mají-li právo dozoru společné a svorné obce, církev a stát. Zde budiž toliko o církvi podotknuto, že Božským právem jí přísluší učití a vychovávatí, jak dospělé, tak obzvláště nedospělé; pročež nestačí pouze vyučovati ve školách náboženství, nýbrž také přihlížeti ke kázni, pořádku a veškerému vyučování, aby škola proniknuta byla duchem křesťanským a veškeré vychování zásadou křesťanskou řízeno bylo. Kdo církvi upírá práva dozoru, není přítelem školy, není přítelem společnosti lidské.

III. Filosofie novověká učení křesťanskému odporna.

Jako Kant záhubně působil na náboženství křesťanské, tak že jemu král pruský v listu z kabinetu královského poslaném vytýkal, že překrucuje a snižuje mnohé hlavní a základní nauky písma svatého a náboženství křesťanského a proto jej vyzýval, aby své vážnosti a svého nadání duševního užíval ke blahu společnosti lidské: tak si vedou i přívrženci jeho. Nevšímají si nemohou křesťanství, poněvadž veškerá vzdělanost naše, pokud jest dobrá, původ svůj má v křesťanství; aniž mohou na ně působiti zdárně, poněvadž jejich náhledy filosofické nesrovnávají se s učním křesťanským. Či snad jest dvojí pravda, jedna ve filosofii a druhá v theologii křesťanské, tak že co ve filosofii jest pravdou, v theologii by nepravdou bylo, a co jest ve filosofii nepravdou, to by v theologii pravdou bylo? Toto mínění naprosto jest klamné

neboť týž Bůh, který přirozeným způsobem ne pantheistickým objevuje se v rozumu lidském, objevil se v náboženství křesťanském způsobem nadpřirozeným; pročez nelze se domnívati, že by Bůh sám si mohl odporovati. Filosof tedy, který o křesťanství povědomost má, jest buď oddán filosofii, která neodporuje náboženství křesťanskému, anebo jest odpůrcem náboženství křesťanského, není žádným křesťanem. Nic třetího voliti nemůže.

Pomlčíme-li o positivismu Comteově, jenž patrně křesťanství ničí, Kantovci a zvláště Herbartovci útok činí na křesťanství buď přímo anebo nepřímou; podle svých náhledů filosofických je mění, překrucují a rozumáfsky o něm jednají, tak že svého rázu zvláštního pozbývá. Původ jeho hledají ve spekulaci lidské; zapírají, že nadpřirozené zjevení Boží jest možné. Jednotlivé články víry křesťanské zavrhuji nedokazující, což stačí, aby víra posluchačů byla otřesena; místa písma sv. uvádějí a k své filosofii učení křesťanskému odporné odnášejí, což posluchače mate a k tomu mínění přivádí, že křesťanství se snáší s filosofií, která jemu odporuje; mezi nesmyslem a křesťanskými zázraky rozdílu nečiní žádného; posluchačům a čtenářům doporučují spisy, jež učení křesťanské překrucují.

A proč tak činí? Říci se zpečují, že by měli zlou vůli; ale s jistotou říci možno, že neznají dostatečně náboženství křesťanské. Přemnozí odpůrcové jeho nevědí důkladně, jak se liší věda od víry křesťanské a v jakém poměru vespolečném jsou, co přísluší filosofii a co náboženství křesťanskému, a co jest oběma společno, jakých důkazů theologie křesťanská užívá o zjevení Božím vůbec a o jednotlivých tajemstvech křesťanských. Věru křesťanství se nebojí rozumu lidského; žádá toliko, aby bylo uváženo.

Proto jest nevyhnutelně potřebí, aby se šířila filosofie, která poměr rozumu lidského k učení křesťanskému správně posuzuje. A to činí filosofie křesťanská, která jest vědou právě spekulativnou, rozumnou, ale spolu ducha lidského připravuje a kloní k učení křesťanskému.

Kdo filosofii křesťanskou tak porovná se soustavami nového věku ve spise tomto uváženými, ten odpoví snadně na otázku, zasluhuje-li filosofie křesťanská, aby duch lidský jí se zanášel, aby přestalo pohrdání, kterým jest zahazována.

Seznam pramenů:

- Egger**, Propaedeutica philosophica-theologica, Brixinae 1882.
Ferretti, Institutiones philosophiae moralis (přednášky autografované).
Gutherlet, Psychologie, Münster 1881.
Jungmann, Die Schönheit und die schöne Kunst, Innsbruck 1866.
Kerschbaum, Katholische Erziehungslehre, Wien 1868.
Kleutgen, Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878.
Liberatore, Institutiones philosophicae, Neapoli 1875.
Lotze, Herbart's Ontologie (Zeitschrift f. Philos. 1843. XI.)
Mergott-ovo pojednání v časopise „Der Katholik“ über die neuere italienische Philosophie, 1870. („Der Positivismus.“)
Pesch, Die moderne Wissenschaft, Freiburg 1876.
— Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft, Freiburg 1877.
Stenstrup, Criticismus transcendentalis Kantii (přednášky autograf.).
Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, Mainz 1876.
— Geschichte der Philosophie, Mainz 1870.
— Geschichte der neueren Philosophie, Mainz 1883.
— Geschichte der Pädagogik, Mainz 1876.
Trendelenburg, Logische Untersuchungen, Leipzig 1862.
— Historische Beiträge, Berlin 1867.
Uiberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1868.
Zigliara, Summa philosophica, Lyon 1878.

O B S A H.

	Strana.
Předmluva	5
I. Všeobecná charakteristika	7
II. Charakteristika podrobná	8
A. a) Kant	8
1. Metafysika	8
2. Morálka	9
3. Učení o právu	10
4. Aesthetika	11
5. Paedagogika	12
6. Důkazy Kantovy	12
7. Neplatnost Kantových soudů synthetických a priori	13
A. b) Herbart	16
1. Výměr a rozvrh filosofie	16
2. Logika	17
3. Metafysika obecná	20
4. Vyvrácení metafysiky obecné	22
5. Metafysika o přírodě	25
6. Metafysika o duši	27
7. Metafysika o Bohu	32
8. Aesthetika	33
9. Mravověda	35
10. Paedagogika	38
A. c) Comte	40
B. Filosofie křesťanská	45
1. Úvod	45
2. Logika	48
Z logiky: O pojmu	50
3. Noëtika	51
4. Z noëtiky: O všeobecninách	55
5. Metafysika. Úvod	60
6. Ontologie	61
a) O bytí skutečném a možném	62
b) O dobru a zlu	63
c) O bytosti nekonečné a konečné	65
d) O podstatě	67
e) O prostoru	68

	Strana.
7. Kosmologie spekulativná	70
8. Z kosmologie spekulativné: O soustavných základech pří- rody neústrojně	71
9. Psychologie	77
a) O spojení duše s tělem	78
b) O mohutnostech duševních	79
10. Theologie přirozená	83
11. Z theologie přirozené: O bytování Božím	84
12. Filosofie morální	92
a) O posledním cíli člověka	93
b) O pojmu a bytování zákona přirozeného	95
c) O přirozenosti společnosti lidské	97
13. Kalleologie	99
14. Paedagogika	103
III. Filosofie novověká učení křesťanskému odporna	106
Seznam pramenů.	

Nakladatelstvím **F. Slavíka v Olomouci** vyšla následující vkusně
upravená díla :

V Í N E K

z písni školních

pro žáky škol obecných.

Sestavil

Václav Jos. Tesař,
správce školy ve Špitále.

(Vydání ve 3 sešitech)

Sešit I. Cena 20 kr.

Na domácí zemi.

Sbírka národních pověstí z minulosti vlasti naší.

Vydání ve 4 svazcích po 60 kr. r. m.

Svazek I.: **Kuneš z Drahotuš** (Vyhaslá pokolení.)

Svazek II.: **Růže olomoucká.**

Svazek III.: **Rastislav, kníže moravský.**

Svazek IV.: **Hrad Rabštýn.**

Kromě hlavních pověstí jest ke každému sešitu připojeno několik
menších historických obrazů.

Jednotlivé na zaslání 65 kr. franko po poště pod kříž. obálkou.

Všecky 4 sešity na zaslání 2 zl. 40 kr. franko po poště.

Nakladatelstvím **F. Slavíka v Olomouci** vyšla následující vkusně upravená díla:

Náuka o náhradě škody

podle učení theologů a předpisů obec.
obč. zákonníka rakouského.

Sepaal

Dr. František Janiš,

řádný veřejný professor na c. k. bohosl. fakultě v Olomouci.

S povolením nejduš. k. a. ordinariatu.

Druhé, opravené a rozšířené vydání.

Cena 1 zl.

Historia Ecclesiae Catholicae,

jež napsal

Dr. Josef Kopallik,

řádný veřejný professor na c. k. bohosl. fakultě v Olomouci.

Vydává se ve 4 svazcích po zl. 2.— r. m.

Subskripční cena na celé dílo zl. 6.— r. m.

Díla tohoto právě vyšel s následujícím obsahem:

Svazek I.

1. Období od založení církve až do vydání ediktu Konstantinova (313).
2. Období od roku 313 až do roku 800, totiž až do obnovení západního císařství.

Svazek II.

3. Období od roku 800 až do roku 1073, totiž až po Řehoře VII.
4. Období od roku 1073 až do roku 1303.

Co nejdříve vydán bude s následujícím obsahem:

Svazek III.

5. Období od roku 1303 až po 1517, totiž až do vzniku tak zvané reformace.
6. Období od roku 1517 až po 1648, totiž až po mír vestfalský.

Svazek IV.

7. Období od roku 1648 až po 1789, totiž až do vypuknutí státních převratů ve Francii.
8. Období od roku 1789 až po naši dobu.

Pan spisovatel bere v tomto spise ohled obzvláště na církevní rozvoj v Rakousku a snaží se, udávaje hojné prameny a literaturu, požadavkům jak posluchačstva akademického tak i obecnstva vyhověti.